

Оглавление

Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении

Предисловие [немецкому изданию].....	4
Введение.....	5
Часть первая. Категории абстрактного и конкретного как категории диалектической логики	
Глава 1. Метафизическое и диалектическое понимание «конкретного»	
1. Определение «конкретного» у Маркса и его особенности	7
2. Термин «конкретное» и его историческая судьба. (Метафизический способ мышления и эмпиризм).....	8
3. Термин «конкретное» и его историческая судьба (рационализм).....	13
4. Муки рождения диалектики. Кант.....	14
5. Проблема конкретного в идеалистической диалектике Гегеля	16
6. Слово и абстракция как форма сознания	20
7. Механизм сознания и абстракция.....	22
8. Чувственность и сознание	26
9. Чувственность, абстракция и общественный труд	27
10. «Рассудок» и «разум»	30
Глава 2. Абстракции мышления – понятия	
1. О специфической точке зрения логики на познание	37
2. Об отношении представления к понятию	42
3. История понятия «человек» и уроки этой истории.....	53
4. Конкретное и диалектика общего – единичного.....	55
5. Конкретное единство как единство противоположностей.....	71
6. Абстракция и анализ	79
Глава 3. Совпадение абстрактного и конкретного – закон мышления	
1. Абстрактное как непосредственное выражение конкретности	85
2. Диалектическое и эклектически-эмпирическое понимание «всесторонности рассмотрения» ...	89
3. Спиралевидный характер конкретности в действительности и в ее теоретическом отражении	92
4. Относительная самостоятельность как объективный прообраз «абстрактного».....	96
5. Конкретная абстракция (понятие) и практика.....	103

Часть вторая. Восхождение от абстрактного к конкретному как логическая форма, соответствующая диалектике

Глава 4. «Конкретное» и диалектическое развитие

1. Гегелевское понимание конкретного как продукта развития 111
2. Взгляд Маркса на процесс научного развития..... 121
3. Материалистическое обоснование способа восхождения от абстрактного к конкретному у Маркса 129
4. «Индукция» Адама Смита и «дедукция» Давида Рикардо. Точка зрения Локка и точка зрения Спинозы в политической экономии 138
5. «Дедукция» и проблема историзма..... 149

Глава 5. Логическое развитие и конкретный историзм

1. О различии исторического и логического способов исследования 155
2. Логическое развитие или выражение конкретного историзма в исследовании 158
3. Абстрактный и конкретный историзм 161

Глава 6. Способ восхождения от абстрактного к конкретному в «Капитале» К. Маркса

1. Конкретная полнота абстракции к анализу как условие теоретического синтеза..... 168
2. Противоречие как факт научного развития..... 176
3. Противоречия трудовой теории стоимости и их диалектическое разрешение у Маркса.... 178
4. Конкретное как противоречие в его развитии 188

Диалектическая логика. Очерки истории и теории

Введение..... 211

Часть первая. Как возникла и в чем состоит проблема

- Очерк первый. О предмете логики..... 213
- Очерк второй. Мышление как атрибут субстанции 219
- Очерк третий. Логика и диалектика..... 237
- Очерк четвертый. Принцип построения логики. Дуализм или монизм 251
- Очерк пятый. Диалектика как логика 269
- Очерк шестой. Еще раз о принципе построения логики. Идеализм или материализм? 287

Часть вторая. Некоторые вопросы марксистско-ленинской теории диалектики

- Очерк седьмой. К вопросу о диалектико-материалистической критике объективного идеализма 293
- Очерк восьмой. Материалистическое понимание мышления как предмета логики..... 302
- Очерк девятый. О совпадении логики с диалектикой и теорией познания материализма..... 316
- Очерк десятый. Противоречие как категория диалектической логики 327
- Очерк одиннадцатый. Проблема всеобщего в диалектике 336

Заключение..... 346

Ленинская диалектика и метафизика позитивизма

К читателю.....	347
Введение.....	348
I. Марксизм против махизма как философии мертвой реакции.....	354
II. Позитивная программа русского позитивизма.....	368
III. Диалектика – логика революции. Философия и естествознание.....	384
Заключение.....	403

Искусство и коммунистический идеал

Памяти Эвальда Ильенкова.....	409
Философская диалектика и коммунистический идеал	
Диалектика идеального.....	411
Гегель и герменевтика.....	450
Проблема идеала в философии.....	467
Вопросы гуманизма	
Гуманизм и наука.....	509
Пройдена ли таблица умножения?.....	521
К спорам об эстетическом воспитании	
О «специфике» искусства.....	525
Почему мне это не нравится.....	561
Что там, в Зазеркалье?.....	574
Гегелевская концепция красоты и истины.....	587

Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении

Предисловие [немецкому изданию]

Предлагаемая немецкому читателю книга написана почти двадцать лет назад и издана на языке оригинала в 1960 году. Но, как показал опыт, интерес к ней, а точнее к идеям в ней развитым, сохраняется до сих пор. Книга не раз переводилась на иностранные языки и издана полностью в Италии (Feltrinelli, 1961), в Японии (1969), в Югославии (1975), а частями – в Мексике, во Франции. В 1973 году был подготовлен ее перевод в Чили, но в силу известных обстоятельств издание ее сделалось невозможным. На немецком языке имеется небольшой фрагмент из нее – сокращенный перевод третьей главы, сделанный (с французского) Альфредом Шмидтом и напечатанный им в сборнике «Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie» (Suhrkamp, Frankfurt, 1969). Пользуюсь случаем выразить за это А. Шмидту свою признательность.

Это обстоятельство, как и непрекращающиеся до сих пор в литературе по философии ссылки на ее текст, позволяет мне надеяться, что ее издание на немецком языке окажется также небезынтересным, и что ее содержание не успело устареть, несмотря на то, что мне не удалось за недостатком времени включить в нее критический обзор философской литературы по данному вопросу, охватывающий последние 15 лет.

Некоторым извинением этому недостатку может служить то обстоятельство, что основные концептуальные установки, характерные для наиболее влиятельных направлений в философии наших дней (неопозитивизм, экзистенциализм и их ответвления) за это время ни в чем существенном не изменились, и проблема отношения абстрактного и конкретного в научном познании остается стоять для большинства потребителей философской продукции примерно в том же самом виде, что и пятнадцать лет назад.

Исходя из этого, я и решил ограничиться лишь небольшими вставками в старый текст, не утративший, по-видимому, своей теоретической актуальности.

*Автор
Москва, май, 1976 г.*

Введение

Опираясь на то, как применял Маркс материалистически понятую диалектику Гегеля, мы можем и должны разрабатывать эту диалектику со всех сторон...

В.И. Ленин

Общеизвестно, что мышление, как особая форма отражения объективной реальности в голове человека, осуществляется в форме и с помощью абстракций, и что абстрагирование (процесс образования абстракции) представляет собой простейшую «клеточку» логической деятельности, всеобщий элемент мышления. Это – настолько очевидное обстоятельство, что в «абстрактности» часто и видят специфический признак мышления, такую его черту, благодаря которой оно и представляет собой высшую (по сравнению с ощущением, созерцанием и представлением) форму познания.

Но с другой стороны столь же общеизвестно, что философия диалектического материализма усматривает главное достоинство истинного познания в конкретности. «Абстрактной истины нет, – не раз повторял Ленин, – истина всегда конкретна». Иными словами, если мышление абстрактно, то оно не выражает истины.

Таким образом, логика как наука сразу же сталкивается с проблемой, носящей по существу диалектический характер, – с наличием прямо противоположных определений сущности мышления. Соответственно диалектическим должно быть и решение проблемы.

На первый взгляд решение несложно: могут сказать, что мышление «абстрактно» по форме, но «конкретно» по содержанию. Но этот ответ, ответ в манере метафизического метода разрешения противоречий в определениях вещи, не устраняет проблемы, а только придает ей другую форму выражения.

С точки зрения диалектики «абстрактное» и «конкретное» следует рассматривать как взаимно предполагающие противоположности, каждая из которых может быть понята только через свое «другое». В этом смысле категории абстрактного и конкретного ничем не отличаются от категорий формы и содержания, свободы и необходимости, сущности и явления и т.д. Иными словами, даже в том случае, если мышление «конкретно» по содержанию и абстрактно по форме, – это противоречие обязательно выразится и в самой «форме» мышления.

Пытаться же рассматривать эти категории одну без другой, одну без внутреннего отношения к другой – значит стать на путь, который приведет к недиалектическому пониманию и того и другого. Такой подход к проблеме мышления, метафизически разделяющий «форму» мышления и его «содержание», как раз и характерен для старой, недиалектической логики. Для нее мышление «абстрактно», и только, «содержание» же – всегда «конкретно». В итоге и «форма» (абстракция), и «содержание» (конкретное) представляются этой логикой без противоречия – без внутреннего противоречия, ибо внешнее противоречие (противоречие «в разных отношениях») такая логика с легкостью признает.

В логике диалектико-материалистической категории абстрактного и конкретного рассматриваются по-иному – как внутренние противоположности, в единстве которых и осуществляется мышление как со стороны «формы», так и со стороны «содержания». Внутренние противоречия «содержания» неизбежно выражаются в виде внутренних противоречий «формы мышления» – то есть абстракции. Иными словами, вопрос об отношении абстрактного и конкретного в познании превращается в важнейший вопрос логики, теории познания.

При постановке и решении вопроса следует, очевидно, прежде всего, принять во внимание известное ленинское указание относительно путей разработки логических проблем: «если Маркс не

оставил «Логика» (с большой буквы), то он оставил *логику* «Капитала», и это «следовало бы сугубо использовать по данному вопросу».

«Капитал» Маркса по сей день остается непревзойденным образцом сознательного применения диалектики (как логики и теории познания) к исследованию конкретных фактов реальной действительности. В известном смысле «Капитал» представляет собой не вчерашний, а сегодняшний и даже завтрашний день науки, – не со стороны конкретно экономического содержания, а со стороны примененного в нем метода, логики мышления. Поэтому мы и считаем себя вправе рассматривать проблемы логики преимущественно на материале «Капитала» и прилегающих к нему работ, привлекая материалы из других наук лишь как вспомогательные.

Прибавим к этому, что если Логика как систематически развёрнутой науки о процессе мышления Маркс и не оставил, то он оставил целый ряд ценнейших соображений, положений и фрагментов, касающихся специальных проблем этой науки. Особенно поучительны с этой точки зрения идеи, развитые им в знаменитом фрагменте, который известен под названием «Введения» к работе «К критике политической экономии». Эти идеи и должны, естественно, стать для нас отправными.

Дополненные тем, что сделал Ленин, эти идеи достаточно четко очерчивают основные контуры диалектико-материалистического решения проблемы абстрактного и конкретного.

Наша задача и состоит прежде всего в том, чтобы, выявив принципиальное решение вопроса, изложенное Марксом во «Введении», затем проследить на материале «Капитала» способы конкретной реализации логических принципов, вытекающих из этого понимания.

Постановка Марксом проблемы соотношения абстрактного и конкретного была осуществлена в свете другой, более общей теоретико-познавательной проблемы – в свете вопроса о том, что такое наука и как ее развивать. Ясно, что только в этом свете и могли и могут быть правильно поставлены «чисто логические» проблемы. Логика как наука вообще добивалась реальных результатов лишь в той мере, в какой она ставила свои специальные вопросы, исходя из реальных потребностей конкретного научного познания, науки своего времени.

Проблема отношения абстрактного к конкретному непосредственно и вставала перед Марксом как проблема форм и средств целей и путей научного исследования фактов действительности. Она давала прежде всего ответы на запросы, которые выдвигали перед Логикой потребности реального познания.

И – что не менее важно – решение проблемы Маркс достигает в ходе глубокой конструктивной критики предшествующих ему представлений о логическом процессе, притом действительно высших достижений человечества в этой области. Мы имеем в виду гегелевскую Логикку – единственную систему Логики, которая до Маркса и Энгельса систематически и последовательно (хотя и с идеалистических позиций) прослеживала диалектику мышления.

На такое критически революционное отношение к Логике Гегеля с позиции тех реальных трудностей, которые возникают в реальном познании и требуют своего рационально-материалистического разрешения – и указывал Ленин как на столбовую дорожку развития Логики марксизма. Это – путь неслучайный и не устаревший до сих пор. И поныне он, по-видимому, остается самым коротким и плодотворным путем развития Логики.

Проблема абстрактного и конкретного и ныне остается логической проблемой, разрешение которой настоятельно требуется не только и не столько интересами логики как таковой, сколько потребностями, вызревающими внутри конкретного научного познания. Конкретнее мы постараемся показать это ниже, в ходе самого разбора проблемы.

Этими вводными замечаниями мы пока и ограничимся.

Часть первая.

Категории абстрактного и конкретного как категории диалектической логики

Глава 1. Метафизическое и диалектическое понимание «конкретного»

1. Определение «конкретного» у Маркса и его особенности

Как известно, Маркс определяет «конкретное» как «единство многообразного». С точки зрения старой, чисто формальной логики, это определение может показаться парадоксальным: ведь сведение чувственно данного многообразия к «единству», в нем обнаруживающемуся, представляется на первый взгляд (а старая логика из этого «первого» взгляда и исходит) задачей выработки не «конкретного», а как раз наоборот – абстрактного знания о вещах. С точки зрения этой логики осознать «единство» в чувственно воспринимаемом многообразии явлений – значит отвлечь от них то общее, то абстрактно-одинаковое, которым они все без исключения обладают. Это – абстрактное единство, зафиксированное в абстрактно-общем понятии, в «высшем роде», в «обобщении» – с точки зрения старой логики и есть то единственное «единство», о котором имеет смысл говорить в логике.

И действительно, если понимать задачу мышления как задачу сведения чувственно данного многообразия к простому абстрактному выражению, как задачу отыскания абстрактного «единства» в различных явлениях, то определение Маркса обязательно покажется неоправданным, не принятым в Логике выражением.

Однако следует учесть, что Логика Маркса опирается на совершенно иные представления о мышлении, о его цели и задачах, нежели те, на которые опиралась старая традиционная логика. Это отражается не только в сути понимания логических проблем, но и в терминологии, с помощью которой эта новая суть выражается.

Если Маркс определяет конкретное как единство многообразного, то здесь предполагается диалектическое понимание категорий «единого» и «многого». И это понимание вовсе не остается чем-то внешним и безразличным по отношению к категориям специально логическим, но заставляет и эти последние рассматривать под новым углом зрения.

Определение «конкретного», данное Марксом, означает, если несколько развернуть его афористически краткую формулу, буквально следующее:

Конкретное, конкретность – это прежде всего синоним объективной взаимосвязи всех необходимых сторон реального предмета, данного человеку в созерцании и представлении, их внутренне необходимой взаимообусловленности. Под «единством» тем самым понимается сложная совокупность различных форм существования предмета, неповторимое сочетание которых характерно только для данного, и не для какого-нибудь иного предмета.

Такое понимание «единства» – как нетрудно понять – не только не тождественно тому пониманию, из которого исходила старая логика, но и прямо ему противоположно.

Часто в качестве синонима «конкретности» Маркс употребляет и другой термин, не удержавшийся впоследствии в терминологии материалистической диалектики – «тотальность». Этот последний им используется в тех случаях, когда приходится охарактеризовать предмет как связанное, качественно определенное целое, как «органическую систему» взаимодействующих

явлений, – в противоположность метафизическому представлению о нем как о механическом агрегате неизменных составных частей, связанных между собой лишь внешним, более или менее случайным образом.

Самое важное в этом определении заключается в том, что «конкретность» оказывается прежде всего чисто объективной характеристикой объективной реальности, предмета познания, абсолютно не зависящего от тех эволюции, которые имеют место в субъекте теоретического познания.

Предмет сам по себе, «в себе», конкретен независимо от того, познается ли он мышлением, или воспринимается органами чувств. «Конкретность» предмета не создается в процессе его восприятия в сознании ни «чувственной» ступенью познания, ни «рационально-логической». Важность этого положения мы увидим ниже.

Естественно, что единственной логической формой, в которой человек может осознать объективную конкретность, оказывается не абстрактное «единство», не абстракция, выражающая лишь «общее» в явлениях, а только «единство многообразных определений» – то есть система абстракций, сложная совокупность абстракций. Система абстракций и оказывается единственной возможной формой существования истины в сознании человека. Сознание должно быть столь же сложным, сколь сложен предмет.

Этим Маркс материалистически обосновывает то действительное положение, что наука возможна только в форме системы категорий. Каждая из этих входящих в ее состав категорий – каждое из «многообразных определений» – есть по своему объективному содержанию также отражение предмета – но только одностороннее его отражение.

Поэтому «абстракция», «абстрактное» – в противоположность «конкретному» – это прежде всего категория, обозначающая одностороннее знание. При этом, естественно, безразлично, в какой субъективно-психологической форме это знание осуществляется – в речи или в форме живого образа воображения, в сухой научной формуле или в виде «наглядного» представления, – с точки зрения логики сие совершенно безразлично, ибо логика (в отличие от психологии) устанавливает свои различия с точки зрения объективного содержания знания, а не с точки зрения той субъективно-психологической формы, в которой это знание выражено. И хотя, как мы это покажем, субъективная форма знания не остается чем-то внешним и безразличным к выражаемому в ней содержанию знания, хотя конкретное по содержанию знание и образует соответствующую себе форму, тем не менее нет ничего ошибочнее различать «абстрактное» и «конкретное» знание с точки зрения субъективно-психологической формы его выражения.

Только анализ знания по его содержанию может показать – имеем ли мы дело с «абстрактным» или с «конкретным» знанием. И здесь субъективно-психологический угол зрения на вещи должен быть строго отставлен в сторону.

Это – важнейший пункт взглядов Маркса на природу всех категорий Логики, в том числе и категорий абстрактного и конкретного. Малейшая путаница, малейшая нечёткость в его понимании неизбежно повела бы к смазыванию принципиальных различий между диалектической логикой марксизма-ленинизма и логикой старой, недиалектической.

Чтобы в этом убедиться, необходимо совершить экскурс в историю философии, в историю категорий абстрактного и конкретного как категорий философии. От нее мы опять вернемся к анализу взглядов Маркса, как к тому результату, к которому с железной необходимостью приводит история философии.

2. Термин «конкретное» и его историческая судьба. (Метафизический способ мышления и эмпиризм)

Традиция, дожившая до наших дней в ходячем словоупотреблении, зачастую связывает «конкретность» с непосредственно-чувственным способом осознания вещей и явлений окружающего мира, с чувственной полнотой и наглядностью представлений о них. В этом смысле термин «конкретное» употребляется и в наши дни сплошь и рядом. Для этого имеются известные основания, и было бы пустым педантизмом возражать против такого словоупотребления. Беда не в этом. Беда начинается тогда, когда это словоупотребление намеренно или нечаянно переносят в философию – здесь оно сразу приводит к неточности и к путанице.

Употребляя термин «конкретное» как синоним чувственной наглядности знания о предмете, изображения предмета, редко отдают себе отчет в том, что это словоупотребление теснейшим образом (и исторически и по существу) связано с давно отжившими свой век (а ныне ставшими реакционными) системами философских взглядов на вещи и на процесс их познания.

Редко отдают себе полный отчет в том, что такое словоупотребление предполагает в качестве молчаливо и бессознательно принимаемых предпосылок целую систему гносеологических представлений.

Классическую, то есть систематически продуманную во всех следствиях форму, это понимание «конкретного» обрело в философии XVII-XVIII вв., отразившей решительный и широкий поворот к опытному исследованию природы, поворот, совершившийся в острой борьбе со схоластическими традициями средневековой науки.

На первых порах философия, отражавшая в обобщенной форме настроения и практику современного ей естествознания и разрабатывавшая соответствующую теорию научного познания, неизбежно должна была, выражая свои идеи, пользоваться языком, созданным схоластикой. Все без исключения термины, которыми пользуются представители философии XVII-XVIII вв., ведут свое происхождение от той самой схоластики, которую она оспаривает. С помощью тех же самых терминов выражаются полярно противоположные взгляды.

И – как это ни удивительно – понимание «конкретного» как чувственно воспринимаемой полноты явлений, окружающих человека, ведет свое происхождение вовсе не от материализма, а от средневековой схоластики.

Термин «конкретное» в его первоначальном латинском значении означает попросту нечто сложное, составленное, сращенное, смешанное. Сделавшись термином философским, войдя в обиход философского языка, он, естественно, приобрёл (уже на закате античного мира) и довольно определенное теоретическое содержание, зависящее каждый раз от той системы взглядов, которую с его помощью стали выражать. Характерное для христианской схоластики презрение к чувственно данному миру отразилось на судьбе термина таким образом, что им стали обозначать «смертные», «тленные» – составленные, а потому и обреченные на рассыпание единичные вещи, имевшие в глазах схоластической философии весьма ничтожную ценность.

«Конкретному», то есть чувственно воспринимаемому миру единичных вещей, миру смертному, тленному и презренному, схоластика противопоставила мир нетленных, бессмертных, умопостигаемых, «вечных» сущностей, царство рафинированного умозрения. Отсюда как раз и происходит то антикварное почтение к «абстрактному», над которым впоследствии так едко издевался Гегель.

Молодая, полная сил наука, начавшая вместе с материалистической философией разрушать устой средневекового мировоззрения и пользовавшаяся на первых порах терминологией врага, придала и терминам «абстрактное» и «конкретное» свой, прямо противоположный по своему теоретическому содержанию смысл.

«Конкретным» она, как и схоластика, называла по-прежнему те же единичные вещи и явления. То есть смысл термина остался один и тот же, но содержание понятия оказалось прямо противоположным.

Многообразный, чувственно воспринимаемый человеком мир единичных вещей и явлений стал теперь в глазах человека той единственно достойной уважения и изучения реальностью, по сравнению с которой мир теоретических формул оказывался лишь бледной тенью, обедненным выражением, слабым схематическим подобием, очень несовершенным, сухим и тощим – «абстрактным»...

Да он и в самом деле был в то время именно таким. Наука делала лишь первые шаги, и накопленный багаж ее был несравнимо мал по сравнению с тем, что предстояло ей сделать. Безбрежный океан природных явлений и воодушевлял философию своим величием, и одновременно оказывался подавляющим масштабом для добытых знаний.

«Конкретное» все теснее связывалось и в представлении людей и в философской терминологии с образом бесконечного разнообразия явлений окружающего мира, того мира, который человек видит, слышит, осязает, обоняет, воспринимает всеми чувствами, данными ему опять той же природой.

Но специальный анализ хода и результатов познания очень скоро обнаружил, что дело выглядит далеко не так просто, как это может показаться на первый взгляд. Всё более обострявшаяся борьба материализма и идеализма, эмпиризма и рационализма вскрыла целые комплексы, узлы и гнезда проблем, связанных с процессом отражения окружающего мира, мира «конкретных» вещей в сознании человека, вынужденного сводить итоги познавательных усилий в «абстрактные» теоретические формулы.

И чем обширнее становилась область уже завоеванная знанием, духовно усвоенная человеком, тем более возрастала роль уже накопленного знания для дальнейшего продвижения вперед, тем острее и острее становилась потребность уяснить взаимоотношение между миром вещей и миром идей, взаимоотношение, с каждым днем все усложнявшееся, с каждым новым успехом знания становившиеся все непонятнее.

Всё более и более четко определявшаяся тенденция эмпиризма в философии, хотя и не совпадающая до конца с материализмом, но очень тесно с ним связанная, стала обнаруживать свою крайнюю недостаточность. Все исторически неизбежные ограниченности эмпиризма как гносеологической установки, как принципиальной позиции в философии отразились, естественно, и на толковании проблемы отношения абстрактного и конкретного.

Согласно последовательно и систематически проведённому через всё понимание эмпиризму человек посредством своих органов чувств воспринимает вещи именно такими, каковы они «на самом деле».

Но уже сама реальная практика науки – не говоря уже о гносеологических возражениях, основывавшихся на тщательном анализе познавательных способностей человека – свидетельствовала о другом.

Материализм – если он хотел быть теорией, соответствовавшей реальной практике познания – не мог не быть механическим материализмом. *А это означало в итоге, что значение объективного качества явлений окружающего мира он вынужден был признавать только за протяженностью, только за пространственно-временными характеристиками чувственно воспринимаемых вещей и явлений.*

Объективная реальность в представлении и Декарта, и Гоббса – это реальность геометрическая. Всё, что не может быть сведено к геометрическим отношениям, последовательно мыслящий механистический материалист вынужден истолковывать как продукт деятельности органов чувств, не имеющий ничего общего с самими вещами, – то есть как чисто субъективную иллюзию.

Между миром вещей и миром научного знания тем самым разглядели промежуточное звено – чувственность, которая, если и не абсолютно искажает вещи, то, во всяком случае, показывает их не совсем такими, каковы они есть «на самом деле». Чувственно данный образ вещи – чувственно-конкретный ее образ – предстал с этой точки зрения как весьма сильно субъективно окрашенная копия с бесцветного геометрического оригинала. Задача мышления стала в связи с этим

определяться уже по-иному – для того, чтобы добыть чисто объективное знание, нужно смыть с чувственно данного образа вещи все лишние, привнесенные органами чувств краски.

Обеднение чувственно данного образа вещи, абстрактное извлечение из него только геометрической формы уже оказывалось не уходом, не отлетом от истинной действительности, а, наоборот, первым приближением к ней.

Вся конкретная полнота вещи оказалась лишь субъективной иллюзией, а мир вещей стал абстрактно-геометрическим.

Абстрактное знание заключенное в сухих математических формулах и законах опять начинает расцениваться – хотя и с прямо противоположных позиций, – как более истинное, нежели «конкретное», непосредственно воспринимаемая органами чувств картина. Любая единичная вещь начинает пониматься как более или менее случайное сочетание одних и тех же во всех случаях элементов, частичек, атомов.

«Конкретное» опять утратило всякую цену в глазах науки и философии, отражавшей успехи научного познания. Иными словами, философия эмпиризма (поскольку она не отказывалась от материалистического принципа) неизбежно, волей-неволей, пришла к выводу, прямо противоположному ее исходному убеждению.

Последовательный эмпиризм исходит из того, что вне человека с его органами чувств и с его мышлением находятся конкретные вещи и явления, а «абстрактное» есть продукт человеческой головы, нечто, находящееся только в мышлении.

Но ведь подлинный смысл его позиции оказывался в итоге как раз обратным: вне человека существуют только абстрактно-геометрические частицы, сочетающиеся по абстрактно-математическим законам, а «конкретное» имеет место лишь в субъекте, лишь в его органах чувств, лишь в его сознании...

Путь науки и рисуется с этой точки зрения как путь, ведущий от конкретного (как неистинного, как субъективного) – к абстрактному. Мышление смывает, стирает с «конкретного» образа вещи все лишние, все привнесенные чувственностью краски и тем самым добывает истинное знание, соответствующее объекту.

В связи с этим находится и представление об анализе, об индукции как об основной форме деятельности разума. От частного – к общему, – так идет, с точки зрения эмпирика, познание явлений. Акт выработки понятия начинает рассматриваться крайне односторонне – как акт отвлечения «общего» от множества единичных случаев, как отыскание общего правила, которому подчиняются разнообразные явления.

И совсем не случаен тот факт, что эмпиризм и сенсуализм в теории познания всегда обнаруживают более или менее явственную тенденцию к номинализму. Любое понятие (кроме математических) по существу приравнивается к общему термину, выражающему или сходство или чувственно воспринимаемое отношение между вещами. Критерием истинности понятия тем самым оказывается его прямое соответствие чувственно воспринимаемому образу вещи.

И – поскольку эмпирик остается на позициях материализма, и, следовательно, полагает, что истинное знание о природе выражается только на языке чисел, – он все остальные понятия истолковывает только как общие термины, служащие человеку для упорядочения «опыта», для удобства запоминания, для общения с другим человеком и т.д. и т.п.

Понятие как структурная единица, как «клеточка» мышления тем самым и приравнивается к выражению чувственно воспринимаемого сходства между единичными вещами в слове, в речи, в языке, а исследование процесса образования понятия, как правило, сводится к анализу процесса образования абстрактных имен. В этом смысле очень характерны исследования Локка, родоначальника гносеологии одностороннего эмпиризма.

При этом неизбежно все логические категории растворяются в психологических и даже в грамматических. Для Гельвеция, характернейшего представителя материалистического сенсуализма, «метод абстракции» прямо определяется как способ, как способность «запоминания

наибольшего количества вещей»; тот же Гельвеций видит в неправильном употреблении имен одну из самых фундаментальных причин заблуждения.

Нельзя не упомянуть, что идеалистический вариант локковского эмпиризма, классическую форму которому придал Беркли, превращает все без исключения категории и понятия в «слова», за которыми нелепо искать какого-либо реального смысла. То же самое делает и Юм в своих атаках на такие категории, как причинность, необходимость и пр. Все они превращаются лишь в обозначения «общего» в идеалистически трактуемом «опыте». Так что субъективный идеализм Беркли и скептицизм Юма – это законное дитя эмпиризма, его слабости, систематизированные и принявшие самостоятельный образ.

Чрезвычайно характерно, что ни один из представителей эмпиризма и сенсуализма XVII-XVIII вв. не внес ничего сколько-нибудь существенного в разработку собственно логических проблем – в исследование закономерностей рациональной, логической обработки чувственных, эмпирических данных. Поскольку материалист-метафизик касается этой сферы, все его старания, как правило, ограничиваются лишь тем или иным (чаще всего психологическим) обоснованием справедливости, применимости или негодности старинных логических форм, вскрытых еще трудами Аристотеля.

Это и неудивительно. С точки зрения номиналистической трактовки проблемы понятия и невозможно всерьез поставить вопрос о специфических законах и формах логического процесса, процесса логической обработки опытных данных, потому что его точка зрения не даёт даже возможности четко отличить логический процесс от простого пересказывания эмпирических данных в речи, в формах языка, в словах и терминах.

Ограниченность изложенной позиции выявилась уже простым сравнением ее с тем, что и как делало в процессе научного познания современное ей естествознание, реальное мышление, направленное на обработку чувственных эмпирических данных. Уже сам Локк приходит к вполне справедливому выводу, что целый ряд важнейших понятий не может быть оправдан путем показа их соответствия тому общему, которое можно усмотреть в чувственно созерцаемых вещах, не может быть показан как отражение чувственно воспринимаемого сходства множества единичных вещей. Обосновать категорию «субстанции» с точки зрения материалистического сенсуализма и эмпиризма ему уже никак не удаётся.

Но дело, конечно, заключалось не только в категории «субстанции», а в том, что логические представления, развитые школой Локка, соответствовали лишь психологической поверхности реального логического процесса. Вряд ли удалось бы Локку философски обосновать и оправдать правоту Коперника против Птолемея. Последний со своей системой гораздо ближе соответствовал тому, что человек ежедневно и еженощно созерцает в виде «общего в опыте». Принципиально невозможно оправдать хотя бы один из законов Ньютона тем, что он правильно отражает общее в чувственно созерцаемых фактах. Эмпирия свидетельствует как раз об обратном.

Всё дело заключалось в том, что позиция метафизического материализма не позволяла разглядеть подлинной реальности логического процесса как реальности общественно-исторической. Отдельный мыслящий и обобщающий чувственные факты индивид неведомо для него включен в самый сложный процесс развития знания, обладающего законами, которые как раз и составляют Логику человеческой мыслительной способности. Но эта подлинная реальность логического процесса остаётся вне сферы внимания материалиста-метафизика.

Поэтому операция отвлечения общего, сходного, одинакового в чувственно созерцаемых фактах на самом деле совершается в русле самого сложнейшего процесса, процесса общественно-исторического развития научного знания. Но в глубины этого процесса ни один материалист-сенсуалист не заглядывал. Оставалась для него неведомой и действительная основа развития познания – процесс чувственно-практического овладения общественным человеком объективной реальностью...

3. Термин «конкретное» и его историческая судьба (рационализм)

Естественно, что слабости сенсуалистической гносеологии уже в XVII-XVIII вв. подвергались резкой и сокрушительной критике представителями рационализма.

Рационалисты всегда справедливо подчёркивали тот факт, что мышление человека как высшая познавательная способность никоим образом не сводится к простой абстракции от эмпирических данных, к простому выражению чувственно созерцаемого общего в сознании, выраженного и закреплённого для удобства запоминания в словах, терминах и предложениях.

Наиболее умные противники метафизического материализма в гносеологии (например, Лейбниц), соглашаясь с тем, что мышлению свойственно воспарять от чувственно данного многообразия единичных вещей к его абстрактному, обесцвеченному, обобщённому выражению, показывали вместе с тем, что эта черта еще ровно ничего не объясняет в тайне мышления, в тайне способности логически рассуждать, логически обрабатывать данные чувственного опыта.

«Выводы, делаемые животными, в точности такие же, как выводы чистых эмпириков, уверяющих, будто то, что произошло несколько раз, произойдет снова в случае, представляющем сходные, – как им кажется, – обстоятельства, хотя они и не могут судить, имеются ли налицо те же самые условия. Благодаря этому люди так легко ловят животных, а эмпирики так легко впадают в ошибки»¹.

Борьба философских направлений и школ Нового времени всё чётче выявляла то обстоятельство, что понятие – как основная элементарная форма мышления – не может быть определено как зафиксированное в слове, термине, названии отражение чувственно воспринимаемого сходства, тождества единичных вещей, и что способность оперировать понятиями предполагает более глубокое представление о природе понятия.

Решение вопроса об отношении абстрактного и конкретного, развитое на основе метафизического понимания отношения мышления к действительности, неизбежно отражало в себе соответственно недиалектическое представление об отношении общего и единичного. Более того, эти проблемы по существу сливались в одну. Под «конкретным» более или менее безотчётно по-прежнему – как и во времена схоластики – понималось именно единичное, индивидуальное, чувственно воспринимаемая вещь, явление, событие, факт. Категории же общего и абстрактного при этом естественно становились синонимами. «Конкретное» и «абстрактное» тем самым метафизически распределялись между двумя различными мирами. Чувственно воспринимаемые единичные вещи, явления, факты составляют, согласно этому представлению, мир «конкретного», а идеальный мир, мир мышления, оказывается сотканным из «абстракций». Категория «конкретного» кажется уже совершенно неприменимой к знанию, заключённому в мышлении. *«Конкретным» объявляется лишь такое знание, лишь такое «понятие», для которого можно отыскать непосредственный аналог в чувственной достоверности.* Поэтому путь осмысления чувственно данных фактов, процесс логической обработки чувственно данной реальности, и определяется с этой точки зрения как движение от конкретного к абстрактному. Абстрактно-общее в итоге предстаёт как цель деятельности мышления, направленного на отыскание истины, а логика, как общая теория мышления, неизбежно сводится к совокупности формальных правил оперирования с абстрактными терминами и приобретает тот вид, который Кант с известным основанием посчитал окончательным и не подлежащим дальнейшему усовершенствованию.

Рационалистическая критика позиций эмпиризма и номинализма в логике всегда отправлялась от того действительного факта, что процесс осмысливания чувственных данных никак не сводится к простому сокращённому повторению того общего, что можно подметить в фактах, открытых эмпирическому созерцанию. Против этого восставала сама практика научного познания.

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме. Москва – Ленинград, 1936.

Позиция последовательного эмпиризма не давала никакой возможности объяснить и обосновать хотя бы тот исходный тезис, на основе которого строилось всё здание тогдашней науки, – тезис о том, что лишь математически выражаемые формы бытия вещей суть единственно объективные их формы. Этого положения методы эмпиризма доказать, конечно, были не в состоянии. Абсолютно необъяснимой оказывалась и способность человека критически относиться к показаниям органов чувств, к данным созерцания. Если мышление понимается лишь как пассивный сколок с чувственных данных, как их сокращённое и обобщённое выражение, то эта способность и в самом деле оказывается таинственной и необъяснимой.

Такие категории, как «субстанция», «атрибут», «причина» и т.п. принципиально не могли быть объяснены в качестве простых отвлечений от чувственно созерцаемых фактов, в качестве простых эмпирических абстракций, в качестве «наиболее общих» понятий.

Отсюда и вытекало стремление рационалистов отыскать принципиально иной источник образования понятий разума, нежели созерцание фактов, абстрактно-общих черт этих фактов.

И поскольку рационалисты – как и их противники из лагеря эмпиризма – не видели той действительной основы, на которой реально возникло и развилось мышление, его категории и законы, принципы логической деятельности, – общественной практики, – постольку рационального решения проблемы не смог нащупать и рационализм. Основные категории и принципы логической деятельности, действительно несводимые к выражению общего в чувственно данных фактах, приписывались в системах рационалистической философии изначальной, вечной и несотворимой природе разума. Лучшего решения не смог, как известно, найти даже такой убежденный материалист с сильнейшим стремлением к диалектике, как Бенедикт Спиноза.

Эмпиризм и рационализм с разных сторон подходили к одной и той же трудности, взаимная критика и борьба между ними всё чётче выявляла эту трудность, все настойчивее побуждая философскую мысль к поискам, пока, наконец, не стало ясно, что основной преградой, препятствующей открытию тайны мышления, является метафизический способ мышления.

Решающий поворот к правильной постановке вопроса поэтому и совершился через критику тех общих методологических устоев, которые и рационализм и эмпиризм одинаково и безотчетно принимали не задумываясь, через выяснение того обстоятельства, что само поле сражения между ними узко и ограничено.

Узловой пункт развития философии, пункт, в котором началась самокритика метафизического, мышления, самокритика, подготовившая почву для возникновения нового, более высокого способа мышления – диалектики, обозначает имя Канта.

4. Муки рождения диалектики. Кант

Всемирно-исторической заслугой немецкой классической философии, ее непреходящим рациональным зерном, является именно детальная и основательная критика ограниченностей метафизического метода мышления. В ней впервые – правда, сквозь мистифицирующую призму идеализма – философия разглядела связь явлений познания с активно-практической деятельностью общественного человека. Величайшей заслугой родоначальника немецкой классической философии – Канта – было его стремление и умение подытожить основные принципиальные разногласия предшествующего философского развития, придать им антиномическую остроту выражения, проанализировать и выявить молчаливо и безотчетно принимаемые метафизическим мышлением предпосылки. Правда, на сами эти предпосылки Кант не покушается: более того, он увековечивает их как прирожденные свойства разума. Но – выставив их перед сознанием в обнаженном виде, Кант – хотел он того или не хотел – объективно поставил вопрос об их преодолении.

Принципы рационализма и эмпиризма, непримиримо противостоявшие ранее друг другу в виде борющихся систем, благодаря Канту превратились в антиномии внутри одной, внутри его системы. Резкий метафизический разрыв теоретического и практического разума, опытных и априорных суждений, анализа и синтеза, общего и единичного, целого и части – весь комплекс противоречий, к которым неизбежно приходит метафизическое мышление, Кант выставил перед философией как решающую проблему.

Философия Канта и сыграла в истории философии свою роль, прежде всего, как трезвая и беспощадная исповедь метафизического метода мышления перед самим собой, перед своими собственными фундаментальными принципами, до тех пор принимавшимися безотчётно и некритически. Для правильной постановки вопроса об отношении абстрактного и конкретного кантовская критика подготавливала почву прежде всего своим анализом антиномий, заключённых в категории общего и индивидуального, части и целого, простого и сложного, и других категориях, непосредственно связанных с проблемой абстрактного и конкретного, а также своим разделением суждений на опытные и априорные, на аналитические и синтетические.

Ядро проблемы способности мыслить Кант, как известно, усмотрел в тайне априорных синтетических суждений, суждений, содержащих в себе нечто большее, чем просто выражение «общего» в созерцаемых явлениях, а именно – гарантию всеобщности и необходимости. Тем самым Кант отставил в сторону – как не представляющий ничего трудного и загадочного – вопрос о способности активно подмечать общее в эмпирических фактах и фиксировать его в форме абстрактного термина. Этим Кант высказывает лишь ту простую истину, что придать чувственно данному явлению абстрактное выражение – еще не значит познать его. Тут пока нет еще ничего нового по сравнению с аргументами Лейбница против эмпирической теории понятия, образец которых мы приводили выше.

Канта интересует другое: на какие основания опирается мышление, когда оно на основании ограниченного (конечного) круга чувственно данных фактов делает обобщение, претендующее на всеобщее и необходимое значение, «бесконечное» обобщение? То есть: если согласиться с гносеологией Локка-Гельвеция, согласно которой понятие вырабатывается в качестве абстракции от единичных случаев, данных созерцанию, то встаёт следующий вопрос – где гарантия на тот счет, что с любым обобщением не может вдруг случиться такой неприятности, какая произошла с суждением «все лебеди белы»? Где гарантия всеобщности и необходимости суждения «все тела природы протяженны»? Итак, даже в том случае, если обобщение может быть истолковано как абстракция от образов созерцания, как общее в этих образах, то главная теоретико-познавательная проблема еще впереди. Она заключается в анализе оснований, согласно которым можно отделить чисто случайное «общее» от такого общего, которое представляет интерес для науки, от общего необходимо принадлежащего вещам, данным в созерцании. Но на этот счет созерцание как таковое не может дать ответа. Всегда остается возможность, что в тысяче первом случае свойство, постоянно наблюдавшееся ранее, вдруг окажется отсутствующим...

Еще острее проблема выступает при анализе таких обобщений, которые уже невозможно оправдать как непосредственное выражение общего между вещами и явлениями, данными в созерцании, обобщений, в которых содержится знание, прямо противоречащее общему в образах созерцания. Положение физики Галилея – Ньютона, согласно которому тело, к которому приложена постоянная сила, движется с ускорением, в эмпирическом опыте, в фактах, открытых эмпирическому созерцанию, не оправдывается. Общему в опыте гораздо больше соответствует аристотелевское мнение о постоянстве скорости такого тела. Закон Ньютона оказывается истинным лишь при отвлечении от ряда условий, которых «на самом деле», эмпирически, отключить нельзя. *Кант вплотную подходит к выводу, что подлинная задача логического анализа теоретических обобщений, подлинная задача Логики как науки заключается в выявлении категориальных оснований как высших оснований теоретического обобщения, теоретической абстракции, чем [Кант] и подготовил почву для гегелевской логики.* Но категории Логики – такие

категории, как сущность, явление, общее, индивидуальное, целое, часть и т.д., – в максимальной мере обнаруживают трудность, совершенно непреодолимую для метафизического мышления: они уже никак не могут быть объяснены и оправданы как простое выражение «общего» в чувственно созерцаемых явлениях. В этом убедился уже Локк в своих попытках проанализировать категорию «субстанции».

Подлинным основанием этих категорий – что показали впервые Маркс и Энгельс – является не созерцание, а чувственно-практическая деятельность общественного человека, целесообразная деятельность, активно изменяющая внешний мир. И критика Канта, расшатавшая «точку зрения созерцания», поставила вопрос о связи теоретической деятельности субъекта с деятельностью целенаправленного изменения чувственно данного мира явлений. И в этом свете совершенно по-новому предстала перед философией проблема познания в целом, и проблема связи абстрактного и конкретного в частности.

5. Проблема конкретного в идеалистической диалектике Гегеля

Гегель, завершивший дело Канта, Фихте и Шеллинга, самой логикой вещей был подведен к необходимости диалектически поставить вопрос о соотношении теоретической абстракции с чувственно данной реальностью. Сама чувственно данная человеку реальность впервые была осознана им с исторической точки зрения как продукт истории, как продукт деятельности самого человека. Но этот анализ сразу же вскрыл дополнительные трудности, решение которым сам Гегель дал по существу идеалистическое.

Проанализируем его позицию. Рассматривая абстрагирующую деятельность субъекта, Гегель сразу же отмечает ее зависимость от активного, от практического отношения человека к миру вещей, событий, явлений, фактов. В этом отношении чрезвычайно показательна его малоизвестная у нас работа «*Wer denkt abstrakt?*» («Кто мыслит абстрактно?»). Написанная в стиле газетного фельетона и явно имитирующая способ изложения философских вопросов французскими материалистами, эта статья остроумно и популярно излагает фундаментальные идеи гегелевской «Феноменологии духа».

Гегель, прежде всего, снисходительно вышучивает то антикварное почтение к «абстрактному», которое основывается на представлении о научном мышлении как о некоей таинственной области, вход в которую доступен лишь посвященным и недоступен «обыкновенному» человеку, живущему в мире «конкретных вещей».

«Мыслить? Абстрактно? – Спасайся кто может!» – пародирует Гегель реакцию читателя, воспитанного в духе таких взглядов, на приглашение поразмыслить над проблемой абстрактного и конкретного.

На ряде забавных притч-анекдотов Гегель иллюстрирует свою мысль: нет ничего легче, чем мыслить абстрактно. Абстрактно мыслит каждый, на каждом шагу, и тем абстрактнее, чем менее образованно, развито его духовное Я, и, наоборот, вся трудность заключается в том, чтобы мыслить конкретно.

«Ведут на казнь убийцу, – рассказывает Гегель. – Для обычной публики он – убийца, и только. Дамы, может статься, отметят, что убийца – сильный и красивый мужчина. Публика найдет это замечание отвратительным – как? убийца красив? как можно мыслить столь превратно, назвать убийцу красивым? сами, должно быть, не лучше! – Это проявление нравственной испорченности, царящей в высших кругах, – прибавит, может быть, священник, привыкший заглядывать в глубину вещей и сердец. – Знарок людей, напротив, рассмотрит ход событий, сформировавший этого преступника, откроет в истории его жизни, в его воспитании влияние дурных отношений между отцом и матерью, обнаружит, что когда-то этот человек за более легкий проступок был наказан с чрезмерной суровостью, ожесточившей его против гражданского порядка, его первое

противодействие последнему, превратившей его в отщепенца, и в итоге сделавшей путь преступления единственным возможным для него способом самосохранения. Публика, – доведись ей услышать все это, – воскликнет, – он хочет оправдать убийцу!

Вспоминается же мне, как в дни моей молодости некий бургомистр жаловался на сочинителей, которые, дошли-де до того, что пытаются потрясать основы христианства и правопорядка; один из них даже защищает самоубийство. Ужасно, неслыханно ужасно! – Из дальнейших расспросов выяснилось, что он имеет в виду «Страдания молодого Вертера...»

«Это и называется мыслить абстрактно, – резюмирует Гегель, – не видеть в убийце ничего сверх того абстрактного, что он убийца, и гасить в этом простом качестве все остальные качества человеческого существа».

«Совсем иное – сентиментальное, изысканное высшее общество Лейпцига. Оно осыпало цветами и увивало венками колесо и привязанного к нему преступника. Это – опять-таки абстракция, хотя и противоположная. Христиане любят выкладывать крест розами, или, вернее, розы крестом, – сочетать розы и крест. Крест есть очень давно превращенная в святыню виселица, колесо. Теперь он утратил одностороннее значение орудия бесчестящей казни и совмещает в одном образе высшее страдание и глубочайшее унижение с радостнейшим блаженством и божественной честью. Крест же лейпцигцев, увитый фиалками и чайными розами, есть примиренчество в духе Коцебу, способ неопрятного лобызания сентиментальности с дрянью...»

«Эй, старая, ты торгуешь тухлыми яйцами, – сказала покупательница торговке. – Что? – возразила та, – мои яйца тухлые? Сама ты тухлая! Ты мне смеешь говорить такое про мой товар? Ты? У которой папашу вши заели, мамаша с французами шашни водила, а бабка померла в богадельне! Ишь, целую простыню на свой платок извела! Известно, небось, откуда у тебя все эти шляпки да тряпки! Не будь офицеров, такие как ты, не щеголяли бы в нарядах. Порядочные-то женщины больше за домом смотрят, а таким, как ты, самое место в каталажке! Заштопай лучше дырки на чулках! – Короче говоря, торговка ни единого зернышка доброго в ней не заметит. Она мыслит абстрактно, и подытоживает всё, начиная со шляпки покупательницы и кончая платками и простынями, вкупе с папашей и прочей родней – исключительно в свете того преступления, что та посмела назвать ее яйца тухлыми. В ее глазах все окрашивается в цвет этих тухлых яиц, тогда как те офицеры, о которых упоминает торговка (если они, конечно, имеют сюда какое-нибудь отношение – что весьма сомнительно), наверное, предпочли бы заметить совсем иные вещи...»

«У австрийцев положено бить солдата и солдат поэтому – каналья. Ибо тот, кто обладает лишь пассивным правом быть битым, и есть каналья. Рядовой в глазах офицера и имеет значение абстрактной отвлеченности некоторого должностящего быть битым субъектом, с которым господин в униформе и с темляком вынужден возиться, хотя это занятие хуже горькой редьки...»

В этом рассуждении Гегеля и в подборе иллюстраций к нему можно обнаружить все характерные черты его концепции – диалектики, основывающейся на объективно-идеалистическом понимании вопроса об отношении мышления к чувственно данной реальности, – концепции, развернутой в «Феноменологии духа». Нетрудно заметить, что Гегель, в отличие от своих предшественников, прекрасно видит и все время подчеркивает ту связь, которая существует между простейшей абстрагирующей деятельностью и практически целенаправленным отношением человека к миру окружающих его вещей и явлений. При этом абстрагирующий субъект у Гегеля – уже не отвлеченный гносеологический Робинзон, а человек, совершающий свою духовную деятельность внутри определенной системы отношений с другими людьми, как и в самом акте познания, в акте духовной обработки чувственно данных фактов, действующий как член общества.

Этот принципиально новый угол зрения на явления познания сразу открывал для философии горизонты и перспективы, неведомые предшественникам Гегеля, в том числе ближайшим – Канту, Фихте и Шеллингу. Плодотворнейшим образом сказался этот новый подход и на постановке проблемы отношения абстрактного к конкретному.

Гегель с самого начала (в теоретически-систематической форме в «Феноменологии духа», а в популярной – в приведенных выше рассуждениях) подходит к исследованию мышления как к исследованию особой формы духовной деятельности общественно-исторического субъекта, старается постигнуть его как исторически развивающуюся общественную реальность. Логика предстает с этой точки зрения как наука о формах и законах развития специфически человеческой способности мыслить. С этим тесно связано то обстоятельство, что мышление перестает казаться таинственно-эзотерическим занятием избранных, творческой силой гения, каким его представил Шеллинг, открыв тем самым традицию иррационализма в новейшей философии.

Наука, научное мышление, в системе Гегеля выступает как высшая ступень развития «обыденного» мышления, и неслучайно Гегель ищет ключи к важнейшим логическим проблемам в анализе обычных умственных операций, производимых всяким и каждым ежедневно и ежечасно. Он недаром очерчивает общие контуры своего понимания вопроса об отношении абстрактного к конкретному на материале мышления уличного зеваки, рыночной торговки, старухи из богадельни, армейского офицера и тому подобных персонажей. С анализа подобной же стадии развития способности логически мыслить начинается и «Феноменология духа».

Гегель (как мы уже отметили) резко подчеркивает то обстоятельство, что характер абстрагирующей деятельности человека всегда находится в зависимости от общества, от целой системы развитых обществом условий, внутри и посредством которых она, абстрагирующая деятельность, совершается. Именно общество – а не отвлеченный индивид, не абстрактное гносеологическое «Я» – вырабатывает и те формы, в которые отливается абстрагирующая деятельность индивида, и цель, в свете которой происходит абстрагирование общих образов; именно общество в целом представляет перед индивидом тот чувственно данный материал, который абстрагирующая деятельность обрабатывает; именно общественное развитие ставит индивида в определенное отношение к чувственно данному материалу; короче говоря, и абстрагирующий субъект и обрабатываемый им чувственный материал предстают с этой точки зрения в качестве продуктов развития совокупного общественно-исторического субъекта, абсолютного субъекта-субстанции, как в итоге называет его Гегель.

Формы становления этого абсолютного субъекта и есть по Гегелю предмет Логики как философской теории.

Уже та простейшая форма, в которую отливается неизбежно абстрагирующая деятельность индивида, – слова, языка, речь, – ставит для произвола индивидуального субъекта строгие границы, не зависящие от его произвола. При переводе чувственно данной конкретности в формы речи, в словесное бытие индивид определен со стороны общества. Однозначность взаимопонимания здесь выступает как субъективный критерий правильности абстрагирования.

Но на акт абстрагирования сильнейшее – и даже доминирующее – влияние оказывают высшие этажи духовного строя – моральные, правовые, религиозные и тому подобные общественные нормы, вплоть до логических. Последние чаще всего не осознаются абстрагирующим индивидом, а командуют им как бы исподтишка, за его спиной, а субъектом некритически принимаются за самоочевидные формы самого чувственно предлежащего материала. Общественная природа и реальность абстрагирующей деятельности – вот что было вскрыто Гегелем в идеалистической форме представления об «абсолютном субъекте-субстанции» всякого знания.

Фрагмент, пространно процитированный нами выше, раскрывает еще одну важнейшую и характернейшую черту гегелевского подхода к проблеме абстрактного и конкретного. Это – идеалистически абсолютизированное понимание того факта, что чувственно предлежащий человеку мир вещей и явлений есть не вечная, не исторически данная самой природой реальность, пассивно отражаемая столь же неисторически толкуемой чувственностью, а прежде всего – продукт чувственной деятельности самого же человека. При этом сама чувственно-практическая деятельность понимается Гегелем по существу идеалистически, как деятельность

опредмечивающая моральные, правовые, религиозные, художественные нормы, своекорыстные интересы или логически добытые истины.

В примерах, фигурирующих в фельетоне «Кто мыслит абстрактно?», персонажи мыслят и говорят о таких чувственно данных предметах, явлениях или событиях, которые очень легко истолковать как «отчужденные образы сознания». Отрубленная голова правонарушителя, крест христиан, темляк австрийского офицера и т.д. и т.п. – все это суть действительно продукты сознательной деятельности общественного человека, «опредметившей» в них определенные правовые, моральные, религиозные или нравственные нормы.

То есть – подлинным основанием абстракций, производимых персонажами анекдотов, оказываются именно общественно принятые нормы, традиционно принимаемые индивидуальным сознанием как нечто само по себе разумное и разумеющееся. И это потому, что они прежде всего овеществлены в самом чувственно данном предмете. Любой чувственно данный предмет в гегелевской феноменологии сознания истолковывается как продукт деятельности другого человека, или, точнее, как продукт деятельности всей совокупности других людей. Предметная чувственно данная реальность утрачивает тем самым свое самостоятельное значение и предстает в итоге только как предметное бытие человека для человека, как сознательно или бессознательно овеществленная цель человека.

В этой концепции – как и вообще у Гегеля – гениальное прозрение органически переплетено с ложно-идеалистической подосновой. И этой подосновой является прежде всего общее понимание деятельности человека как деятельности, с самого начала руководящейся чисто духовными мотивами. Об этом мы подробнее будем говорить ниже. Пока постараемся как можно тщательнее выявить рациональное зерно его постановки вопроса.

Поскольку предмет понимается как предметное бытие человека для человека, как выраженная в вещи духовная индивидуальность другого человека, постольку и бытие человека для человека истолковывается как предметное бытие. Дух сообщается духу только через вещи, через чувственное бытие. Непосредственное общение индивидуальных духов – грубые представления о магнетизме, спиритизм и т.п. – Гегель, если и не отвергает с порога, то, во всяком случае, не придает им серьезного значения для теоретического понимания вопроса.

Но далее как раз и начинается специфический идеализм гегелевской «Феноменологии духа». *Первую и исторически и логически форму «опредмечивания» человека, превращения духовного Я в предметное, чувственно воспринимаемое бытие для другого человека, а тем самым и для себя самого, – первый акт превращения человека в человека, Гегель усматривает в пробуждении способности давать имена, названия.*

Пробуждение этой способности в его концепции предшествует любой другой форме превращения идеального бытия субъекта в чувственно-предметное бытие, воспринимаемое другим человеком.

Чувственно-практическая же деятельность, изменяющая формы, данные природой, – общественный труд в Марксовом понимании этого понятия – в системе Гегеля выступает как следствие, как производное от способности давать чувственно данным образом имена. Реальная картина тем самым и перевертывается. Дух оказывается способным конструировать царство абстрактных имен до того, и независимо от того, что человек чувственно-практически овладевает не зависимым от него и вне его находящимся предметным миром, занимается общественным трудом.

Сам чувственно-материальный труд предстает как реализация духовных стремлений субъекта, вместо того, чтобы быть основой и источником этих стремлений, каковым он является на самом деле, и что вскрыл впервые лишь Маркс в своей критике гегелевской «Феноменологии духа».

Итак, язык, речь, способность давать вещам имена и сообщать другому Я свои чувственные впечатления в системе философии духа у Гегеля предшествует любой другой форме деятельности

общественного человека. Эта идеалистическая исходная точка дедукции человеческих способностей тесно связана с идеализмом всей гегелевской системы.

Способность абстрагировать «общее» в чувственно созерцаемых вещах и фиксировать его в форме общепонятного наименования оказывается первой формой бытия духа как духа. Беспредельная повторяемость какого-то образа в поле чувственности и у Гегеля оказывается первоначально единственной основой становления духа, первоначально выступающего как «царство имен»².

Почему неоднократное повторение одинаковых чувственных впечатлений вызывает в человеческом интеллекте процесс образования царства имен, общих образов, зафиксированных соответствующими словами, – этого Гегель сколько-нибудь рационально объяснить не в состоянии. В этом пункте его решение носит по существу чисто словесный характер: потому, де, что такова природа духа как «высшей потенции» мироздания...

Критика гегелевской феноменологии сознания, проведенная Марксом на заре становления диалектико-материалистической философии, неизменно направляется на этот решающий пункт его системы – на извращенное идеалистическое понимание вопроса об отношении всех форм духовной деятельности человека – к деятельности чувственно-практической, к процессу реального производства материальной жизни общества.

Совершающееся в процессе общественного труда изменение предметных форм, реальное (а не идеальное) чувственно-практическое очеловечивание природы выступает как действительная основа и источник всех без исключения человеческих способностей, в том числе и способности логически мыслить. Именно в процессе материального труда, руководящегося самыми «грубыми» материальными потребностями, и возникает, согласно Марксу-Энгельсу, элементарная форма теоретической деятельности – способность сосредоточивать внимание на повторяющихся явлениях, важных с точки зрения человека, отличать их от всех других и фиксировать эти повторяющиеся явления в виде устойчивых и общепонятных наименований.

Этим и был совершен решающий шаг на пути конструктивного преодоления гегелевской концепции возникновения и развития духа со всеми его способностями.

Маркс и Энгельс уже в своих ранних произведениях тщательно проанализировали проблему возникновения сознания («духа»), и противопоставление их понимания, сложившегося уже к 1845 году, гегелевской концепции дает возможность довольно четко очертить материалистический вариант диалектики возникновения и развития сознания, той проблематики, которая рассматривалась Гегелем в «Феноменологии» и в «Философии духа».

6. Слово и абстракция как форма сознания

«Феноменология духа», как известно, начинается с анализа «непосредственного знания», «чувственной достоверности». Гегель тщательно показывает диалектическое противоречие простейшего акта познания, простого перевода образа созерцания в словесное выражение, в словесное бытие, в высказывание. Слово, речь, язык, высказывание – это действительно первая общественная форма, в которую отливается индивидуальное восприятие, первая общественная форма духовного усвоения мира человеком.

Здесь сразу же сказывается, что богатство индивидуально воспринимаемого образа находится в обратном отношении к реальному общественному значению слова. Слова «это» и «здесь», непосредственно выражающие (точнее – обозначающие) неповторимую конкретную вещь, явления, оказываются с точки зрения их реального общественного содержания настолько пустыми,

² См.: *Hegel G.W.F. Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistesphilosophie). Bd. XIX. Leipzig, Meiner, 1932.*
[См.: *Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет, 2 т. Москва, 1970, т. 2, с. 292*]

настолько незаполненными определенным содержанием, что под них можно подвести абсолютно любую чувственно данную вещь.

Гегель констатирует здесь вполне реальное противоречие простейшего познавательного акта, совершаемого общественным индивидом. Индивидуальное сознание, сознание единичного человека, интересует Гегеля лишь постольку и ровно постольку, поскольку через его познавательную деятельность реализуется процесс общественного духовного усвоения мира. Наименование, слово, высказывание – действительно представляют собой первый фильтр, сквозь который процеживается индивидуально неповторимое содержание восприятия в превращении в общественно-осознанное содержание. Все то в моем индивидуальном восприятии, что не поддается выражению в слове, остается моим сугубо личным достоянием, и не входит в сокровищницу общественного сознания. Иначе говоря, оно остается вне сферы процесса общественного сознания, познания, не обретает никакого отношения к нему.

Но одновременно все то, что Я не могу выразить в форме речи, высказать в форме, понятной другому, Я и сам не осознаю в качестве общественного индивида, в качестве человека. Все это не входит и в содержание моего Я как общественного Я.

Этот момент гегелевского анализа Маркс и Энгельс расценили как глубоко рациональный. «Сознание... с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди». Сознание, не выражающееся в речи, и не есть сознание. Первой общественной реальностью сознания является именно язык, речь. «...Язык *есть* практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого (курсив мой – Э.И.), действительное сознание...»³

«Осознать» и выразить для себя самого, а, следовательно, и для других, в общественно-развитых формах, в формах общественного сознания – это и с точки зрения Маркса и Энгельса одно и то же.

(Мы не касаемся здесь вопроса о том, что слова языка не есть единственная первичная форма общественного сознания, что общественно сознавать человек может и в формах эстетического отражения, например. Язык слов важен для нашей темы именно потому, что именно он является предпосылкой логического, теоретического мышления и одновременно элементарной формой, в которой совершается процесс теоретического освоения действительности.)

Итак, Гегель исходит в «Феноменологии духа» из того реального факта, который полностью оценен и основоположниками диалектического материализма, – из того факта, что речь, язык есть первая реальность общественного сознания, и что общественно осознать – суметь выразить (хотя бы «про себя») созерцаемый факт в речи.

Перевести образ чувственно созерцаемой или чувственно представляемой вещи, явления, факта, события в форму речи, в форму высказывания – это и значит довести до своего собственного сознания этот факт, это явление, это событие, эту вещь. Неважно, конечно, произношу ли я вслух или «про себя» соответствующие слова. Важно то, что я в образе созерцания и представления активно выявляю, выделяю, отвлекаю те его черты, которые принципиально поддаются передаче с помощью слов, наименований, и могут быть в случае нужды высказаны другому. Язык, словарный запас, прежде всего, есть та форма, в которой и посредством которой человек получает возможность отражать мир в качестве общественного человека, общественно осознавать его, отражать мир вещей и явлений с точки зрения общественного человека, а не с точки зрения биологически-антропологической.

Усваивая способность говорить и понимать речь, усваивая слова родного языка и формы обращения с ними, индивид в самом акте отражения начинает вести себя как общественно определенный индивид. Более того, он начинает вести себя так и в акте непосредственно чувственного познания. Он научается в самом акте созерцания, в самом акте выработки чувственного представления улавливать в воспринимаемом его органами чувств объекте прежде

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 3, с. 29.

всего те его черты, стороны, качества, отношения и т.д., которые уже получили свое общепринятое обозначение, научается концентрировать свое внимание прежде всего на тех сторонах окружающей его действительности, осознание которых важно и интересно – так как необходимо – с точки зрения того общественно производящего свою жизнь коллектива, к которому индивид принадлежит.

В этом и заключена тайна феномена сознания как специфически человеческой – общественной – способности. Индивид, приобщаясь через язык к общественной реальности сознания, в самом акте отражения как бы раздваивается. С одной стороны, он имеет перед собой чувственно данный ему мир вещей, а с другой – систему форм общественного выражения этого чувственно данного мира, общественно осознанный мир, духовно усвоенный мир.

Задача человеческого осознания мира тем самым приобретает сложный, неведомый животному, характер. Сфера общественного сознания, идеальный мир, противостоит индивиду как особая реальность, с которой он должен считаться как с чем-то вполне независимым от его произвола и капризов. Слова, из которых соткан этот идеальный мир, имеют значение, совершенно от его произвола не зависимое. Чтобы осознать явление, индивид вынужден целенаправленно подобрать в арсенале словарного запаса строго соответствующие слова, чтобы с их помощью довести до своего собственного общественно значимого сознания чувственно предлежащую реальность.

Но выразить чувственно данное явление в речи – это значит, хочет того или не хочет индивид, сознает он то или нет – произвести абстракцию, придать явлению абстрактное выражение.

Абстрактно поэтому вообще всякое сознание. Осознать, довести до сознания чувственно данный факт – это значит волей-неволей произвести абстракцию. Сознание абстрактно уже потому, что оно органически сращено с речью, словом. А слово способно выражать только «общее», только повторяющееся. Для единожды случившегося, для абсолютно неповторимого индивид попросту не найдет в арсенале словарного запаса соответствующего наименования. Если он его придумает сам – его никто не поймет.

7. Механизм сознания и абстракция

Сознательное отношение субъекта к окружающему его миру – в отличие от условно-рефлекторной, бессознательной формы его отражения мозгом животного – можно образно представить наподобие того, что и как делает художник-портретист.

Живописец, как известно, ставит перед собой и модель, и холст на подрамнике, а затем начинает целенаправленно приводить изображение на холсте – к сходству, к соответствию с моделью. Портрет или пейзаж, возникающий на холсте, есть отражение, образ модели. Но это отражение – как и сама модель – находится вне художника, как предмет и продукт его деятельности. Сам он – как субъект деятельности – сравнивает изображение с моделью со стороны, с третьей позиции. *И предмет изображения, и изображение предмета противостоят ему как два вне его находящиеся предмета, сравнимые между собой.*

Механизм человеческого сознания целиком подобен этому отношению. И это – не аналогия: художественное отражение есть одна из форм сознательного отражения, его характерный вид.

В форме речи человек точно также противопоставляет самому себе свое собственное сознание, переводит на экран общественного сознания индивидуально воспринятые им впечатления. Выраженные в речи индивидуальные впечатления приобретают такую форму, в какой они становятся сравнимы с предметом. На этой основе и становится возможной неведомая животному способность критического отношения к собственным впечатлениям.

У животного этого нет – оно безотчетно сливается с образом вещи, явления, события, отпечатлевшимся в его мозгу, в его отражательном аппарате, в системе условных рефлексов.

Посмотреть на самого себя со стороны – приобрести самосознание – животное поэтому и не может. У него нет средства, с помощью которого оно могло бы взглянуть на самого себя со стороны, с точки зрения более высокой, нежели индивидуальная.

Человек же отличает себя от впечатления, которое произвел на него предмет, факт, событие, – противопоставляет это впечатление самому себе, ставит его перед собой, и проверяет – а соответствует ли оно предмету на самом деле?

Это и значит, что человек создает представление о вещи. На многих языках «представление» означает нечто, поставленное перед собой, представленное.

Сознавая вещь (событие, факт, вообще всякую вне субъекта находящуюся реальность), человек вырабатывает представление о ней, и этот акт, акт выработки сознательного представления, заключает в себе всю тайну сознания.

Недаром вся философия Фихте и Шеллинга отправлялась от проблемы представления, как от самой загадочной и необъяснимой с точки зрения созерцательно-метафизической теории отражения вещи.

Нетрудно понять, указывали и Фихте, и Шеллинг, что предмет может отпечатлеть свой образ в другом предмете, в частности – в человеческом мозгу. Трудно понять другое – как и почему человеческий мозг приобретает способность различить себя от этого образа, противопоставить его самому себе и тем самым обрести сразу и сознание предмета и сознание себя самого, образ своего собственного действия, – «самосознание».

Сложный механизм, образующий сознание, способность представления, – это самая сложная реальность, с которой имеет дело человек. Сознание есть действительно высший и сложнейший продукт природного и общественного развития, и неудивительно, что понять его рационально, без мистики, удалось лишь на очень высокой ступени развития науки и философии.

Как, в силу какой необходимости возникло и развилось сознание – этого не смогли, как известно, понять ни Фихте, ни Шеллинг, ни Гегель, – это вообще возможно сделать только на почве материализма и не всякого, а только диалектического.

Но они своими трудами подготовили торжество материализма и в данном вопросе прежде всего тем, что описали очень скрупулезно и точно факты, касающиеся диалектики возникновения и развития сознания.

Человек как субъект отражательной деятельности (а не просто как объект внешних воздействий, пассивно воспринимающий впечатления и действия извне) и на самом деле ведет себя в акте осознания так, как это описывает «Феноменология духа». Осознавая чувственные впечатления, он не просто страдательно и пассивно их испытывает в себе, не просто «переживает» некоторое изменение внутри себя. Он их осознает – то есть совершает по отношению к ним особого рода деятельность.

В ощущении человек всецело пассивен, всецело определен со стороны предмета, воздействующего на его органы чувств. Но в акте осознания этих ощущений он по существу активен, он производит идеальное действие, он целенаправленно сосредоточивает внимание на одних ощущениях и «не обращает внимания» на другие, отличает важное от неважного, существенное – от несущественного, и таким образом вырабатывает сознание, представление о вещи, чувственно данной ему через органы чувств.

Но уже сама способность сосредоточивать внимание на определенных сторонах действительности, способность активно рассматривать факты – то есть отражать их по-человечески – органически сращена с речью, со способностью выразить впечатления в слове. Без слова, без речи невозможно само сознание, как особого рода деятельность субъекта. Слова (а следовательно и абстракция) поэтому и оказываются подлинным опосредствующим звеном между неосознанным и осознанным – той призмой, преломляясь сквозь которую чувственные впечатления (физиологически совершенно одни и те же у человека, что и у животного) превращаются в осознанные чувственные впечатления, в представления.

Для того чтобы осознать чувственно данные факты, человек вынужден активно и целенаправленно рассматривать их, должен активно и целенаправленно подбирать в словарном запасе родного языка соответствующие слова, или, наоборот, в фактах активно подмечать такие стороны, которые имеют уже соответствующие наименования, «подводятся» под известные понятия, категории.

Этим и отличается процесс отражения, происходящий в голове человека от процесса отражения, свойственного животному, своим сознательным характером.

А вовсе не тем, что человек способен производить абстракции, а животное – нет.

Бессознательные абстракции производит, не осознавая того, и животное. Условный рефлекс представляет из себя абстракцию чистейшей воды – он тоже фиксирует только неоднократно повторяющееся, только «общее». Это обстоятельство, как известно, резко и категорически подчеркивал Энгельс⁴, а И.П. Павлов показал как экспериментально констатируемый факт.

Так что абстракция сама по себе, абстракция как таковая вовсе не представляет собой чего-либо специфического для человека.

Как таковая абстракция – это попросту отражение «общего», неоднократно повторившегося факта, явления, отношения между вещами и т.д. и т.п. в мозгу – в системе условных рефлексов, в первой или во второй сигнальной системе – безразлично.

Больше ничего об абстракции как о таковой сказать нельзя – это вообще очень несложная с философской точки зрения вещь (хотя и очень сложная с точки зрения физиологии).

В физиологии она как таковая и может подвергаться очень детальному анализу. Как сложную реальность ее может рассматривать и психология. Но в логике способность фиксировать «общее», неоднократно повторяющееся, то есть производить абстракцию как таковую, рассматривать было бы нелепо – это вообще не предмет логики как науки.

В логике рассматривается не просто абстракция, а сознательно производимая абстракция. Сознательное же отношение к абстракции предполагает, как мы уже выяснили, что сама абстракция делается предметом особого рода деятельности.

Человек не просто производит абстракцию (это делает и любое животное), а фиксирует ее в слове, и в форме слова противопоставляет ее себе самому как предмет особого рода идеальной деятельности, как идеальный «предмет», с которым он может производить определенные сознательные действия.

В этой форме абстракция и становится предметом логики. Но это сразу создает крайне своеобразный угол зрения на вещи, – логику интересует не слово само по себе, а нечто иное, выражающееся с помощью и в форме слова сознание, законы его специфического развития. Этого обстоятельства, например, не понял Фейербах в своих попытках критически преодолеть гегелевскую постановку вопроса. Не видя общественной природы и реальности сознания, он и не мог дать конструктивной критики гегелевской феноменологии. Именно поэтому его критика феноменологии поражает удивительной беспомощностью, неспособностью выявить рациональное зерно гегелевской концепции – диалектическое понимание отношения индивидуального сознания – к общественному («родовому»), единичного – ко всеобщему, абстрактного к конкретному.

В своих попытках опровергнуть аргументацию «Феноменологии духа» Фейербах констатирует: «В начале феноменологии мы прямо наталкиваемся на противоречие между словом, представляющим нечто общее, и вещью, которая всегда единична». Дальнейшие аргументы Фейербаха остроумны, но крайне неглубоки. Все они сводятся к тому, что единичная чувственно воспринимаемая вещь есть нечто более реальное, нежели слово. Но этим ничуть не затрагивается та реальная проблема, которая здесь на самом деле была поставлена Гегелем – проблема общественного характера познания мира индивидом.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. XIV, с. 430. «Нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: индукция, дедукция, следовательно также абстракция (родовое понятие четвероногих и двуногих)...»

Реальность общественного сознания, то есть сознания как такового, осуществляется в индивидуальной голове через речь. Все то, что индивид не может перевести на язык слов, он не может перевести и в сферу человеческого, общественного сознания, не доводит и до своего собственного человеческого сознания. Поэтому Фейербах и здесь опровергает Гегеля с очень слабой позиции – признавая индивидуальное антропологически чувственное бытие человека как нечто «более реальное», нежели его общественное бытие, реализующееся в сознании именно через речь, через слово.

Реальная проблема рассматриваемая в «Феноменологии духа» – это вовсе не проблема отношения между единичной вещью и словом, выражающим общее, как ошибочно полагает Фейербах. На самом деле это – проблема отношения индивидуального и общественного моментов в сознании человека, внутренней диалектики развивающегося сознания...

Но с общественной точки зрения слово как *форма* общественного сознания не только не менее «реально», чем единичное восприятие единичной вещи единичным индивидом, но обладает гораздо более устойчивой общественной реальностью хотя бы потому, что в нем выражаются в обобщенной форме миллиарды единичных восприятия единичных вещей.

Гегеля в «Феноменологии духа» интересует ведь не слово само по себе. Слово его интересует только как та ближайшая форма, через которую реализуется общественный момент в индивидуальном сознании. *От слова и его отношения к чувственной достоверности Гегель сейчас же переходит к рассмотрению диалектического отношения между индивидуальным и общественными моментами внутри единичного сознания, а Фейербах так и застревает на абстрактном противопоставлении слова как «общего», как «абстрактного» – единичной, «конкретной» вещи.* С точки зрения абстрактного индивида он так и не сходит. Общественная ткань сознания поэтому для него кажется чем-то иллюзорным, чем-то менее реальным, нежели антропологически толкуемая чувственность отдельного индивида. Единичное отношение индивида к единичной вещи, непосредственно осуществляющееся через непосредственную чувственность, для него представляется единственной достоверной реальностью, а общественное отношение человека к совокупному миру вещей, в сознании индивида осуществляющееся именно через слово, превращается в его глазах в чистую абстракцию, в фантом, обладающий чисто идеальным, а не реальным существованием.

Точка зрения «созерцания индивида» как исходная точка зрения Фейербаха не дает возможности разглядеть за «абсолютным субъектом» феноменологии реального общественно-исторического субъекта познания и деятельности, общественно производящего свою материальную жизнь совокупного, коллективного субъекта, общественное человечество.

Но этот «субъект» – как показали Маркс и Энгельс – не менее, а более «реален», чем абстрактный индивид Фейербаха.

А слово есть как раз элементарная, чувственно воспринимаемая «предметная» реальность общественного сознания. По отношению же к этой реальности первичным является общественное же бытие вещей и людей, а не единичная вещь, чувственно данная индивиду.

Чувственное созерцание индивида на деле всегда осуществляется внутри и посредством общественного отношения человеческого общества к миру вещей, активно изменяемому человеком в процессе общественного производства. Процесс общественного отношения человека к вещам поэтому и в гносеологии Маркса-Энгельса предстает как нечто по существу «первичное» по отношению к индивиду. Общество в целом, в совокупности его отношений к миру вещей первично по отношению к каждому из индивидов, по отношению к его индивидуальному человеческому взаимодействию с единичной вещью. Все это для Фейербаха попросту не существует. Поэтому он и не может разглядеть «рационального зерна» гегелевской феноменологии, мистифицирующей как раз эту – общественно человеческую – реальность отдельного сознания.

В начале «Феноменологии» раскрыто как раз противоречие между сугубо индивидуальным характером чувственного восприятия вещей отдельным «абстрактным» индивидом и

реализующимся через его познавательную деятельность общественным процессом осознания этих вещей. В слове впервые индивид переводит индивидуальное восприятие вещи в форму, в которой происходит процесс общественного осознания, в форму, в которой человек доводит до другого человека – а лишь тем самым и для самого себя – общественно значимое содержание своего индивидуального представления. Иначе говоря, эта операция совпадает с первым актом восприятия вещи в общественное сознание, или просто в сознание, так как иного сознания, кроме общественного, в природе нет и быть не может.

«Невыразимое» в речи для Гегеля совпадает (и тут он прав) с неосознанным. Поэтому он и противопоставляет чувственную полноту индивидуального образа его выражению в речи, которое по необходимости «абстрактно». Абстрактно не слово само по себе. Абстрактно сознание единичного человека, начинающего путь познания чувственно данных ему вещей. Первый акт восприятия чувственно данного факта в общественное сознание, или просто в человеческое сознание, и совпадает с актом образования сознательной абстракции. Естественно, что первый шаг сознавания переводит в сознание крайне ничтожную долю того, что человек воспринимает своими органами чувств, то есть чисто физиологически.

Подытожим сказанное. С точки зрения диалектики, исходящей из общественного характера субъекта познания, интересна и важна не абстракция как таковая, не просто «абстракция» и процесс ее возникновения, а абстракция особого рода – сознательно образуемая абстракция как специфически человеческая форма отражения.

Иными словами, вопрос о возникновении и развитии способности производить абстракции, в форме и с помощью которых совершается познание объективной реальности человеком, переносится в план исследования процесса развития сознания – форм сознания, под контролем которых осуществляется процесс образования абстракции и действия с нею.

8. Чувственность и сознание

Теоретическая оценка этого обстоятельства ставит анализ процесса познания перед новой трудностью, перед проблемой, которая оказывается роковой для любой формы материализма, кроме диалектического. Это – проблема отношения чувственности и сознания. В этом плане показателен пример того же Фейербаха, который видит эту проблему, остро высказывает ее – и не в состоянии решить ее иначе, как идеалистически.

Этим камнем преткновения созерцательно-метафизического материализма, теории отражения, исходящей из точки зрения «абстрактного индивида», оказывается проблема отношения чувственности как таковой, как физиологического аппарата, в общем и целом тождественного и у человека и у животного – к сознанию, общественной природы которого философ совершенно не понимает. Фейербах понимает, что в существе, в котором проснулось сознание, происходит качественное изменение всего отражательного аппарата в целом, что сама чувственность такого существа начинает воспринимать мир по-иному, что глубоко изменяется сам характер чувственного восприятия.

«На животного производят впечатление только непосредственно необходимые для жизни лучи солнца, на человека – равнодушные лучи отдаленных звезд», – констатирует Фейербах в начале «Сущности христианства».

Животное действительно «видит» только то, что имеет отношение к его непосредственной физиологической потребности, характерной для того биологического вида, к которому оно принадлежит. Равнодушные, «бесполезные и безвредные» лучи отдаленнейших звезд отражательный аппарат животного попросту не фиксирует, они бесследно проскальзывают по сетчатке его глаза, не оставляя никакого следа в системе условных рефлексов, хотя физиология животного и не ставит никакой преграды для этого.

Фейербах, далее, прекрасно понимает, что философское понимание чувственности как ступени познания вовсе не совпадает с естественнонаучным, с физиологическим ее пониманием, что философию интересует вовсе не чувственность как таковая, не те ее законы, которые совершенно одинаковы у человека с животным, а специфически человеческий характер чувственного восприятия. Последний же тесно связан с процессом осознания чувственных данных.

«Вижу ли я без сознания или вовсе ничего не вижу – это одно и то же. Только осознанное зрение есть действительное зрение или действительность зрения», – справедливо говорит Фейербах. В состав чувственного знания действительно входят лишь осознанные чувственные впечатления. Все те ощущения, которые проскользнули мимо сознания, не доведены до сознания, не оставили следа в сознании, не являются и фактами познания, не являются чувственными данными. Поэтому акт превращения ощущений в сознательно воспринимаемые чувственные данные предстает как сложнейший акт деятельности, в котором принимает участие общественная природа человека. В сознание воспринимается лишь то, что сознание способно вобрать. Последнее положение представляет собой на первый взгляд лишь тавтологию. Но под этой тавтологией кроется большая проблема, с которой Фейербах, например, совершенно не в состоянии справиться.

«Конкретность» сознательно воспринимаемых чувственных данных оказывается поставленной в прямую зависимость от высоты развития сознания, способности сознавать. Первобытный человек «видит» с сознанием гораздо меньше, чем современный индивид. Это значит, что в самом созерцании вещь отражается в голове современного человека гораздо полнее, гораздо богаче, гораздо «конкретнее», чем в голове первобытного человека. Способность человечески созерцать совпадает со способностью осознать в общественно-развитых формах чувственно предлежащую реальность.

Но проблема развития способности сознавать, сознательно воспринимать абсолютно не разрешима с позиций созерцательно-метафизического материализма. Если количество и качество сознательно воспринимаемых впечатлений зависит от высоты развития сознания, от высоты развития духовной культуры, то чем же, в таком случае, определяется сама высота развития культуры? – От количества и качества чувственных впечатлений, воспринятых субъектом, – ответит материалист-метафизик, попадая в тавтологический круг.

9. Чувственность, абстракция и общественный труд

Единственно рациональный выход из трудностей, связанных с проблемой развития сознания, был найден Марксом и Энгельсом. Высота развития способности «видеть с сознанием» была поставлена ими в зависимость от высоты развития общественного бытия человека, то есть от высоты развития системы чувственно-практических отношений человека к миру вещей, к природе.

Только на этой основе и удалось философии сделать действительный шаг вперед по отношению к гегелевской «Феноменологии духа», удержавший все ее рациональное зерно.

По-иному предстала с этой новой точки зрения и проблема отношения чувственно данной «конкретности» – к ее абстрактному выражению в сознании. Сама способность сознательно фиксировать «общее» в чувственно данных фактах была поставлена в зависимость от процесса чувственно-практической деятельности человека, а не от чувственного созерцания, как у Фейербаха.

Маркс и Энгельс установили, что в самом чувственном сознании человека предмет отражается лишь постольку, поскольку он так или иначе включен в процесс производства материальной жизни человеческого рода, функционирует в нем и составляет его объективное условие.

Сама способность сознательно фиксировать «общее» и закреплять его в виде «имени» уже не предполагается в виде изначально присущей субъекту способности, а выводится, как следствие, из процесса активной практической деятельности, из труда. Именно повторение практических

операций с вещами внешнего мира вызывает к жизни способность «теоретически» относиться к этим вещам, давать известному классу вещей общественно значимое наименование и на его основе сознательно отличать эти вещи от всех других.

Акт производства абстракций сознания первоначально непосредственно вплетен в процесс активно практической деятельности с вещами внешнего мира. Человек вначале отвлекает от чувственно данных вещей именно такое «общее» в них, которое непосредственно важно с точки зрения непосредственных человеческих потребностей. Это – исходная точка «Феноменологии духа», рассматриваемой с позиций диалектического материализма.

Но Маркс не только нащупал эту верную исходную точку. Он дал и анализ ограниченности сознания, всех его способностей, вырастающих на основе непосредственно практического отношения к миру вещей. Сознательное отражение вещей с точки зрения непосредственных потребностей еще само по себе никак не объясняет высшей способности человека – способности вырабатывать теоретическое знание, способности логически обрабатывать чувственные данные, способности критического отношения ко всей совокупности эмпирически полученных чувственных данных. Человек начинает с активно практического отношения к предметам внешнего мира и внутри этого отношения развивает способность вырабатывать абстрактные образы, фиксируемые в наименованиях.

«Но это словесное наименование лишь выражает в виде представления то, что повторяющаяся деятельность превратила в опыт, а именно, что людям, уже живущим в определенной общественной связи (это – предположение, необходимо вытекающее из наличия речи), определенные внешние предметы служат для удовлетворения их потребностей»⁵.

Характер абстракции на этой ступени развития сознания целиком определяется точкой зрения непосредственной потребности, непосредственной полезности определенного круга вещей для человека, крайне субъективной точкой зрения.

Но этим еще никак не объясняется способность мыслить как особая форма духовной деятельности, с развитием обособляющаяся в специальную область разделения труда, в науку, центральной специфической задачей которой оказывается объективное познание вещей такими, каковы они суть сами по себе, вне и независимо от человека с его целями, желаниями, потребностями и влечениями. Не объясняется этим, следовательно, и специфический характер научных абстракций, понятий, категорий.

Но эта способность в системе Маркса-Энгельса столь же рационально объясняется с той же точки зрения на человека как на общественно производящее свою жизнь существо. Именно развитие и усложнение системы разделения труда, системы форм чувственно-практического отношения субъекта к объективной реальности вызывает и дальнейшее развитие сознания вплоть до высшей его сферы – сферы теоретического мышления.

Поскольку основной формой отношения человеческого субъекта к объекту становится производство предметов общественной потребности, а не потребление предметов, данных природой, постольку и возникает новое, более сложное отношение субъекта к объективной реальности.

В процессе производства человек вынуждается считаться с такими свойствами предметной реальности, которые уже не находятся в прямом отношении к непосредственной потребности человека. Предмет, вовлеченный человеком в процесс производства материальной жизни, ведет себя в этом процессе сообразно своим собственным, объективным закономерностям. Образно выражаясь, предмет заставляет человека познать себя, заставляет человека выработать и соответствующие органы объективного познания.

И чем сложнее становится общественный процесс материальной жизни, чем больше и больше становится сфера природы, активно усваиваемая человеком в процессе труда, тем большее и

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. XV, с. 463.

большее значение приобретает задача социального теоретического сознания, осознания вещей такими, каковы они суть вне и независимо от человека. Связь с практикой, с непосредственно практическим отношением к вещи при этом, разумеется, не утрачивается; но теория приобретает относительно самостоятельное значение и даже обособляется в настолько особую область разделения общественного труда, что утрачивает, в конце концов, всякую внешнюю видимость связи с непосредственно практической деятельностью.

Понадобились тысячелетние усилия философии, чтобы обнаружить действительную, далеко опосредованную связь научно-теоретической деятельности с чувственно-практической деятельностью, непосредственно усваивающей предметную реальность.

Этот реальный факт – факт диалектического характера связи обеих областей деятельности общественного человека – в философии выступает в частности и в виде проблемы отношения теоретической абстракции – к абстракции «практической», к абстракции, вырабатываемой непосредственно внутри процесса чувственно-практического овладения мира общественным человеком. Высшую форму своего развития способность теоретически относиться к данным непосредственной чувственности обретает, как известно, в науке. Именно в науке все характерные специфические черты теоретического сознания выступают с наибольшей отчетливостью и чистотой. Философия поэтому не случайно разрабатывала проблему теоретического сознания непосредственно на материале научного мышления, а Логику развивала как теорию научно-теоретического мышления.

Но это обстоятельство было чревато дополнительной опасностью. Ведь именно в науке теоретическая деятельность сознания приобретает такой характер, что попытка прямо и непосредственно свести ее к выражению чувственно-практической активности человека, минуя все сложнейшие опосредующие звенья, приводит к грубой вульгаризации, и в итоге не дает возможности понять теоретическое мышление как особую форму духовной деятельности, не сводимую к простому выражению «общего» в эмпирическом опыте. Отсюда прямо отправляется тенденция в максимальной мере выраженная иррационалистическими течениями, в частности – классиком иррационализма Шеллингом.

Иррационализм вообще, пример тому Шеллинг, отправляется, как и любая, даже самая вздорная философская концепция, от реального факта. В данном случае это тот факт, что процесс образования теоретической абстракции («понятия») управляется более сложными законами, нежели процесс образования эмпирической абстракции. Иррационализм вообще и начинается там, где от констатации этого справедливого факта переходят к утверждению, что эти более сложные законы вообще рационально непостижимы и не могут быть выявлены и зафиксированы. Способность мыслить подлинно теоретически в связи с этим и толкуется как такая способность, которой ни научить, ни научиться нельзя, как интуиция особого рода, подобная вдохновению художника. Иррационализм поэтому и есть не что иное, как тот же агностицизм, только примененный к проблеме самого теоретического мышления.

Шеллинг перешел к иррационализму там, где он капитулировал перед трудностью и сложностью им же самим выявленной реальной проблемы, проблемы законов мышления, которым подчиняется теоретический процесс. Но в этом пункте как раз и принял от него эстафету Гегель.

Так или иначе, но немецкая классическая философия (в том числе и Шеллинг) объективно поставила вопрос о необходимости выявить и рационально выразить законы, объективно управляющие процессом образования научных понятий, законы, не сводимые к законам «рассудочной» деятельности.

Различение «рассудка» и «разума», установленное в связи с этим в немецкой классической философии, имело огромное значение для проблемы абстрактного и конкретного познания. Поэтому следует специально остановиться на нем.

10. «Рассудок» и «разум»

Осознавая чувственные впечатления, развитый индивид всегда пользуется не только словами, не только формами языка, но и логическими категориями, формами мышления. Последние, как и слова, индивидом усваиваются в процессе его человеческого образования, в процессе овладения человеческой культурой, развитой обществом до, вне и независимо от него.

Процесс усвоения категорий и способов обращения с ними в акте познания происходит по большей части совершенно бессознательно. Усваивая речь, усваивая знания, индивид незаметно для себя усваивает и категории, в них заключенные. При этом он может не сознавать, что он усваивает именно категории. Он может далее пользоваться этими категориями в процессе переработки чувственных данных, опять-таки не сознавая, что он пользуется «категориями». Он может даже обладать ложным о них сознанием, и тем не менее обращаться с ними все-таки в соответствии с их природой, а не вопреки ей.

Это похоже на то, как современный человек, не имеющий никакого представления о физике и электротехнике, тем не менее пользуется сложнейшим радиоприемником, телевизором или телефоном. Бедным и абстрактным представлением о том, как надо управлять аппаратом, он, конечно, должен обладать. Но этот аппарат – несмотря на это – будет вести себя в его руках так же, как он вел бы себя в руках электротехника. Если он будет обращаться с ним не так, как его научила инструкция или знающий человек, он не добьется желаемого результата. Иными словами, его исправит практика.

То же самое происходит и с категориями. Человек может усвоить о них совершенно ложное представление, почерпнув его, скажем, из книги Локка.

Он может думать, что категории – это просто «наиболее общие» абстракции, самые пустые «слова». Но пользоваться ими он все же будет вынужден так, как того требует их подлинная природа, а не его ложное представление о ней. В противном случае его властно поправит та же практика.

Правда, практика в данном случае совершенно особого рода. Это – практика познания, практика познавательного процесса, практика идеальная. Обращаясь в познании с категориями не в соответствии с их действительной природой, а вопреки ей, в соответствии с ложным представлением о ней, индивид попросту не придет к такому знанию о вещах, которое необходимо для жизнедеятельности в современном ему обществе.

Общество – критикой ли, насмешкой ли, или просто силой – заставит его обрести такое сознание о вещах, на основе которого действует с ними общество, – такое знание, которое получилось бы и в его голове в том случае, если бы он в познании действовал «правильно», общественно развитым способом.

Жизнь в обществе принуждает индивида всегда, до того как он приступает к практическому действию, «поразмышлять» над целью и способами своих предстоящих действий, принуждает его прежде всего вырабатывать правильное сознание о вещах, с которыми он собирается действовать.

И способность «размышлять» прежде, чем реально действовать, способность действовать в идеальном плане в соответствии с некоторыми общественно развитыми нормами объективного познания поэтому уже довольно рано обособляется в особую заботу общества. В той или иной форме общество всегда разрабатывает целую систему норм, которым обязано подчиняться индивидуальное Я в процессе осознания окружающих природных и общественных условий, – систему категорий.

Не усвоив категорий мышления, то есть тех способов, с помощью которых вырабатывается сознание о вещах, требующееся для общественно оправданного действия с ними, индивид не будет в состоянии самостоятельно приходить к сознанию. Иными словами, он не будет активным, самостоятельным субъектом общественного действия, а всегда только послушным орудием

воли другого человека. Он всегда будет вынужден пользоваться готовыми представлениями о вещах, не умея ни выработать их, ни проверить на фактах.

Поэтому-то человечество довольно рано встает в позицию «теоретического» отношения к самому процессу познания, процессу выработки сознания. Оно наблюдает и подытоживает те «нормы», которым подчиняется процесс осознания, приходящий к «правильным», практически оправдываемым результатам, и развивает эти нормы в индивидах.

Поэтому мышление как таковое, как специфически человеческая способность всегда и предполагает «самосознание» – то есть способность теоретически, как к чему-то «объективному», как к особому рода предмету, относиться к самому процессу познания.

Человек не может мыслить, не мысля одновременно о самой мысли, не обладая сознанием (глубоким или неглубоким, более или менее правильным, – это другой вопрос) о самом сознании.

Без этого нет и не может быть мысли, мышления как такового. Гегель поэтому не так уж неправ, когда говорит, что сущность мышления заключается в том, что человек мыслит о самом мышлении. Неправ он, когда говорит, что в мышлении человек мыслит только о мышлении. Но он не может мыслить о предмете вне его, не мысля одновременно о самом мышлении, о категориях, с помощью которых он мыслит вещи.

Отметим, что это теоретическое понимание процесса мышления относится в полной мере к мышлению как к общественно-историческому процессу. В психологии мышления отдельного человека этот процесс затушеван, «снят». Индивид пользуется категориями, часто не осознавая того. Но человечество в целом, как подлинный субъект мышления, не может развить способности мыслить, не подвергая исследованию сам процесс образования сознания. Если оно этого не делает – оно не может развить способности мыслить и в каждом отдельном индивиде.

Неверно было бы думать, что наблюдения над самим познавательным процессом и выработка на их основе всеобщих (логических) категорий совершаются только в философии, только в теории познания.

Если бы мы посчитали так, то мы пришли бы к нелепейшему выводу: мы приписали бы способность мыслить только философам и лицам, изучившим философию.

Способность мыслить до поры до времени обходится и без философии. На деле наблюдения над самим процессом осознания чувственных впечатлений начинаются задолго до того, как они приобретают систематическую форму, форму науки, форму теории познания.

Характер всеобщих познавательных норм, которым общество заставляет подчиняться индивида в акте обработки чувственных данных, не так уж трудно усмотреть в фольклорных поговорках, пословицах, притчах и баснях следующего рода:

«Не все то золото, что блестит», «В огороде – бузина, а в Киеве – дядька», «Нет дыма без огня», в известной интернациональной притче о дурачке, который провозглашает не во время и не к месту пожелания, уместные в строго определенных случаях, и т.д. и т.п.

Среди басен средневековой Армении можно встретить, например, такую:

«Какой-то дурень срубил дерево унаб, приняв его за держи-дерево. А унаб разгневанный сказал: «О, безжалостный, растение надлежит узнавать по плодам, а не по внешнему виду!»⁶

В многочисленных формах фольклора скривализовываются, таким образом, не только моральные, нравственные, правовые нормы, регулирующие общественную деятельность индивида, но и чистейшей воды логические нормы, нормы, регулирующие познавательную деятельность индивида, – категории.

И приходится отметить, что очень часто логические категории, образовавшиеся в народном стихийном творчестве, гораздо более разумны, нежели толкование категорий в иных философских и логических учениях. Этим вполне и объясняется тот факт, что часто люди, не имеющие никакого

⁶ Орбели И.А. Басни средневековой Армении. Москва – Ленинград, 1956.

представления о тонкостях школьной философии и логики, обладают способностью более здравого рассуждения о вещах, чем иной педант, изучивший эти тонкости.

В этой связи нельзя не вспомнить одну старую восточную притчу, в которой выражено более глубокое и верное представление об отношении «абстрактного» к «конкретному» нежели в номиналистической логике.

По дороге шли, один за другим трое слепых, держась за веревку, а зрячий поводырь, который шел во главе, рассказывал им обо всем, что попадалось навстречу. Мимо них проходил слон. Слепые не знали, что такое слон, и поводырь решил их познакомить. Слона остановили, и каждый из слепых ощупал то, что случайно оказалось перед ним. Один ощупал хобот, другой – живот, а третий – хвост слона. Спустя некоторое время слепые стали делиться своими впечатлениями. «Слон – это огромная толстая змея», – сказал первый. «Ничего подобного, – возразил ему второй, – слон – это большущий кожаный мешок!» – «Оба вы ошибаетесь, – вмешался третий, – слон это грубая лохматая веревка...» – «Каждый из них прав, – рассудил их спор зрячий поводырь, – но только ни один из вас так и не узнал, что такое слон».

Нетрудно понять «гносеологический смысл» этой мудрой притчи. Конкретного представления о слоне ни один из слепых с собой не унес. Каждый из них приобрел о нем крайне абстрактное представление – абстрактное, хотя и чувственно осязаемое (если и не «чувственно-наглядное»).

И абстрактным, в полном и строгом смысле этого слова, представление каждого из них сделалось вовсе не тогда, когда его выразили словами. Оно и само по себе, и независимо от словесного выражения, было крайне односторонним, крайне абстрактным. Речь лишь точно и послушно выразила этот факт, но отнюдь не создала его. Сами чувственные впечатления здесь были крайне неполны, случайны. И речь в данном случае не превратила их не только в «понятие», но даже и в простое конкретное представление. Она только показала абстрактность представления каждого из слепых...

Все это показывает, насколько ошибочно и убого представление о категориях как лишь о «наиболее общих абстракциях», как о наиболее общих формах высказывания.

Категории выражают гораздо более сложную духовную реальность – общественно человеческий способ отражения, способ действий в акте познания, в процессе образования сознания о вещах, данных индивиду в ощущении, в живом созерцании.

И чтобы проверить – действительно ли человек усвоил категорию (а не просто слово, термин, ей соответствующий) – нет более верного способа, чем предложить ему рассмотреть с точки зрения этой категории конкретный факт.

Ребенок, усвоивший слово «причина» (в форме слова «почему?») ответит на вопрос «почему автомобиль едет?» сразу и не задумываясь – «потому, что у него колеса крутятся», «потому, что в нем шофер сидит» и т.д. в этом же роде.

Человек, сознающий смысл категории, сразу отвечать не станет. Он сначала «подумает», совершит ряд умственных действий. То ли он «припомнит», то ли он заново рассмотрит вещь, стараясь отыскать действительную причину, то ли скажет, что на этот вопрос он ответить не может. Для него вопрос о «причине» – это вопрос, ориентирующий его на очень сложные познавательные действия и намечающий в общем контуре способ, с помощью которого можно получить удовлетворительный ответ – правильное сознание о вещи.

Категория для него – это прежде всего формы объективного познания, конкретного познания вещей, данных в созерцании.

Для ребенка же – это всего-навсего «наиболее общая», а потому и «наиболее бессодержательная» абстракция, пустое слово, которое относится к любой вещи во вселенной, и ни одну из них не выражает. Иными словами, ребенок обращается с категориями в точности по рецептам номиналистической логики, согласно ее убогому детскому представлению о природе категории. Ведь с ее точки зрения «логическая категория» это и есть слово, которое в силу своей предельной абстрактности приложимо к любой вещи во вселенной...

Познавательная практика ребенка, таким образом, на сто процентов подтверждает ребяческое представление о категориях. Но познавательная практика взрослого, развитого индивида «исправляет» познавательную практику ребенка и требует более глубокого объяснения.

Для взрослого человека категории имеют прежде всего то значение, что выражают совокупность способов, с помощью которых он может выработать правильное сознание о вещи, сознание, оправдываемое практикой современного ему общества. Это – формы мышления, формы, без которых невозможно самое мышление. И если в голове человека имеются только слова, но нет категорий, то нет и мышления, а есть только словесное выражение чувственно воспринимаемых явлений.

Поэтому-то человек и не мыслит сразу, как только научается говорить. Мышление возникает в определенном пункте развития индивида (как и в развитии человечества). *До этого человек сознает вещи, но еще не мыслит их, не «размышляет» о них.*

Ибо «размышление», как правильно выразил его формальную структуру Гегель, предполагает, что человек припоминает «то всеобщее, согласно которому, как твердо установленному правилу, мы должны вести себя в каждом отдельном случае»⁷, и *делает это «всеобщее» принципом, согласно которому он образует сознание.*

И ясно, что процесс возникновения этих «всеобщих принципов» (как и процесс их индивидуального усвоения) гораздо сложнее, чем процесс возникновения и индивидуального усвоения слова и способов пользоваться словом.

Номиналистическая «логика», правда, и здесь находит уловку, сводя процесс образования и усвоения категории к процессу образования и усвоения «смысла слова». Но эта уловка оставляет за пределами внимания самый важный вопрос – вопрос о том, почему же смысл слова, обозначающего категорию, именно таков, а не какой-нибудь иной. На этот вопрос эмпирик-номиналист отвечает уже в духе чистого концептуализма: потому, де, что люди уж так условились...

Но это, разумеется, не ответ. И даже если воспользоваться выражением (крайне неточным), согласно которому «содержание категории» – это общественно признанный «смысл слова», то и в этом случае основной задачей исследования было бы раскрытие той необходимости, которая принудила человека создать именно такие слова, и придать им именно такой «смысл».

Итак, если с субъективной стороны категории выражают те всеобщие «твердо установленные правила», согласно которым человек должен вести себя в каждом отдельном познавательном действии и заключают в себе понимание способов познавательных действий, рассчитанных на достижение сознания, соответствующего вещам, то далее с неизбежностью встает вопрос об их собственной истинности.

В этот план вопрос и перевел Гегель в своей критике кантовского учения о категориях.

Применив к категориям точку зрения развития, Гегель определил их как «опорные и направляющие пункты жизни и сознания духа (или субъекта)», как ступени необходимого развития всемирно-исторического, общественно человеческого сознания. *Как таковые категории возникают, образуются с необходимостью в ходе всеобщего развития человеческого сознания, а потому выяснить их действительное, не зависящее от произвола людей содержание можно только в прослеживании «развития мышления в его необходимости».*

Этим и была добыта точка зрения на категории логики, которая по своей тенденции вела к диалектическому материализму. Этой точкой зрения в состав соображений логики были введены законы существования самих вещей, а сами категории были поняты как «выражение закономерности и природы, и человека», а не как просто «пособие человека», не как формы лишь субъективной деятельности.

Действительное содержание категорий, не зависящее не только от произвола отдельного индивида, но и от человечества в целом, – то есть чисто объективное их содержание – Гегель

⁷ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Москва – Ленинград, 1929, т. 1, с. 48.

впервые стал искать на пути исследования необходимых законов, которым подчиняется всемирно-исторический процесс развития всеобщей человеческой культуры, – законов, которые пробивают себе дорогу с необходимостью, часто вопреки воле и сознанию индивидов, осуществляющих это развитие.

Правда, процесс развития человеческой культуры был идеалистически сведен им к процессу развития лишь духовной культуры, лишь культуры сознания, с чем связан и идеализм его логики. Но принципиальную точку зрения трудно переоценить.

Законы и категории логики впервые предстали в системе Гегеля как продукт необходимого исторического развития человечества, как объективные формы, которым развитие сознания человечества подчиняется в любом случае, – даже в том, когда ни один из составляющих это общество индивидов их не осознает.

Эта – общественно-историческая по самому существу – точка зрения позволила Гегелю высказать глубоко диалектический взгляд на категории: они, категории, содержатся в сознании человечества, хотя и не содержатся в сознании каждого отдельного индивида.

Преимущество этой точки зрения заключалось в том, что общество перестало рассматриваться как простая совокупность обособленных индивидов, как просто многократно повторенный индивид, и предстало как сложная система взаимодействующих индивидов, каждый из которых в своих действиях обусловлен со стороны «целого», его законами.

Гегель допускает, что каждый из индивидов, взятый порознь, мыслит абстрактно-рассудочно. И если мы захотели бы выявить законы и категории логики на пути отвлечения того одинакового, которое свойственно сознанию каждого обособленного («абстрактного») индивида, то мы и получили бы «рассудочную логику», ту самую логику, которая давным-давно существует.

Но все дело в том, что сознание каждого отдельного индивида неведомо для него включено в процесс развития всеобщей культуры человечества, и обуславливается – опять-таки независимо от его единичного сознания – законами развития этой всеобщей культуры.

Это последнее осуществляется через взаимодействие миллионов «абстрактных» единичных сознаний. Индивиды взаимно изменяют, сталкиваясь между собой, сознание друг друга. Поэтому и в сфере всеобщего сознания, в совокупном сознании человечества, осуществляются категории «разума».

Каждый отдельно взятый индивид образует свое сознание по законам «рассудка». Но, несмотря на это, или, вернее, благодаря этому, результатом их совокупных познавательных усилий оказываются формы «разума».

Эти формы разума – формы, которым на самом деле, независимо от сознания каждого из индивидов подчиняется процесс развития всеобщего человеческого сознания, естественно, нельзя отвлечь в качестве того «одинакового», которым обладает каждый отдельный индивид.

Их можно выявить только в рассмотрении всеобщего развития, в качестве законов этого развития. В сознании каждого отдельного индивида законы «разума» осуществляются крайне однобоко – «абстрактно», и это абстрактное обнаружение «разума» в единичном сознании и есть «рассудок».

Поэтому только человек, осознающий вещи с точки зрения категорий разума, и осознает их со всеобщечеловеческой точки зрения. Индивида, который не владеет категориями разума, всеобщий процесс развития все-таки заставляет принять точки зрения разумам на вещи. Сознание, которое ему навязывает общественная жизнь, поэтому всегда и расходится с тем сознанием, которое он способен выработать сам, пользуясь категориями рассудка, или, точнее, односторонне понятиями категориями «разума».

Поэтому, в конце концов, и сознание отдельного индивида невозможно объяснить (рассматривая его задним числом, после того, как оно уже сложилось), исходя из категорий «рассудка». В нем всегда имеется результат, абсолютно необъяснимый с точки зрения этих категорий, этого понимания категорий.

«Разум», как показывает на массе примеров Гегель, осуществляется и в сознании отдельного индивида, отражается в нем, в самом обычном сознании, в той форме, что «рассудок» встает в непримиримые противоречия с самим собой, в том, что сознание отдельного человека то и дело, не замечая того, принимает взаимно исключающие представления, никак их не связывая между собой.

Заметить и констатировать этот факт – это, по Гегелю, первое, чисто отрицательное действие «разума». Но «разум» не только констатирует этот факт, он еще и связывает, согласовывает представления, которые «рассудок» искусственно разорвал и превратил в абстрактные представления, взаимоисключающие друг друга.

«Разум» – как такой способ действий субъекта, который связывает определения, с точки зрения рассудка несоединимые, и совпадает, с одной стороны, с подлинно человеческим взглядом на вещи и на процесс их познания (поскольку такой способ действия субъекта соответствует способу существования человечества в целом), а с другой стороны – с диалектикой.

«Рассудок» поэтому предстает как способ идеальных действий абстрактного, обособленного индивида, противостоящего всем другим индивидам, как способ, оправданный точкой зрения «абстрактного» изолированного индивида.

«Разум» же – как способ действий, исходящий из точки зрения общественного человечества, как способ, соответствующий этой и только этой точке зрения.

«Рассудок» совпадает в терминологии Гегеля с «метафизикой» в нашем, диалектико-материалистическом понимании, а логика, подытоживающая формы действий «рассудка» – с логикой метафизического мышления, абстрактно разрывающего объективно сращенные определения вещей.

«Рассудок» поэтому всегда абстрактен, «разум» же, напротив, конкретен, поскольку он выражает любую вещь как единство взаимопредполагающих определений, кажущихся «рассудку» несоединимыми, взаимоисключающими.

На этой основе Гегелю и удалось впервые правильно поставить вопрос о специфике человеческого сознания, о таком способе отражения вещей, который неведом животному.

Человек – и только человек – способен выражать вещи в категориях разума, в категориях диалектики, – и именно потому, что он способен сознательно относиться к самим абстракциям, сами абстракции делать предметом своего внимания и деятельности, осознавать их ущербность, их недостаточность и тем самым приходиться к конкретной точке зрения на вещи.

«Рассудок» производит абстракции, но неспособен относиться к ним критически, сопоставляя их постоянно с конкретной полнотой предмета. Абстракции рассудка поэтому и приобретают власть над человеком вместо того, чтобы быть орудием его власти над вещами. Человек, пользующийся только рассудком и упорствующий в абстрактных рассудочных определениях, поэтому-то целиком подобен животному в его отношении к окружающему миру. Окружающий мир, жизнь, действительность все равно, рано или поздно, заставят его отказаться от абстрактного сознания, но сделают это насильно, вопреки его сознанию и воле, ломая это абстрактное сознание, заставляя его перейти к другому, точно тоже происходит и с животным.

Человек же, пользующийся «разумом», перестает быть пассивной игрушкой внешних обстоятельств. Не упорствуя в абстракциях до тех пор, пока обстоятельства насильно заставят его отказаться от них и создать новые, столь же абстрактные представления, «разумный» человек сознательно и активно владеет абстракциями, превращает их в орудия своей власти над обстоятельствами.

И это становится возможным только на основе сознательного отношения к самим абстракциям, на основе того, что сами абстракции делаются предметом его внимания и исследования.

Рациональное зерно этого гегелевского понимания прекрасно выразил Энгельс в «Диалектике природы»:

«Рассудок и разум. Это – гегелевское различие, согласно которому только диалектическое мышление разумно, имеет известный смысл. Нам общи с животными все виды рассудочной

деятельности... По типу все эти методы – т.е. все известные обычной логике средства научного исследования – вполне одинаковы у человека и у высших животных... Наоборот, диалектическая мысль – именно потому, что она предполагает *исследование природы самих понятий* (курсив мой – Э.И.), свойственна только человеку, да и последнему лишь на сравнительно высокой ступени развития...»⁸

Это различие имеет, кроме всего прочего, и тот смысл, что с его помощью точно выражается историческая точка зрения на мышление человека.

«Рассудок» как форма деятельности субъекта в познании, в отражении внешнего мира, предшествует «разуму» и по времени и по существу. Он составляет такую стадию в развитии интеллекта, на которой этот последний еще не до конца обособился от животной формы отражения. Сознывая вещи «рассудочно», человек лишь продельывает сознательно то же самое, что животное продельывает без сознания. Но это – лишь формальное различие. Специфически человеческой формы отражения оно еще никак не выражает.

Вот когда человек начинает отражать, осознавать вещи в категориях разума, в формах диалектического мышления, тогда его духовная деятельность начинает отличаться от отражательной деятельности животного не только по форме, но и по содержанию.

Он начинает осознавать такие вещи, которых животное принципиально не в состоянии отражать. И предпосылкой этого является не только сознание как таковое, но и сознание своих собственных отражательных действий – «самосознание», сознательное отношение к самой деятельности отражения и к формам этой деятельности – к категориям.

Исследование категорий – их реального содержания, их природы, происхождения и роли в познании – поэтому-то и является подлинной задачей логики, исследующей человеческое познание, мышление в собственном смысле слова.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. XIV, с. 430.

Глава 2. Абстракции мышления – понятия

1. О специфической точке зрения логики на познание

Мышление вообще, как специфически человеческая форма отражения, развиваемая общественным процессом в каждом индивиде (в той или иной степени, до той или иной высоты развития) имеет массу разнообразных приложений. Человек мыслит везде и всюду. С помощью «размышления» он решает и задачу ориентировки в общественной и природной среде, и активно отыскивает средства для осуществления своих практических целей, и, наконец, осуществляет объективное научно-теоретическое познание.

В логике мышление рассматривается именно в последней его общественной роли и функции – в функции отражения вещей такими, каковы они суть «сами по себе», независимо от человека и человечества с его потребностями, целями, желаниями и устремлениями.

Мышление для логики – это прежде всего «естественный процесс», субъектом которого является не отдельный индивид, а человечество в его развитии, во всем богатстве и сложности его отношений к окружающему миру. Законы и формы логики – это всеобщие формы исторического процесса развития объективных знаний человека об окружающем его мире.

Отдельный индивид с его духовной деятельностью лишь постольку и в той мере становится субъектом мышления, поскольку он индивидуально усваивает эти разработанные всеобщим развитием формы и превращает их в активные формы познания, поскольку он уже вполне сознательно пользуется категориями в процессе переработки эмпирических фактов в понятия.

Этим и определяется различие между точкой зрения логики и точкой зрения психологии на мышление.

Психологию интересует процесс, в ходе которого индивид усваивает путем образования общественно развитые способы духовной деятельности и превращается тем самым в общественно определенного индивида. Процесс индивидуального развития и составляет поэтому непосредственный материал ее изучения.

Логика же исследует процесс всеобщего развития, имеет своим предметом общественно-исторический процесс познания, раскрывая его всеобщие законы, выявляя те всеобщие формы, в которых он реально протекает.

Логика есть «итог, сумма, вывод истории познания» мира общественным человеком, то есть человечеством в его развитии. В длительном и трудном процессе познания, длящемся тысячелетия, постепенно образуется, формируется способность мыслить, постепенно окристаллизовываются всеобщие формы этой способности, прорисовываются законы, которым подчиняется духовная деятельность общественного человека. Эти законы и формы и составляют действительный предмет Логики.

Психологическая сторона процесса Логика интересоваться непосредственно не может. Психологический оттенок всех категорий, выражающих процесс мышления, должен быть в ней строго отставлен в сторону.

Категории и законы Логика выражают лишь всеобщие формы познания, объективного знания о мире. По своему реальному содержанию это – формы и законы знания о мире, о природе и обществе, всеобщие объективные законы и формы самого содержания знания.

«Форму» и «содержание» знания можно вообще отделить друг от друга только в абстракции. Реально же «формы знания» – это формы самого предметного материала, всеобщие контуры познанной объективной реальности, превращенные затем в активные формы теоретической деятельности.

Именно поэтому «логика» и совпадает с диалектикой как наукой о всеобщих формах и законах существования объективной, предметной реальности.

Поэтому все без исключения категории логики – это вовсе не определения «субъективной деятельности», не пустые формы, принадлежащие субъекту априори, а прежде всего – объективные всеобщие определения вещей, постигаемые человечеством в процессе долгого и трудного исследования окружающего мира.

Будучи познаны и подытожены философией, эти всеобщие формы бытия вещей превращаются, однако, в активные формы мысли, в активные орудия обработки нового чувственно данного материала, в формы переработки созерцания и представления в понятия, в активные формы теоретического освоения окружающего мира.

В этой двойкой природе категорий мышления и заключены все трудности, стоящие перед Логикой. Одностороннее подчеркивание активной роли категорий в процессе мыслящего рассмотрения эмпирических фактов неизбежно ведет к идеалистической трактовке Логике. Одностороннее подчеркивание их объективного происхождения и содержания, при котором забывается, как нечто «несущественное», их активная роль в процессе познания – их методологическая функция, – столь же неизбежно превращает Логикку в «сумму примеров». Логика при этом перестает быть активным орудием познания фактов, а ее изучение превращается в самоцель, и в конце концов в чисто схоластическое занятие.

Действительная диалектико-материалистическая Логика, совпадающая с диалектикой, должна в определении каждой из своих категорий иметь в виду как объективное, предметное содержание категории, так и ее активную методологическую роль в процессе движения познания, в процессе постижения объективной конкретной истины.

Природу категорий прекрасно определил Ленин в своих заметках по поводу гегелевской логики: «Категории логики суть сокращения... «бесконечной массы» «частностей внешнего существования и деятельности». В свою очередь эти категории служат людям на практике («в духовном обороте живого содержания, в создании и обмене»)⁹.

Касается все это, разумеется, и категорий «абстрактного» и «конкретного». Эти категории – так же, как «сущность», «явление», «необходимость», «причинность», – одновременно и формы объективной реальности, и активные формы теоретической деятельности человека, формы мышления в понятиях.

В связи с этим мы должны будем выяснить вопрос о том, что такое понятие с точки зрения диалектики, как должно определяться понятие в свете диалектического представления об отношении «формы» и «содержания» мышления.

Старая гносеология и логика, как правило, определяли «понятие» или «абстракцию» по преимуществу, как «смысл» всякого абстрактного имени, термина, названия.

Абстракция, «абстрактное» с этой точки зрения противопоставались непосредственно чувственному образу вещи, данной в созерцании.

Нетрудно заметить, что с этой точки зрения вообще невозможно провести объективно констатируемую грань между процессом выработки слова и процессом образования понятия, между мышлением в строгом смысле этого слова и простым пересказыванием чувственно воспринимаемых фактов.

Отождествление научных характеристик «понятия» как клеточки мышления с характеристиками слова, термина, характерное в своей отчетливой форме для крайних представителей эмпиризма, оказалось в истории философии весьма живучей традицией. Реальным основанием для такого абстрактного отождествления является тот факт, что мышление всегда протекает в форме речи (внешней или внутренней), а понятие всегда осуществляется через слово, термин, наименование.

Поэтому для научного определения понятия и недостаточно сказать, что понятие – это зафиксированное в слове отражение «общего», неоднократно повторяющегося в ряде явлений «признака». Такое понимание ровно ничем не отличалось бы от чисто номиналистического взгляда

⁹ Ленинский сборник, IX, с. 17.

на понятие. Теоретические определения «понятия» при этом целиком совпали бы с определением «смысла слова». Ведь слово тоже выражает только «общее». Ничего специфического для понятия в таком определении указано бы не было.

Поэтому неслучайно во всех книгах по логике, написанных с позиций материализма, в определение «понятия» вводится одна важная дополнительная характеристика.

Понятие, согласно определению, ставшему почти традиционным, отличается от представления тем, что оно отражает не всякое, не любое «общее», а только «существенное общее», только такое «общее», которое отражает предмет с его существенной стороны, в его существенной характеристике.

Легко заметить, что «существенность» (или «несущественность») признака – это уже вовсе не «чисто формальная» характеристика, а характеристика знания по его реальному предметному содержанию. Существенное или несущественное общее отражено в данном понятии – это может показать лишь его анализ по содержанию.

Но в таком случае (если, к тому же, оставаться на почве логики) следует сказать, что термин, выражающий «несущественное общее», не есть и понятие как предмет изучения логики. Иными словами, только анализ абстракции по ее реальному объективному содержанию может показать – с понятием ли вообще мы имеем дело?

Но этот анализ по содержанию должен, естественно, исходить из четко продуманного и философски выверенного понимания проблемы «существенного».

А «существенное» – имеющее отношение к «сущности» вещи – это уже категория диалектики, содержательная характеристика знания.

Это показывает, что точка зрения материализма в логике необходимо приводит к отказу от чисто формального подхода к исследованию мышления и к переходу в область категорий как подлинных активных форм мысли.

Именно категории оказываются формами, в которых реально осуществляется действительное понятие. Поскольку же логика избегает разговора о категориях, постольку она закрывает себе всякий путь к исследованию проблемы понятия и соскальзывает опять на рельсы чисто номиналистического взгляда.

В этом случае исчезает всякий критерий для различения понятия и термина. Любой термин начинает казаться «понятием», а любое понятие определяется просто как общий термин. И такая позиция абсолютно неизбежна, если оставаться на позиции понимания «Логики» как науки, исследующей только внешние формы мысли, безразличные ко всякому «конкретному» содержанию. Ведь только в конкретном содержании знания и в его анализе можно различить понятие от общего термина и получить научные определения понятия, отличающие его от общего термина.

Поскольку логика остается только формальной, чисто формальной, поскольку она принципиально избегает анализа знания по его конкретному содержанию, постольку она неизбежно превращается из науки о мышлении в науку о законах оперирования терминами в процессе мышления.

Ибо именно речь, наименование, слово, термин, язык – и есть в действительности та самая внешняя «форма», в которой реально осуществляется всякое мышление.

И поскольку философ в исследовании процесса мышления ограничивается рассмотрением только «чистой формы», которая совершенно равнодушна к конкретному содержанию, постольку он неизбежно увидит в реальном процессе мышления только внешние всеобщие грамматические структуры речи. Реальная Логика мышления останется вне поля его зрения, ибо реальная логика – это логика движения живого содержания.

На этом пути представители современного логического позитивизма и сводят проблему мышления к проблеме всеобщих форм языка, всеобщих семантических структур. Ничего иного и нельзя получить с точки зрения чисто формального анализа. Семантическая логика и есть поэтому

раскрытая тайна чисто формальной логики, до конца и принципиально проведенный принцип чисто формального анализа явлений мышления.

Но это является только лишним доказательством того факта, что чисто формальная «логика» – это вообще вещь невозможная, что чисто формальная логика – это уже больше вовсе и не Логика, не наука о мышлении, а наука о грамматической структуре речи, языка (безразлично, идет ли речь о живом разговорном языке, или о так называемом «языке науки»).

И, наоборот, если мы имеем дело с Логикой в собственном смысле слова, то она не может быть чисто формальной. Речь может идти лишь о более или менее глубоком проникновении в законы и формы реального содержания знания, в законы и формы диалектики предметного содержания знания, превращенные в активные формы и законы мышления.

Этот вывод, вывод о неизбежности совпадения проблематики Логики с проблематикой науки о всеобщих формах и законах существования вещей вне головы есть естественное и неизбежное следствие критического преодоления гегелевской Логики с позиций материализма.

Небезынтересно отметить, что к этому же выводу пришел в ходе своей критики гегелевской концепции и Л. Фейербах.

«Так называемые логические формы суждения и умозаключения не являются поэтому активными мыслительными формами или причинными условиями разума», – подытоживает философ свой анализ гегелевского учения о мышлении.

«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 элементарные формы речи; но речь это не мышление, иначе величайшие болтуны должны были бы быть величайшими мыслителями»¹⁰.

Этот вывод Фейербаха подтверждается как развитием Логики в трудах Маркса, Энгельса и Ленина, так и эволюцией самой «формальной логики».

Поскольку Логика после Гегеля развивается как действительная наука о законах и формах мышления, постольку она развивается по пути совпадения с диалектикой, с учением о «законах развития “всех материальных, природных и духовных вещей”, то есть развития всего конкретного содержания мира и познания его» (Ленин).

Поскольку же логика продолжает исследовать только «внешние формы мышления», она неизбежно и закономерно превращается в учение о всеобщих грамматических структурах языка. Во втором случае мы имеем дело, правда уже не с Логикой в собственном смысле, а с отпочковавшейся от Логики особой научной дисциплиной, которую тоже, по-видимому, следует развивать с позиций материализма и нельзя отдавать на откуп представителям семантического идеализма.

Но нелепо видеть в эволюции этой дисциплины столбовую, а тем более единственную дорогу развития научной Логики. Наоборот, это свидетельствует о настоятельной необходимости разрабатывать Логика как учение о категориях, составляющих действительную структуру действительного процесса мышления.

Результаты и выводы, исторически выработанные так называемой «формальной» логикой, с этой точки зрения вовсе не могут быть отброшены как нелепость. Напротив, только с этой точки зрения можно рассмотреть их действительный смысл, их действительное рациональное зерно. Всеобщие формы речи, семантические структуры как живого разговорного языка, так и языка науки (языка формул, схем, моделей, символики) – это реальность, которую семантическая «логика» вовсе не выдумала, не изобрела. Это – исторически сложившиеся и продолжающие усложняться вполне реальные формы выражения эмпирически данных фактов в речи, в высказывании, в терминологии, в символике. С ними как с таковыми человек должен считаться в ходе самого сложного теоретического исследования.

¹⁰ Фейербах Л. Сочинения. Москва – Петроград, 1923, т. 1, с. 14.

Поэтому крайне нелепо отбрасывать как пустые и ненужные выводы и результаты, добытые так называемой «формальной» логикой. Она со своей точки зрения вполне права, когда приравнивает проблему понятия к проблеме термина, проблему теоретического суждения о вещах – к проблеме «высказывания».

Каждое понятие реализуется через термин, каждое теоретическое суждение – через высказывание. Поэтому все выводы, полученные при исследовании «термина» и «высказывания» следует помнить и тогда, когда речь идет о понятии и о теоретическом суждении о вещах.

Но не всякий термин включает в себе «понятие», не всякое высказывание реализует собой теоретическое суждение, акт мышления в понятиях. Поэтому исследование проблемы понятия и мышления в понятиях и не покрывается исследованием вопроса о термине и о высказывании. Более того, все выводы, полученные в исследовании вопросов об общем термине, о связи общих терминов в высказывании, о связи высказываний в силлогистической фигуре и т.д., не только не «исчерпывают» проблему понятия и мышления в понятиях, но даже совершенно не касаются ее.

Мы уже отметили, что, поскольку элементарная логика касается проблемы понятия, поскольку она различает понятие от общего термина, она сразу же указывает различие между тем и другим в том, что понятие выражает собой не всякое и не любое «общее», а только «существенное общее».

И, если в «существенности» указан единственный признак, отличающий понятие от общего термина, то, естественно, все дальнейшее исследование природы понятия должно состоять в дальнейшем углублении категории «существенного».

Идя по этому пути – по пути исследования категорий как подлинных форм понятия – мы будем исследовать именно понятие, его специфические черты, отличающие понятие от общего термина.

В противном случае мы будем на самом деле исследовать не понятие, а общий термин, и откроем в понятии лишь те его «признаки», которые ему свойственны в силу того, что оно реализуется через термин, через слово, через речь. Иными словами, мы неизбежно увидим в понятии лишь те его определения, которые ему общи с любым общим термином, и примем за логическую форму, за форму мышления, лишь форму выражения мышления в речи.

Способность выражать свои чувственные впечатления в речи, в словах, в высказываниях, в совокупности высказываний – это, как нетрудно понять, способность более элементарная и раньше возникающая, чем способность мыслить; чем способность отражать действительность в понятиях.

Первая представляет собой необходимую предпосылку и условие возникновения второй. Но вторая никак не может быть сведена к первой. Иначе и в самом деле величайшие болтуны были бы автоматически величайшими мыслителями.

Мышление, как высшая познавательная способность, действительно возникает лишь там, где человек не просто пересказывает то, что он видит, слышит, осязает или обоняет, не там, следовательно, где он просто придает чувственно воспринимаемым явлениям абстрактное выражение.

Способность мыслить, способность отражать явления в понятиях возникает только там, где человек начинает отделять от предмета все внешнее и несущественное и, пользуясь выражением Гегеля, «выдвигает предмет в его сущности». Там, следовательно, где сам процесс абстрагирования начинается руководиться хотя бы такими категориями, как «существенное» и «несущественное».

Элементарная логика поэтому вполне справедливо определяет понятие как отражение «существенно общего». Это действительно первый специфический признак понятия и мышления в понятиях.

И элементарной эту логику делает то обстоятельство, что она не идет достаточно глубоко в исследовании категории «существенного», так же, впрочем, как и в исследовании всех других категорий.

Поскольку она их касается, она является Логикой, а не «формальным» (то есть семантическим) анализом. Поскольку она их исследует недостаточно глубоко и всесторонне, постольку она есть лишь элементарная логика.

Постольку и понятие как «клеточка» мышления определяется этой логикой хотя и верно, но очень поверхностно и приблизительно, так как сам единственный специфический признак «понятия» (существенное общее) раскрыт недостаточно конкретно и полно.

Итак, процесс образования абстракции вообще, совпадающий с процессом образования общего термина, слова, наименования, составляет собой хотя и необходимую предпосылку процесса возникновения и развития понятия, но все же только предпосылку. И нельзя принимать историческую предпосылку возникновения явления – каковой в данном случае оказывается общий термин – за первую специфическую форму понятия.

Абстракция, закрепленная в слове, в термине, – это лишь «додилювиальная» (как сказал бы Маркс) предпосылка возникновения понятия, историческое условие его становления, но ни в коем случае не действительное условие его реального бытия.

Поэтому все законы образования абстракции, законы образования общего термина и нельзя принимать за законы образования понятия. Поэтому и требования, вытекающие из анализа законов образования общих терминов и нельзя выставлять как требования, обеспечивающие выработку понятия.

Они, эти законы и вырастающие из них требования, просто недостаточны для того, чтобы, руководясь ими, можно было бы выработать действительное понятие. Но если эти требования применяются дальше границ их реальной применимости, то они перестают быть просто «недостаточными» и становятся прямо неверными.

Ниже мы покажем это на конкретном материале истории научного познания. Но прежде чем перейти к этой задаче, следует рассмотреть некоторые вопросы, связанные с диалектикой отношений между чувственной ступенью познания и ступенью рациональной обработки эмпирически данных фактов.

Настоящая серьезная философия (исключая лишь представителей последовательного эмпиризма в логике, то есть номиналистической, концептуалистической логики) всегда проводила или старалась провести четкую, объективно констатируемую грань между понятием и абстракцией как таковой, абстракцией, заключенной в любом слове.

Это различие, как мы видели резко подчеркивали до Маркса и идеалист Гегель, и материалист Фейербах. Это различие есть просто факт, не зависимый от той или иной его философской трактовки. Но только в философской теории Маркса и Энгельса этот факт был действительно понят и объяснен с точки зрения материализма, с точки зрения отражения.

Поскольку понятие с точки зрения материалистической теории отражения есть продукт особого рода переработки эмпирических данных, фактов, данных человеку в созерцании и представлении, постольку необходимо разяснить и уточнить диалектико-материалистическое понимание категорий «созерцания» и «представления», причем сделать это с точки зрения Логики, теории познания и диалектики, и ни в коем случае не с точки зрения психологии.

2. Об отношении представления к понятию

Старая, недиалектическая логика и теория познания, не будучи в состоянии понять диалектику отношения чувственной ступени познания к рациональной, никогда не могла понять и теоретико-познавательного смысла «созерцания» и «представления».

Она не смогла даже дать сколько-нибудь удовлетворительного определения этим категориям и, как правило, рабски заимствовала его из психологии. «Созерцание» для нее совпадает с тем образом вещи, который индивид непосредственно воспринимает с помощью своих, индивидуально присущих ему органов чувств – с помощью своих двух глаз, пяти пальцев, да собственного носа. «Представление» же толкуется как тот же образ созерцания, но только удержанный в индивидуальной чувственной памяти.

Нетрудно заметить, что такое толкование опять-таки не сходит с точки зрения абстрактного гносеологического «робинзона», с точки зрения антропологического толкования субъекта познания. Уже здесь, таким образом, по существу отрицается общественный характер человеческого созерцания и представления, в частности, игнорируется тот факт (который в наши дни установлен даже естественнонаучно, физиологией высшей нервной деятельности), что человеческое созерцание, не говоря уже о «памяти», неразрывно связано с речью, опосредствовано словом.

Забывается и то обстоятельство, что человеческий индивид большую, если не подавляющую, часть эмпирических сведений о вещах приобретает не с помощью лишь своих двух глаз и десяти пальцев, а (благодаря речи) через органы чувств всех взаимодействующих с ним индивидов.

Далее. Если под «понятием» разумеют любой общий термин, любое слово – лишь бы оно выражало нечто «общее», – то эта точка зрения уже с неизбежностью дополняется мнением, согласно которому чувственное познание (созерцание и представление) имеет дело только с «единичным». Но последовательно удержаться на этой точке зрения не может самый махровый эмпирик: ведь она равносильна отказу от положения «нет ничего в интеллекте, чего не было бы в чувствах». Значит, приходится сделать вывод, что созерцание и представление тоже отражают «общее», а дело мышления сводится к тому чтобы отличить и обособить это «общее», выразить его отдельно. Получается, что мышление отличается от чувственности только тем, что оно дает более бедный образ вещей, нежели чувственность. Чувственность, де, отражает и единичное, и общее, а мышление – только общее. Становится непонятным, зачем оно в таком случае вообще нужно, если речь заходит о познании конкретных вещей.

Но особенно путает все карты такой позиции наличие так называемых «общих представлений». Они как таковые представляют собой просто факт, который не может ставить под сомнение ни одна гносеологическая или логическая концепция. Примером таких общих, абстрактных представлений могут служить хотя бы всем известные геометрические фигуры. Треугольник, который школьник вычерчивает на доске или на бумаге, а начертив, созерцает, – это крайне обобщенный образ действительности, крайне абстрактное ее отображение, и вместе с тем – нечто чувственно, наглядно воспринимаемое, созерцаемое.

Куда отнести такие образы? К «чувственной» или к «рациональной» ступени отражения? Представление это или понятие?

Кроме того, каждый прекрасно знает, что память удерживает в сознании далеко не всю полноту фактов, которые когда-то побывали в поле зрения индивида. Она удерживает и сохраняет эти факты всегда лишь в общих чертах: детали и подробности (то есть то, что эмпирик именует «конкретностью») все больше и больше размываются потоком времени, пока от факта не остается в сознании лишь самый общий контур – тем более «общий», чем дальше в прошлом осталось припоминаемое событие.

Каждый знает, как трудно подчас бывает определить – то ли ты сам когда-то видел факт, то ли тебе о нем кто-то рассказывал, особенно, когда речь идет о фактах случившихся очень давно.

Память, как известно, всегда опирается на слово, на речь. Без речи нет вообще того, что мы называем человеческой памятью. И только те черты события, факта, о которых я постоянно упоминаю при рассказывании о нем, те черты, которые я воспроизвожу словесно, в конце концов и сохраняются в сознании. Все остальное постепенно стирается в памяти, и, по-видимому, неслучайно: если я о чем-то не считаю нужным упоминать, значит я считаю это «несущественным», не заслуживающим упоминания...

Так что отсеивание «несущественного», не стоящего упоминания происходит уже при построении образов памяти и происходит совершенно непреднамеренно. Никаких сознательных усилий «логической способности» в этом случае не совершается. В итоге в образе памяти оказываются стертыми все детали, все подробности, а сам образ становится крайне абстрактным и обобщенным.

Уже простая память, таким образом, создает то, что называют обычно «общим представлением», и даже выделяет «существенное».

Но очень часто (к сожалению, слишком часто) память удерживает не то, что по зрелом размышлении, спустя некоторое время хотелось бы вспомнить, и, наоборот, начисто утрачивает те черты фактов, которые «на самом деле», а не по мнению свидетеля, были как раз самыми «существенными» для объективной характеристики события. Судебные следователи, практика которых хорошо знакома каждому по уголовным романам, эту особенность человеческой памяти прекрасно знают и строжайшим образом учитывают. Часто те детали и подробности события, на которые свидетель не обратил никакого внимания, как раз и оказываются с точки зрения объективной оценки события самыми важными и «существенными».

Историки слишком хорошо знают, что даже «письменная» память человечества не сохраняет того, что было как раз самым важным и существенным. Средневековые хроники чрезвычайно тщательно описывают слова и деяния королей и придворных дам и не дают почти никаких сведений о материальных условиях и «причинах» событий... Объективно важные события и факты описываются в них настолько общо, что вызывают досаду современного ученого.

Все это говорит за то, что «представление» – даже если его толковать как просто удержанный в памяти образ вещи, факта, явления или события, когда-то побывавшего в поле созерцания людей, – есть в итоге крайне «обобщенное», и, уж во всяком случае, крайне «абстрактное» отображение реальности – хотя бы потому, что человеческая память неразрывно связана со словом.

Представление, в итоге, оказывается чем-то таким, что носит в себе одновременно и черты «чувственного» познания, и черты «мышления», и не подводится, в итоге, ни под ту, ни под другую рубрику.

«Представление», в итоге, приходится толковать как некоторый гносеологический гибрид, как продукт смешения созерцания с мышлением, восприятия – с понятием. Но в таком случае следовало бы оставить его вообще в покое до тех пор, пока не исследованы порознь чувственное созерцание с одной стороны, и понятие – с другой. В таком случае не следовало бы вообще считать «представление» – наряду с созерцанием – «чувственной ступенью» отражения. «Представление» в таком случае не может рассматриваться как более простая, чем «понятие», форма отражения. Оно оказывается чем-то более сложным и предполагает «понятие», как свой составной элемент...

Вся эта путаница, из которой невозможно найти выхода, основывается, прежде всего, на непонимании общественного характера «чувственного познания» человека. С общественной же точки зрения вопрос разрешается легко и рационально.

Благодаря речи, индивид «видит» мир не только и не столько своими собственными глазами, сколько миллионами глаз. Поэтому под «представлением» Маркс и Энгельс всегда понимают вовсе не удержанный в индивидуальной памяти чувственный образ вещи. Такое толкование, может быть уместное в психологии, оказывается совершенно неверным в качестве теоретико-познавательного содержания этой категории. «Представление» для гносеологии, исходящей из общественного индивида, – это реальность опять-таки общественная. В состав «представления» входит то, что удержано в «общественной» памяти, в формах этой общественной памяти. А такой формой является, прежде всего, речь, язык. И если индивид приобрел представление о вещи от других непосредственно созерцающих ее индивидов, то он приобрел только такую форму сознания о ней, какую бы он получил в том случае, если бы сам, собственными глазами, созерцал этот факт, эту вещь. Представление и есть общественно осознанное созерцание. Обладать «представлением» – это значит обладать общественно осознанным (то есть выраженным или могущим быть выраженным в речи) созерцанием.

Если я «созерцаю», вещь глазами другого индивида, сообщающего мне свои непосредственные впечатления о ней, то я приобретаю представление. И наоборот, если я выражаю в речи созерцаемый мною факт, то это значит, что осознаю его для другого, а тем самым для себя самого как общественно созерцающего индивида.

От того, что я – посредством речи – «созерцаю» вещь глазами другого индивида, или другой индивид «созерцает» вещь моими глазами, от этого ни я, ни другой индивид не приобретаем еще «понятия» об этой вещи. Мы взаимно обмениваемся представлениями. Представление в гносеологии Маркса-Энгельса и есть общественно (то есть словесно) выраженное созерцание, «словесное бытие» созерцания, как иногда выражается Маркс.

Созерцание и представление тем самым выступают в качестве категорий, выражающих общественную природу эмпирического сознания, а не психологические состояния индивида. «Представление» – в отличие от «созерцания» – всегда опосредовано речью как общественной реальностью сознания. В состав представления всегда входит только то, что я в моем индивидуальном созерцании воспринимаю общественным образом, то есть могу через речь сделать достоянием общественного сознания, другого индивида, а тем самым и самого себя как общественно созерцающего индивида.

И суметь выразить чувственно созерцаемые факты в речи – это значит суметь перевести индивидуально созерцаемое мной в план представления как общественного сознания. Уметь выражать факты, непосредственно созерцаемые мной, в речи – это и значит уметь переходить от созерцания фактов в план общественно значимого представления.

Но это еще никак не совпадает с умением, со способностью вырабатывать понятие, с умением совершать логическую переработку созерцания и представления в понятие. Это еще не означает умения перейти от первой, чувственной ступени познания к ступени логического освоения.

Когда речь идет о процессе логической, теоретической обработки чувственных данных, то Маркс в качестве этих данных имеет в виду, конечно, не только и не столько то, что индивид, совершающий эту логическую обработку, непосредственно «видел» своими двумя глазами, или ощупывал своими десятью пальцами. Маркс всегда имеет в виду всю совокупность фактических, эмпирических сведений, общественно совершаемое созерцание. Перед теоретиком, перед субъектом логической деятельности в качестве материала этой специфической деятельности, в качестве чувственных фактических данных лежит не только и не столько то, что он как индивид непосредственно созерцал, сколько все то, что он знает о предмете от всех других людей. От других же людей он может знать это только благодаря речи, благодаря тому, что миллионы созерцаемых фактов уже нашли свое выражение в общественном представлении, то есть в высказанном чувственно воспринятом материале – в представлении.

[Но] от того, что факты, данные в созерцании, высказаны, – они еще переведены только в план представления, а не в план понятия.

Этим сразу устанавливается другой разрез в понимании процесса познания, нежели тот разрез, который возможно установить с позиции номиналистического понимания мышления и его отношения к чувственности, – созерцание и представление для Маркса составляют лишь первую, чувственную ступень познания. И это резко отличается от толкования «чувственной ступени» познания, характерного для последователей Локка и Гельвеция. Последние неизбежно – в силу логики их позиции, исходящей из абстрактно-антропологического представления о субъекте познания – относят ту форму сознания, которую Маркс именует «представлением» к «рациональной», к «логической» ступени отражения. И единственным формальным основанием для этого оказывается тот факт, что представление на самом деле всегда опосредствовано речью.

Впервые четко, и притом с точки зрения Логики (чего не мог сделать никто до него), установил различие между понятием и общим представлением, выраженным в слове, диалектик Гегель. И сделал он это именно потому, что его исходной точкой зрения является не абстрактный (изолированный) индивид, а общественно-исторический субъект, индивид, познающий вещи в формах, развитых общественным процессом.

«То, что иногда называют понятиями и даже определенными понятиями, например, человек, дом, животное и т.д., суть простые определения и абстрактные представления, – суть абстракции, заимствующие от понятия лишь момент всеобщности и опускающие особенность и единичность;

они, таким образом, не получают развития в этом направлении и, следовательно, абстрагируют как раз от понятия...»¹¹

Дело не в том, что Гегелю свойственно более возвышенное представление о «понятии», чем его предшественникам в области философии и логики. Могут сказать, что оно даже чрезмерно возвышенное и не соответствует действительной природе и роли понятия. Дело в том, что это различие тесно связано у него с пониманием диалектики «рассудка» и «разума».

Относя к сфере «представления» все «рассудочные» определения, Гегель исходит из того, что только «разум» диалектичен, и как таковой есть тот действительный способ духовной деятельности, с помощью которого образуются все подлинные понятия – то есть такие абстракции, которые может производить лишь человек.

Изолированное определение «рассудка» (например, человек, дом, животное и т.п.) и на самом деле есть не более, как название для некоторого сложившегося и устойчивого представления. Но мышление, как известно, никогда не останавливается на представлении и его названии, а всегда идет дальше.

«Суть в том, что мышление должно *охватить* все представление в его движении, а для этого мышление должно быть диалектическим». И лишь в этом случае – в том случае, если человек не ограничивается отысканием и фиксированием «общего», абстрактно-общего, а производит некоторые более содержательные операции, – он и мыслит, и достигает более глубокого сознания о вещи, нежели то, которое достигается в простом представлении¹².

Если же мышление не диалектично, если человек ограничивается «рассудочными» действиями, то он и неспособен «охватить все представление о его движении», а остается при том же самом представлении. Он лишь сводит его к простому определению, к простому абстрактному выражению, то есть, в конце концов, не добывает ничего кроме названия...

«Предмет, каков он без мышления и без понятия, есть некоторое представление или также некоторое название; определения мышления и понятия суть то, в чем он есть то, что он есть», – выражает это обстоятельство Гегель, а Ленин по этому поводу делает замечание:

«*Это верно!* Представление и мысль, развитие обоих, ничего другого».

Представление как таковое есть на самом деле обобщенный образ действительности, в этом оно ровно ничем не отличается от понятия. И когда единственное различие между тем и другим указывают лишь в том, что представление еще сохраняет в себе определенные черты чувственно-наглядного облика вещи, а в понятии эти черты окончательно утрачиваются, то ведь этим, хотя бы того или не хотят, низводят «понятие» до степени ухудшенного, ущербного «представления».

«Понятие» при этом рассматривается как общее представление, только лишённое одной из его характеристик – остатков «наглядности», – и остается совершенно непонятным, почему же с помощью понятия человек достигает более глубокого и верного сознания вещей, нежели с помощью простого представления...

Гегель это убогое метафизическое представление о понятии, сводящее природу понятия к «абстрактно-общему», высмеивает не раз, и требует более содержательного и более соответствующего действительности понимания.

«Когда говорят о понятии, то обыкновенно нашему умственному взору предносится лишь абстрактная всеобщность, и тогда понятие определяют как общее представление»¹³.

Ниже мы подробно разберем гегелевское различие «абстрактной всеобщности», которую он считает особенностью представления, и конкретной всеобщности понятия. Но сказанного пока вполне достаточно для того, чтобы показать, что в гегелевском словоупотреблении, в гегелевской терминологии гораздо больше смысла, чем в терминологии школьной логики, которая под

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 271.

¹² Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 209.

¹³ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 268.

«понятием» разумеет любой общий термин, любое название, любое слово – лишь бы в нем содержалось нечто «общее».

Крайнюю недостаточность того представления о «понятии», которую высмеивает Гегель, можно легко показать на фактах, касающихся психологии развития умственных способностей ребенка.

Эти факты показывают, что такое понимание не выдерживает сравнения даже с элементарной умственной деятельностью, даже с умственной деятельностью, оперирующей простейшими математическими понятиями.

Современная советская психология (мы имеем в виду ряд экспериментальных работ, проделанных сотрудниками МГУ в течение ряда последних лет) достоверно показала, что процесс усвоения ребенком способности оперировать понятиями, способности отражать чувственно данные факты в понятии никак не сводится к процессу усвоения способности оперировать словами и заключенными в них абстракциями.

Ребенок довольно рано, например, учится сосчитывать чувственно данные ему предметы, производить простейший пересчет.

Три спички или три конфеты он одинаково называет словом «три». Более того, он очень быстро научается и операции «сложения»: взяв три спички и три пуговицы и сложив их в кучу, он может пересчитать их, и, пересчитав, назвать чувственно предлежащую перед ним кучу разнородных предметов словом «шесть».

Это значит, что он уже научился совершать довольно сложную операцию абстрагирования, производить абстракцию, отвлекающую от чувственно данных ему предметов только их количественную определенность, научился вырабатывать общественно значимую абстракцию и фиксировать ее в слове.

Согласно логике эмпиризма, он уже владеет «понятием»: в самом деле – весь состав номиналистического представления о понятии можно обнаружить в его умственных действиях. Он отвлекает «общее», называет его словом, и притом такое «общее», которое единственно важно и «существенно» с точки зрения тех задач, которые ему предлагается решить.

Но математическими понятиями он на этой стадии отнюдь еще не овладел. Это показывает самый элементарный эксперимент. Показателем отсутствия на этой стадии способности оперировать понятием числа, заключенным и выраженным в словах «три», «шесть» и т.д. является полная неспособность совершить простейшую операцию сложения «в уме». Он по-прежнему вынужден производить чувственно-практический пересчет предметов, сложенных в одну кучу, начиная снова от «единицы», хотя он прекрасно знает, что в эту кучу он сам сложил «три» и «три».

На этой стадии слова «один, два, три, ...шесть» для него сами по себе, не привязанные намертво к чувственно данному, не имеют абсолютно никакого значения и смысла. Единственное значение этих слов – это значение внешне привязываемого знака, не более. Ребенок производит счет предметов чувственно-практически, а слова лишь параллельно сопровождают его чувственно-практические действия. Простейшим математическим понятием «трех» он ни в малейшей степени еще не владеет. Но он уже прекрасно владеет словом «три» и способностью отвлекать соответствующую этому слову абстракцию. Он легко называет словом «три» и три конфеты, и три карандаша, и три игрушки. Он даже умеет – когда ему говорят слово «три» – вызывать в своем чувственном воображении образ трех предметов, безразлично каких, и даже умеет в плане чувственно воображаемой реальности сосчитывать эти предметы вновь. То есть он уже умеет, опираясь на слово, вызывающее в его сознании чувственно воображаемый образ, производить пересчет чувственно представляемых им предметов. Опираясь на слово, он активно вызывает в своем воображении чувственный облик трех предметов и в плане чувственного представления сосчитывает их один за другим.

Но здесь-то как раз и заключен роковой пункт для педагога, исходящего из локковского представления о понятии. Ребенок как будто уже научился «считать в уме» – он поднимает глаза к потолку и – шепча про себя, «складывает» три и три, получая шесть. Значит ли это, что он уже

овладел понятием «трех»? Оперировать ли он понятием, как высшей формой духовной обработки чувственно данных фактов? Для педагогики и педагога это отнюдь не праздный вопрос, не только и не столько теоретическая «тонкость». От ответа на него зависит план дальнейших педагогических воздействий на формирующееся сознание.

Экспериментальная проверка достоверно показывает, что понятием ребенок на этой стадии не владеет. Те операции, которые педагогу, опирающемуся на локковское представление о мышлении, кажутся уже действиями с понятием, на самом деле есть всего-навсего действия в плане чувственного представления, опирающегося на слово. Слово выступает здесь как знак, как сигнал, вызывающий в живом воображении чувственно-конкретный образ вещи. С этим образом воображения, вызванным словом, – а вовсе не с понятием – ребенок и производит операцию пересчета.

Этот факт обнаруживается уже самой простой проверкой. Стоит предложить этому ребенку «сложить вместе» не три и три, – это сравнительно нетрудно «представить» себе в живом воображении, – а большие числа, скажем, сто и восемь, как действие в плане представления сразу подводит. Ребенок по-прежнему старается чувственно представить и сосчитать, начиная от единицы, кучу предметов... А это – задача, при попытке решить которую обязательно откажет голова и не детская. Это значит, что слово, обозначающее чувственно данную совокупность, «кучу» предметов (чувственно созерцаемых или чувственно представляемых), еще не играет для ребенка роли понятия. Оно не несет в себе той особой, высшей духовной реальности, с помощью которой чувственные данные перерабатываются человеком в плане логической деятельности. Оно не сокращает ни на миг познавательных действий, не служит ребенку в качестве реально обобщенного образа действительности, с которым он мог бы действовать вместо непосредственно осязаемой реальности. Оно, слово (и абстракция в нем заключенная) здесь просто обозначает чувственно данный образ или же вызывает его в воображении. Действует же ребенок не с понятием, а по-прежнему с чувственным представлением. Слова, которые ребенок шепчет при этом про себя, находя в них опору для чувственных образов, лишь пассивно и параллельно сопровождают его действия в плане воображения, обозначают эти действия и ту чувственную реальность, с которой он действует. Но и это еще не все. Далее ребенок научается вообще забывать про чувственно воображаемые предметы. Он сосчитывает уже не спички, не конфеты, хотя бы только воображаемые, а ведет чисто словесный счет. Но здесь само слово, его фонетическое звучание, выступает как простая механическая замена чувственно воображаемого предмета. Звуки «один», «два», «три» – для него при этом играют ту же самую роль, какую до этого играли чувственно осязаемые образы. И с этими словами-предметами он обращается точно так же, как с конфетами или спичками. Он по-прежнему не может сразу, «в уме» сложить вместе три и два. Он прошептывает «про себя» все заданное ему количество, начиная каждый раз снова с единицы. Он неспособен сразу осознать три как три. Он должен снова – прежде, чем «прибавлять» к нему что-то, – чувственно воспроизвести это «три» в своем воображении. Он снова шепчет: «один, два, три...» и уже лишь затем, как к снова сосчитанному, прибавляет – «...четыре, пять!»

Последнее слово он произносит уже вслух, громко, как слово, совпадающее с остановкой в пересчете. Слова «четыре» и «пять» для него и тут чувственно воспринимаемые слова-предметы. Сделав после слова «три» еще два шага в пересчете, два шага, которые он для себя отмечает прошептыванием, он останавливается и громко произносит слово «пять».

Механизм такого пересчета очень сложный, и стоит ребенку массы усилий, большого напряжения – тем большего, чем больше сосчитываемое количество. После слова «три» он вынужден совершать следующее: он знает, что ему надо сделать еще два шага – первый из которых называется «четыре», а второй – «пять». Прошептывая «четыре», он должен про себя отметить, что это не только «четыре», но и «первый» после трех шаг. Каждый шаг в пересчете приобретает вдруг два разных числовых обозначения: «четыре (то есть один после трех)», «пять, то есть два после трех», «шесть, то есть три после трех» и т.д.

«Сложение», производимое таким непроизводительным способом доставит и взрослому немало труда и напряжения. Каждая из чувственно сосчитываемых «единиц» приобретает два разных названия, которые он одновременно должен иметь в виду; связывать их, «считать» подобным образом, когда числа большие, нелегко.

«Семнадцать, то есть двадцать три, восемнадцать, то есть двадцать четыре, девятнадцать, то есть двадцать пять» – вот какая сложная и мучительно искусственная операция совершается в его голове. При этом он должен еще постоянно помнить, на каком по порядку шаге «после трех» он должен сделать остановку, и должен помнить, что вслух произнести надо не тот порядковый номер, который соответствует первому ряду пересчитываемых единиц, а другой номер, другое слово, связанное с первым лишь случайным, каждый раз различным, образом. В одном случае он должен иметь в виду, что «два» на самом деле (во втором ряду) есть не «два», а семнадцать, – в другом случае, в сложении других чисел, он вынужден шептать «два, то есть восемь», или «два, то есть сорок четыре» и т.д. и т.п.

Это употребление двух различных названий для одного и того же умственного действия и составляет на этой ступени механику пересчета в сложении. Появляются два совершенно не связанных между собой ничем, кроме единичных условий задачи, параллельно сосчитываемых ряда, каждый из коих начинается с «единицы». Нетрудно понять, почему ребенок так часто «срывается» в сложении. Возникает так называемая «конфликтная ситуация» в сознании, требующая максимального напряжения внимания, памяти, воли, сосредоточения. Рушатся все привычные для ребенка каноны умственных действий, – он должен называть одно и то же двумя разными названиями, и именно в этом видеть – «смысл».

И все эти коллизии происходят от того, что он реально не владеет понятием, а лишь словом, абстрактно обозначающим чувственно воспринимаемую или чувственно воображаемую реальность. Он вынужден решать логическую по существу задачу с помощью нелогических средств – с помощью слова, обозначающего абстрактно-общее чувственное представление...

В этом случае, на этой ступени умственного развития, он имеет дело с чистой количественной абстракцией, зафиксированной соответствующим словесным обозначением, именем. Из слова «три» («пять», «восемь» и т.д.) испарились уже последние остатки чувственно воспринимаемых свойств вещей. Но зато само слово, его фонетическое звучание, превратилось для него в особый чувственно воспринимаемый предмет, с которым он действует точно так же, как он раньше действовал со спичкой, с конфетой. Он действует с чистой абстракцией, выраженной в слове. Само слово становится для него особой реальностью, с которой можно действовать теми же самыми способами, как и с реальными конфетами. Тем более, что за успешные действия взрослые награждают его именно конфетами...

Но, владея словом и заключенной в ней абстракцией, владеет ли он понятием?

Отнюдь, нет. Скорее «понятие» владеет им. Взрослый, реально владеющий понятием, ставит его в искусственно созданные условия, внутри которых ребенок вынужден действовать, все время поправляет его, руководит каждым его умственным шагом.

При этом часто и взрослый хорошенько не осознает, какие сложные процессы происходят в голове ребенка, по каким ступеням совершается в голове ребенка процесс овладения понятием.

Ясно, что процесс овладения понятием реально осуществляется только в ходе решения задач, условия которых создаются взрослым и задаются ребенку в виду чувственно-практических условий, внутри которых он вынуждается действовать.

В ходе разрешения этих задач ребенок и овладевает способами идеального действия, которые соответствуют сложной природе понятия. Тем самым он, в конце концов, овладевает и понятием.

Но ясно, что до поры до времени он никаких логических (в полном смысле слова) действий совершать не в состоянии. До поры до времени он действует лишь в плане представления, опираясь при этом на слово, не более. Понятием, как особым «предметом», который позволяет проделывать над собой логические действия, он здесь еще не владеет.

И именно поэтому никаких – даже самых элементарных – логических действий он совершает с абстракцией, выраженной в слове, и не в состоянии.

Словом «три» он владеет уже прекрасно и уверенно: он уже не ошибается, не назовет этим словом восемь спичек или пять конфет. Столь же уверенно он отберет именно три (причем любых) предмета, если его об этом попросят. Абстракцию он производит совершенно точно, и также точно продельвает обратную операцию – изготавливает чувственно данную реальность, соответствующую этой абстракции (отбирает и кладет перед собой именно заданное количество).

Но действовать с ним как с понятием он не может, не может решить «в уме» самой простенькой задачки на сложение или вычитание. Он по-прежнему должен, опираясь на слово, вызвать в воображении всю чувственно осязаемую совокупность «единиц», обнимаемых названием «три», и действовать именно с этой совокупностью.

Реально обобщенным, реально сокращенным выражением реальности, с которым он мог бы действовать вместо чувственно данной реальности, она ему не служит. Не служит она ему и в качестве орудия, с помощью которого он мог бы активно обрабатывать чувственные данные сокращенным образом, не повторяя вновь и вновь бесплодного порядкового пересчета, не начиная каждый раз с единицы, с самого начала.

Он не осознает того, что в числе «три» пересчет произведен, что число три есть выражение уже произведенного пересчета, есть результат, в котором этот пересчет содержится.

Все это показывает, что понятие есть нечто большее, чем выраженное в слове (в термине, в наименовании) абстрактно-общее, неоднократно повторяющееся чувственно воспринимаемое сходство. Все это показывает, что педагогика не может обходиться тем крайне поверхностным номиналистическим представлением о «понятии», которое дожило до наших дней со времен Локка...

Это можно показать и еще проще.

Ребенок в процессе овладения речью очень часто спрашивает, указывая на незнакомый ему предмет: «Что это такое?» Но подлинный смысл его вопроса, – насчет которого взрослый никогда не обманывается, – заключается в другом. Ребенок на самом деле ждет ответа на вопрос «Как это называется?», – и удовлетворяется тотчас же, как услышит название.

Или наоборот, услышав незнакомое слово, ребенок опять спрашивает то же самое – «что это такое?», – и вновь удовлетворяется, как только ему покажут предмет, который этим словом называется. Большого он не только не хочет, но и не может усвоить. Он интересуется исключительно соответствием наименования и той чувственно воспринимаемой вещи, к которой это название приложимо. О «понятии» здесь и речи нет и быть не может.

Лишь гораздо позже он начинает спрашивать «что это?» с целью услышать от взрослого нечто большее, чем просто имя или указание на ту вещь, к которой это имя относят взрослые.

Но здесь возникает совсем иная формула вопроса. Ребенок тогда спрашивает не «что это?», а «для чего это?», «зачем это?», «почему это?» и т.д.

Ясно, что здесь его интересует уже не слово. Его непосредственно интересует уже роль, назначение вещи в какой-то, более или менее обширной системе условий, связь ее с другими вещами и т.д. и т.п. Он уже не отвяжется, как прежде, услышав название. Его занимает уже не название.

В данном случае действительно происходит процесс усвоения понятий, процесс усвоения способности мыслить. И первым показателем этого факта является наличие в его речи сознательно применяемых *логических категорий* – чаще всего *причины* («почему?») или же *цели* («зачем?», «для чего?»).

(Отметим, что категория «цели» и в развитии индивида есть первая, «детская» форма мышления, в которой человек задается вопросом о взаимодействии вещей и явлений. Точно тоже происходит в истории мышления в целом, – ср. «энтелехию», «целевую причину»).

Эти элементарные факты, разумеется, могут лишь оттенить правоту взглядов Маркса, который о «понятии» придерживается вслед за Гегелем более высокого и утонченного представления, нежели материалистическая гносеология XVII-XVIII веков.

То, что указанные факты показывают на материале детской психологии и педагогики, философия давно установила на основе исследования процесса развития мышления в целом, а Маркс истолковал материалистически в ходе критики гегелевской логики.

Исходя из более глубокого представления о целях и задачах теоретического мышления, нежели то, которое было свойственно материализму XVII-XVIII вв., Маркс даже терминологически противопоставляет свою позицию в Логике позиции старого материализма.

Согласно терминологии Маркса, чувственно созерцаемые факты, будучи просто пересказанными, выраженными в речи, образуют сферу представления. Выражая чувственно созерцаемые мной факты в речи, я довожу их до сознания другого – а лишь тем самым и для себя самого, для своего собственного общественного сознания. Но я при этом, разумеется, обеими ногами остаюсь еще в пределах первой, чувственной ступени познания, на ступени созерцания и представления.

И факты созерцания, и факты представления (то есть созерцания глазами другого индивида, совершающегося мной благодаря речи и посредством речи) одинаково составляют в своей совокупности лишь тот эмпирический материал, который мышлению в понятиях еще только предстоит обработать, переработать.

Поэтому-то первой задачей Логике, исследующей именно процесс логической переработки чувственно данных в созерцании и представлении фактов, вещей, явлений, и является задача с объективной строгостью различить понятие от просто выраженного в слове, в речи представления, от общего, словесно выраженного (а потому и абстрактного) представления.

Формальная логика к такому различению даже не подходит, если не считать ссылки на «существенность» общего, фиксируемого в понятии, ссылки, про которую авторы сразу же предпочитают забыть, ибо она обязывает ко многому.

Для Маркса это различение вовсе не есть чисто теоретическая тонкость. Оно предполагает более глубокий взгляд на задачи мышления вообще и на задачу Логике как теории, в частности. Маркс исходит при этом не из спекулятивно надуманных соображений, а из тех реальных требований, которые научное познание выдвигает перед теорией Логике. Вопрос, который задает Логике реально мыслящий человек, вовсе не сводится к тому, как производить абстракцию вообще, как таковую, к тому, как вообще научиться отвлекать абстрактно-общее в чувственно данных фактах. Для того, чтобы суметь сделать это, вовсе не нужно просить помощи и совета у Логике. Для этого вполне достаточно владеть родным языком и способностью сосредоточивать свое внимание на сходствах и различиях, чувственно воспринимаемых и без помощи логики.

Вопрос, с которым мыслящий человек обращается к Логике, и на который она обязана дать ответ, касается более сложной задачи: *как выработать такую абстракцию, которая выражала бы объективное существо вещи, факта, явления, закон его существования?*

Выработать же абстракцию просто и зафиксировать ее в слове легко и без логики. Природа этого акта, акта выработки общего представления, вообще лежит за пределами предмета логической теории. Не как отвлекается абстрактно-общее чувственно воспринимаемое сходство или различие, эмпирически повторяющийся факт, а *как вырабатывается на основе анализа массы фактов такое обобщение, которое выражает объективную конкретность исследуемого предмета* – вот та реальная проблема, решение которой совпадает с решением логической проблемы о природе понятия. И только на пути решения этой проблемы можно получить действительно содержательное и нужное сегодняшней науке понимание природы понятия и способов действия с ним в процессе познания.

Иными словами, центральный вопрос логики переносится в совсем иную плоскость, неведомую чисто формальной логике: при каких условиях человек может выработать такое теоретическое

обобщение, которое отражало бы объективное конкретное существо данных в созерцании и представлении фактов. То есть центр тяжести логики переносится на раскрытие всей совокупности условий, обеспечивающих конкретное, содержательное обобщение, а не просто абстракцию, которая может быть с равным правом и пустой, и чисто субъективной. Это и значит, что Логика совпадает по объему своих проблем с теорией познания, а по реальному содержанию – с диалектикой, ибо «субъективные» условия, при соблюдении которых добывается содержательное, конкретное обобщение (понятие) *суть категории*, выражающие всеобщие формы движения и развития объективной предметной реальности.

К анализу категорий, которые являются «субъективными» условиями мышления, «причинными условиями разума», его «регулятивными принципами» именно потому, что сами по себе отражают всеобщие формы предметной реальности, и сводится задача Логики.

Только в этом понимании Логика и может совпадать по своей проблематике с «теорией познания», а по содержанию – с диалектикой как наукой о всеобщих формах и законах развития природной и общественной (а вследствие этого – также и духовной) реальности.

Основная беда старой, недиалектической логики заключалась не в том, что она будто бы совершенно не касалась категорий как подлинных форм мышления, а в том, что эти категории исследовались ею крайне недостаточно, и притом – понимались недиалектически. В связи с этим процесс образования абстракций понятия толковался ею с точки зрения метафизически понимаемой категории «тождества». Толкование понятия как выражения (или отражения) абстрактно-общего есть просто другое словесное выражение этого взгляда на закон образования понятия.

Выделение абстрактно-общего, то есть «тождественного» целому ряду предметов «признака», чувственно воспринимаемого сходства, и фиксирование этого абстрактно-общего в виде общепринятого термина ничего, конечно, не может объяснить в процессе образования действительных понятий, хотя эту черту в нем всегда и можно обнаружить. И понимание это отнюдь не перестает быть крайне метафизическим от того, что категорию абстрактного тождества механически сочетают с категорией «существенного», ибо в этом случае по-прежнему стараются отыскать «существенное» определение предмета в ряду абстрактных определений, в ряду представлений, выработанных согласно принципу «абстрактного тождества».

Образование абстрактных представлений (или «поверхностных понятий», как их иногда предпочитают называть) действительно и по времени и по существу предшествует процессу образования понятий, действительной логической переработке созерцания и представлений в понятие. Это то, что иногда называют «аналитической» стадией познания. Но, как предпосылка и условие логической деятельности, эта «стадия» и есть не более, как предпосылка. Результат, который с ее помощью достигается, – это просто всестороннее эмпирическое ознакомление с вещью. На этой стадии индивид делает для себя известным то, что известно всем другим индивидам. Речь, термины, наименования здесь просто фиксируют в общественном сознании эмпирическую картину фактов, позволяют создать всестороннее и расчлененное (упорядоченное) представление о них.

Представления (или «поверхностные понятия») при этом на самом деле образуются согласно принципу абстрактного тождества. Поэтому совокупное представление, с их помощью и в их форме выражаемое, и есть не более чем совокупность эмпирических, чисто аналитических абстракций. Каждая из таких абстракций отражает неоднократно повторившийся, постоянно повторяющийся факт. Но этим дело и ограничивается.

По представлению философов типа Локка или Гельвеция, этим, собственно, и исчерпывается «логическая переработка» чувственных данных. По Марксу, однако, она как таковая еще и не начиналась.

И если принцип абстрактного тождества можно оправдать как принцип выработки общего представления, то в качестве принципа образования понятия он оказывается не просто и не только «недостаточным», но прямо ложным.

История науки и философии нагляднейшим образом демонстрирует тот факт, что все действительные понятия всегда вырабатывались (сознавали то теоретики или нет) согласно законам и принципам, не имеющим ничего общего с принципом «абстрактного тождества». И наоборот, поскольку тот или иной теоретик во что бы то ни стало хотел выработать «понятие» согласно этому принципу, постольку он в итоге оказывался во власти ходячих эмпирических представлений своего времени и не делал ни шагу вперед по пути действительного научного понимания.

3. История понятия «человек» и уроки этой истории

О «человеке» каждый имеет более или менее отчетливое представление. Человеческое существо резко отличается от всякого другого, и отличить его от всех других не так уж сложно.

Но не так легко образовать понятие, которое выражало бы самую суть его специфической природы. Как это сделать?

Согласно логике эмпиризма, опирающейся на принцип абстрактного тождества, «признаки» этого понятия следовало бы выделить на пути сравнения всех единичных представителей человеческого рода – на пути отвлечения того «общего», которым обладает каждый из них, взятый порознь. Притом «специфического» общего, – прибавит представитель эмпирической логики, – то есть такого «общего», которым ни одно существо, кроме человеческого, не обладает.

Но уже древние греки показали всю беспомощность подобного рецепта: этому критерию в точности удовлетворяет определение человека как «существа двуногого и лишённого перьев...» В этом понятии же «сущность человека» оказывается, однако, приравненной к «сущности»... оципанного цыпленка. Мягкая мочка уха, мимоходом шутил Гегель, есть тоже именно «общий», и притом «специфический», признак человеческого существа. И действительно, к рецепту, согласно которому, якобы, вырабатываются понятия по мнению логики эмпиризма, трудно относиться иначе, как юмористически. Ясно без дальнейших пояснений, что этот рецепт не спасает от глупых курьезов, и, кроме того, не стоит вообще ни в каком отношении к основной задаче мышления в понятиях – к задаче раскрытия «сущности» предмета, его «существенных» признаков...

Уже первая попытка выработать теоретически продуманное определение понятия «человек» (мы имеем в виду определение гениального Аристотеля, согласно которому человек есть «животное политическое») абсолютно не объяснима с помощью пресловутого абстрактного тождества. Более того, принцип этот здесь самым явным образом нарушается и игнорируется. Элементарный анализ аристотелевского определения показывает, что сама операция «отвлечения общего» предполагает какое-то иное, более глубоко запрятанное соображение, на основании которого Аристотель вообще принимает во внимание лишь нетрудящегося гражданина города-республики. Для Аристотеля лишь этот гражданин есть «человек». Только его способ существования расценивается как «человеческий».

Иными словами, сама операция «отвлечения общего» предполагает, что предварительно, на каком-то ином основании, очерчен круг единичных явлений, от которых затем отвлекается «общее». Современному читателю не нужно объяснять, что это за основание. Важно лишь, что это основание выработано вовсе не согласно закону абстрактного тождества, а в его нарушение, и зависит от гораздо более сложных мотивов, носящих отнюдь не формальный характер...

И если посчитать, что Аристотель в данном случае внес в науку «антинаучные» соображения, нарушил в угоду «классовых интересов» интересы «чистой науки», выражаемой якобы принципом абстрактного тождества всех людей друг другу, то пришлось бы посчитать за более «объективных» теоретиков идеологов раннего христианства. Эти и раба считали «человеком» и пытались выработать понятие о человеке, обнимающее всех людей без изъятия. В их определении принцип абстрактного тождества был соблюден, но от этого их «обобщение» отнюдь не представляло собой шага вперед по сравнению с определением Аристотеля. Скорее наоборот. И уж, конечно, их

абстракция «человека» не перестала зависеть от «вненаучных» мотивов. И здесь поэтому вовсе не принцип «тождества», а какой-то совсем иной принцип обусловил тот факт, что в «понятии» были указаны именно такие, а не иные «признаки».

Этого вполне достаточно, чтобы показать, что процесс образования понятия на самом деле всегда определяется вовсе не принципом абстрактного тождества, а совсем иными законами, которые формальная логика вообще не желает считать законами развития логического познания, законами процесса образования понятия, его изменения, его эволюции в истории мысли.

Но как раз те всеобщие законы, которым на самом деле подчиняется процесс «рационального» познания, – сознает их или не осознает отдельный теоретик, считает он их «логическими» или не считает, – и есть подлинные законы образования понятий.

Это и есть законы диалектического развития познания, которые осуществляются во всеобщем ходе познания независимо от того, признают их законами «логики» или не признают. Это обстоятельство установил впервые диалектик Гегель, определив их как законы «разума», как подлинные законы, по которым протекает рождение и развитие понятий.

А эти законы и «принципы» зависят не от сознания человека, а, прежде всего, от всеобщего развития практики человечества. Поэтому понятие всегда образуется по законам «разума», разница может состоять лишь в том, сознательно ими пользуются или нет, образуется ли понятие сознательно, или под воздействием стихийно осуществляющихся требований процесса познания в целом.

Итак, ясно, что процесс образования понятия регулируется законами «разума» даже в том случае, если теоретик и полагает, что он действует в точности по канонам «рассудка» и его основному принципу, принципу «абстрактного тождества», в частности. Ясно, что принципом «абстрактного тождества» невозможно объяснить буквально ни одного из понятий, когда-либо возникших в истории познания. Но столь же ясно, что понятие всегда можно искусственно «свести» к процессу образования общего представления, так как на самом деле понятие всегда возникает на основе такого представления и кажется просто более развитым и более точным «общим представлением».

Факты, которые мы привели, показывают пока лишь, что принципа абстрактного тождества попросту недостаточно, чтобы в соответствии с ним объяснить или образовать «понятие».

Перейдем теперь к фактам из той же области, которые столь же отчетливо показывают, что этот принцип не только «недостаточен», но и прямо ложен, когда речь заходит о путях образования абстракции понятия, конкретной абстракции, конкретного «всеобщего», а потому способен скорее дезориентировать мышление, чем направить его по верному пути, ведущему к объективной истине.

Сравним – для большей наглядности – то понятие, которое выражает «сущность человека» в системе взглядов диалектика Маркса, с тем «понятием» о ней, которое можно обнаружить в системах метафизически мыслящих теоретиков.

Как бы ни различались между собой многократные попытки выработать «всеобщее понятие» относительно «сущности человека», как бы ни различались методы, с помощью которых это понятие старались выработать, и результаты, полученные с их помощью, все они отягощены одним предрассудком метафизического мышления. И этот предрассудок, без сознательного преодоления которого было невозможно прийти к действительному понятию «сущности человека», заключался в том представлении, что эта пресловутая «сущность» может и должна быть обнаружена в ряду тех абстрактно-общих черт, которыми обладает каждый представитель человеческого рода, взятый порознь. И Локк, и Гельвеций, и Кант, и Фейербах одинаково полагали, что задача, в конце концов, сводится к тому, чтобы выделить «абстракт, присущий каждому индивиду», чтобы в ряду этих общих каждому единичному человеку «признаков» обнаружить такой из них, который выражает «сущность» каждого человека.

Лишь Маркс и Энгельс впервые поняли, что ложна как раз эта методологическая установка, и что «сущность человека» бесполезно искать среди абстрактно-общих каждому индивиду определений по той причине, что она вовсе не там находится...

В известном положении Маркса «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»¹⁴ заключена не только социологическая истина, но и глубокая логическая установка, одно из важнейших основоположений диалектической логики – логики, совпадающей с диалектикой.

Эта логическая установка заключается в следующем: понятие, выражающее конкретную «сущность» каждого единичного представителя человеческого рода, не может быть получено на пути абстрагирования того «общего», которым обладает каждый индивид. Такое понятие может быть образовано только путем исследования системы всеобщего взаимодействия, внутри которой осуществляется жизнедеятельность человеческих индивидов, то есть на пути рассмотрения системы общественных отношений человека к человеку и человека к природе.

Нетрудно заметить, что такая логическая установка переворачивает на голову все традиционные представления об отношении абстрактного к конкретному и предполагает диалектический характер отношения «общего» к «единичному».

Эти две проблемы (абстрактное – конкретное и общее – единичное) в данном пункте переплетаются между собой органически. Рассмотрим это обстоятельство повнимательнее.

4. Конкретное и диалектика общего – единичного

Поиски «сущности человека» на пути «идеального уравнивания людей в роде», в ряду тех общих черт, которыми обладает каждый индивид, взятый порознь, предполагают крайне метафизическое понимание отношения «общего» к «единичному».

Для Локка, Гельвеция и Фейербаха «конкретно» только «единичное» (единичная чувственно воспринимаемая вещь, предмет, явление или отдельный человеческий индивид). «Абстрактное» для них – это умственное отвлечение, которому в реальности соответствует сходство многих (или всех) единичных вещей, явлений, людей и т.д.

Любой материалист-метафизик прекрасно понимает, что в действительности «общее» существует только через «единичное», в качестве «стороны», в качестве одной из сторон «единичного», и что конкретная полнота «единичного» не исчерпывается «общим». Но в этом понимании нет ни миллиграмма диалектики. Точнее говоря, это и есть законченно-метафизическое понимание вопроса.

Согласно этой позиции, «общее» как таковое, отдельно от единичного, осуществляется только в сознании, только в голове человека, только в виде слова.

На первый взгляд эта позиция кажется единственно-материалистической. *Но только на первый взгляд.* Дело в том, что эта позиция полностью игнорирует диалектику общего и единичного в самих вещах.

Если под «общим» понимается только сходство, только тождество единичных вещей в каком-либо отношении, то с этой позицией спорить не приходится. Утверждать обратное может только сторонник средневекового «реализма».

Но зато и представление, согласно которому «общее» отражает лишь сходство единичных вещей и ничего большего, есть столь же антикварное представление, достойное средневековья. По своему теоретическому содержанию оно ничуть не богаче, чем фантазии представителей средневекового реализма.

Когда Гегель поставил вопрос об объективной реальности «всеобщего», то в этой постановке вопроса заключался не только идеализм, но и диалектика, которой совершенно не понял Фейербах.

¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 3, с. 3.

Тезис Гегеля как раз обратен тезису метафизического материализма: согласно Гегелю «абстрактно» именно единичное, а *достоинство «конкретности» принадлежит «всеобщему»*.

И с точки зрения диалектики в этом гораздо больше смысла. Дело в том, что под «всеобщим» Гегель понимает вовсе не простое чувственно воспринимаемое «сходство», абстрактное тождество единичных вещей друг другу или выражение «признака», одинакового всем единичным вещам.

В его терминологии «всеобщее» означает нечто совсем иное – объективный закон, по которому существуют единичные вещи, закон, согласно которому совершается их рождение, развитие и гибель. Закон этот осуществляется, согласно Гегелю, только через взаимодействие бесконечной массы единичных вещей, предметов, явлений или людей, через их реальное взаимодействие.

Гегель впервые понял, что отдельные индивиды, составляющие общество, вступая в реальное взаимодействие друг с другом, производят помимо своих намерений некоторый результат, которого они не ждали и не планировали. Этот результат и есть, по Гегелю, тот подлинно всеобщий закон, который управляет на самом деле, вопреки иллюзиям отдельных лиц совокупной общественной жизнью, а, следовательно, и жизнью каждого индивида, хотя тот его и не знает.

«Всеобщее», согласно Гегелю, и должно выразить этот действительный верховный закон – закон, который по отношению к каждому отдельному индивиду представляет собой нечто по существу первичное, главенствующее, определяющее.

Другое дело, что Гегель видит этот закон в логической структуре человеческого мышления, в формах «логического разума». Не в решении, а в постановке вопроса заключается диалектическая сила концепции Гегеля.

Но как раз этой постановки вопроса не понял Фейербах. Когда он видит в гегелевском понимании только идеализм, то в этом выражается не только его стремление к материализму, но и полнейшая слепота по отношению к диалектике.

Представление о том, что именно «единичное» конкретно, и у Локка, и у Гельвеция, и у Фейербаха тесно связано с их «атомистическим» взглядом на общественную действительность. По их мнению, «единичное» человеческое существо уже от природы наделено всей полнотой человеческих качеств, а общественная реальность – есть нечто производное от индивидуальной полноты личности. Сама по себе личность богата и всестороння, а общественные связи людей – это всего-навсего «односторонние» проявления ее природы.

Позиция Гегеля в данном пункте оказалась гораздо более верной и сильной со стороны своего теоретического содержания, потому что Гегелю (в силу обстоятельств, которые мы рассматривать не можем, не уходя далеко в сторону от темы) была чужда ограниченно-индивидуалистическая трактовка вопроса об отношении личности и общественного организма.

Рассматривая общество как единый организм, как коллективный субъект, переживающий закономерное развитие, не зависящее от капризов и произвола индивидов, Гегель впервые уловил диалектику взаимоотношения между личностью («единичным») и обществом («всеобщим»). Исходя из представления об обществе как о развивающемся целом, Гегель резко подчеркнул то обстоятельство, что человеческая личность, индивидуальность, есть нечто целиком и полностью производное от процесса общественного («всеобщего») развития. Единичный человек лишь постольку человек, поскольку его единичная жизнедеятельность реализует какую-либо потребность, развитую общественным организмом.

Гегель понял, что единичный человек вовсе не представляет собой от рождения, от природы той полноты человеческих качеств, которую ему приписывала позиция буржуазно-индивидуалистического «атомизма». Гегель абсолютно прав в своем утверждении, что вне общества в индивиду не может появиться ни одной человеческой черты, что вне общества «человек» абсолютно равен животному. Лишь развиваясь внутри и посредством общества, индивид впервые приобретает те качества, которые относятся к его собственно человеческой природе, относятся к его «человеческой сущности».

Но тем самым оказывается, что единичная человеческая личность вовсе и не содержит в себе всей конкретной полноты своей собственной «всеобщей сущности». Эту последнюю индивид выражает всегда лишь более или менее односторонне, тем более односторонне, чем меньше общественной культуры он усвоил.

Даже прямая походка есть продукт культуры, есть свойство, которое в человеческом индивиде развивается обществом, а не природой, не говоря уже о таких свойствах, как речь, сознание, воля, разум, нравственность и т.д.

Иными словами, все специфически человеческие черты возникают и развиваются лишь в русле всеобщего, общественного процесса, лишь через взаимодействие миллионов индивидов. Все то, что в человеке является человеческим, есть продукт всеобщего развития. Индивид же, разумеется, воплощает в себе лишь какие-то немногие «стороны» всеобщей человеческой культуры, и в этом смысле скорее «единичное» есть абстрактное, есть одностороннее воплощение «всеобщего» культурного развития человечества.

Именно этот подход к проблеме отношения личности и общества, осуществленный Гегелем в «Феноменологии духа», и был тем реальным путем, по которому Гегель подошел к диалектике и в Логике, в понимании диалектики всеобщего – отдельного – особенного и абстрактного – конкретного.

«Всеобщее» в логике Гегеля выступает как реальность гораздо более прочная и устойчивая, нежели «единичное», и рассматривается как нечто первичное по отношению к «единичному», а «единичное» – как абстрактное воплощение, как одностороннее проявление «всеобщего».

Метафизик в этом видит только идеализм, только атавизм теологии. Он (пример тому Фейербах) не замечает, что Гегель в этой формуле ухватил именно диалектику отношения всеобщего и единичного вне головы человека.

Чего материалист-физик не понимает в гегелевской постановке вопроса, так это того, что каждая единичная вещь всегда и рождается, и развивается, и погибает внутри и посредством конкретной, исторически сложившейся системы взаимодействия и своей индивидуальной судьбой односторонне отражает движение и судьбы этой системы в целом.

Материалист-метафизик не понимает того, что эта всеобщая система взаимодействующих вещей (явлений, людей и пр.) всегда есть некоторое «органическое целое», не сводимое к сумме своих частей, – понимаются ли эти «составные части» как единичные вещи или как абстрактно-общие им всем формы.

Поэтому-то Фейербаху и остается абсолютно непонятной гегелевская позиция, согласно которой «всеобщее» рассматривается как выражение закона, управляющего массой взаимодействующих «единичных». Он не улавливает «рационального зерна» этой позиции, заключающегося в том, что Гегель старается увидеть объективную модель человеческих понятий в формах всеобщей взаимосвязи, в формах всеобщего взаимодействия вещей и людей, в законе, который управляет этим взаимодействием.

Фейербах же застревает на метафизическом противопоставлении единичного (как чувственно воспринимаемой вещи) и «общего», которое якобы выражает лишь абстрактное «сходство» многих или всех единичных вещей...

Фейербах не понимает того факта, что все конкретные всеобщие формы взаимодействия, внутри которых и посредством которых и возникает, и существует, и исчезает каждая отдельная, единичная вещь, не совпадают, во-первых, с тем «абстрактом», который можно усмотреть в каждой единичной вещи, с тем «одинаковым», которым обладает каждая единичная вещь, взятая порознь, а, во-вторых, что любая исторически развившаяся система взаимодействия выступает по отношению к каждой отдельной вещи как объективный закон, предопределяющий ее судьбу.

Так, общественный организм, управляемый определенными всеобщими закономерностями, есть нечто первичное по отношению к каждому индивиду.

Так биологический вид есть нечто большее, нежели простое «сходство» между особями, его составляющими: это опять-таки исторически сложившаяся система обмена веществ, ассимилирующая элементы внешней среды особым, лишь ей присущим способом – таким способом, что в результате производится и воспроизводится именно такая «единичная» особь, именно такое, а не какое-нибудь иное единичное тело...

Эта исторически сложившаяся система биологических связей по отношению к каждой отдельной рождающейся в ее лоне единичных особей выступает как нечто определяющее, как нечто «первичное», как особым образом действующий механизм, формирующий «единичную» особь, детерминирующий характер и направление ее развития.

Как раз эта объективная реальность – исторически сложившиеся всеобщие формы взаимодействия, а не абстрактные сходства, и представляют собой подлинный предмет мышления в понятиях. Именно этим, конкретно-всеобщим формам бытия вещей, а не их абстрактным сходствам, и должны соответствовать человеческие понятия.

Но этого-то и не понял Фейербах в своей критике Гегеля. Поэтому он и в социологии, и в теории познания остается на точке зрения абстрактного индивида вопреки его собственным декламациям о том, что его точкой зрения является «конкретный», «реальный», «действительный» человек...

«Конкретным» этот человек оказался лишь в воображении, лишь в фантазии Фейербаха. Действительной «конкретности» человека он так и не разглядел.

И это, кроме всего прочего, означает, что сами термины «конкретное» и «абстрактное» Фейербах употребляет как раз наоборот по сравнению с их подлинным философским смыслом: то, что он называет «конкретным», есть на самом деле, как это блестяще показали Маркс и Энгельс, крайне абстрактное и, наоборот.

Фейербах именуется «конкретным» совокупность чувственно воспринимаемых качеств, присущих каждому индивиду, или качеств, общих всем индивидам, и из этих качеств строит свое представление о «человеке».

С точки же зрения диалектики, с точки зрения Маркса и Энгельса, это и есть самое абстрактное (гораздо более абстрактное, чем гегелевское) изображение человека...

Гегель понимает (или старается понять) человека в сплетении общественных связей, в системе всеобщего взаимодействия, в формах этого исторически развивающегося взаимодействия. Это, согласно терминологии Маркса, и есть шаг на пути к подлинно конкретному пониманию.

Фейербах же изолирует индивида, «очищает» его от всего того, чем тот обязан общественному организму, и в итоге добывает крайне абстрактное представление о нем, хотя и продолжает считать, что это-то и есть самое «конкретное»...

Маркс и Энгельс впервые показали с точки зрения материализма – в чем заключается подлинная «конкретность» человеческого существования, что это за объективная реальность, к которой философия вправе применять термин «конкретное» в полном его значении.

Конкретная «сущность человека» была усмотрена ими не в ряду тех общих каждому индивиду свойств, не в ряду «абстрактов», а в совокупном процессе общественной жизни и в законах ее развития.

Вопрос о конкретной природе человека ставится и решается ими как вопрос о развитии системы общественных отношений человека к человеку и человека к природе. Всеобщая (общественно-конкретная) система взаимодействия людей и вещей и выступает по отношению к отдельному индивиду как его собственная, вне и независимо от него сложившаяся, человеческая действительность.

Приобщаясь путем индивидуального образования к этой – к своей собственной «конкретно-человеческой» сущности, индивид и становится человеком. Тем самым он индивидуально воспроизводит в себе эту сущность, которой он от рождения вовсе не обладал, и становится ее единичным воплощением, ее реальным конкретным осуществлением.

В какой мере, однако, он ее сможет воплотить, зависит не от него, а опять-таки от характера всеобщего взаимодействия людей в обществе, от общественной формы разделения труда.

Классово-антагонистическое разделение труда превращает каждого индивида в крайне одностороннего человека, в «частичного» человека. Оно развивает в нем одни человеческие способности за счет того, что устраняет возможность развития других. Одна способность развивается в одних индивидах, другая – в других, и именно эта односторонность индивидуального развития связывает индивидов друг с другом как людей и оказывается единственной формой, в которой совершается всеобщее развитие.

Конкретная полнота человеческого развития осуществляется здесь именно за счет полноты личностного, индивидуального развития, за счет того, что каждый индивид, взятый порознь, оказывается ущербным, односторонним, то есть абстрактным человеком.

И если Фейербах такого – объективно-абстрактного – индивида считает «конкретным» человеком, то в этом заключается не только логическая фальшь его позиции, но и слепота буржуазного теоретика, идеологическая иллюзия, скрывающая подлинное положение дел.

Чтобы составить «конкретное» представление о «сущности человека», о «человеке как таковом», Фейербах абстрагируется от всех реальных различий, общественно развитых историей, он ищет то «общее», что портному одинаково свойственно с живописцем, слесарю – с конторщиком, хлеборобу – со священнослужителем, а наемному рабочему – с предпринимателем... В ряду свойств, одинаково общих для индивида любого класса и любой профессии, он и старается обнаружить «сущность человека», «подлинную, конкретную» природу человеческого существа...

То есть он абстрагируется как раз от всего того, что на деле и составляет реальную, развивающуюся через противоположности сущность человечества – совокупность взаимообуславливающих способов человеческой жизнедеятельности.

Его индивид и есть мнимоконкретный индивид, на деле этот индивид представляет собой чистейшую абстракцию.

Согласно логике Маркса и Энгельса, конкретное теоретическое представление о человеке, конкретное выражение «сущности человека» может быть образовано совсем обратным путем – путем рассмотрения как раз тех различий и противоположностей – классовых, профессиональных и индивидуальных, – от которых Фейербах отворачивает взор. «Сущность человека» реальна только как развитая и расчлененная система способностей, как многосложная система разделения труда, образующая соответствующих своим потребностям индивидов – математиков, плотников, ткачей, философов, наемных рабочих, предпринимателей, банкиров или лакеев...

Иначе говоря, теоретическое раскрытие «сущности человека» может состоять единственно в раскрытии той необходимости, которая рождает и развивает все многообразные проявления общественной человеческой жизнедеятельности, все способы этой жизнедеятельности.

И если говорить о наиболее общей характеристике этой системы, о «всеобщей дефиниции» человеческой природы, то эта характеристика должна выражать реальную, объективно-всеобщую основу, на которой разрастается, с необходимостью все богатство человеческой культуры. *Человек, как известно, обособляется от животного мира там и тогда, где и когда он начинает трудиться с помощью им же самим созданных орудий труда.*

Производство орудий труда и есть первая (и по существу, и по времени, и «логически», и исторически) форма человеческой жизнедеятельности, человеческого существования.

Так что реально-всеобщая основа всего человеческого в человеке есть как раз производство орудий производства. Именно из нее, в качестве ее следствий, развились все остальные многообразные качества человеческого существа, включая сюда и сознание, и волю, и речь, и мышление, и прямую походку, и способность эстетически воспринимать окружающий мир, и т.д. и т.п.

И если попытаться дать всеобщее определение «человека», то оно будет звучать так:

Человек есть существо, производящее орудия труда.

Это и будет характерным примером конкретно-всеобщего определения, конкретной абстракции понятия.

Рассмотрим это конкретно-всеобщее определение с точки зрения его чисто логического состава. Здесь мы сразу убедимся, что оно основывается на совершенно иных представлениях о соотношении «всеобщего» и «особенного», «всеобщего» и «единичного», нежели определение Фейербаха.

Прежде всего, констатируем, что вышеприведенное определение фиксирует вовсе не абстрактно-общее каждому единичному представителю рода человеческого свойство, «признак», не «абстракт, присущий каждому отдельному индивиду», а нечто совсем иное.

Ведь ясно, что исходя из принципа абстрактного тождества это определение получить вообще невозможно. Оно получено при явном нарушении этого принципа. Более того, это определение, будучи даже уже выработанным, никакими софизмами не подводится под старые логические критерии «всеобщего» понятия. Старая логика, если она хочет оставаться верной своему фундаментальному принципу, не имеет права признать это определение всеобщим определением человека.

Оно, это определение, с точки зрения старой логики чересчур, недозволительно «конкретно» для того, чтобы быть всеобщим. Ведь под него никак не подведешь посредством простой формальной абстракции, с помощью силлогистической фигуры таких несомненных представителей человеческого рода, как Моцарт или Рафаэль, Пушкин или Аристотель...

С другой стороны, определение человека как «существа, производящего орудия труда» будет квалифицировано старой логикой не как «всеобщее», а как сугубо «особенное» определение человека, как определение совершенно особого вида, класса, профессии людей – рабочих машиностроительных заводов или мастерских, и только.

В чем тут дело? А дело в том, что Логика Маркса, на основе которой выработано это конкретно-всеобщее определение, основывается на совершенно ином представлении о соотношении «всеобщего», «особенного» и «индивидуального» (единичного, отдельного), нежели старая, недиалектическая логика.

Производство орудий труда, орудий производства, есть, действительно, реальная, и поэтому вполне особенная форма человеческого существования. Но это не мешает ему одновременно быть столь же реальной всеобщей основой всего остального человеческого развития, всеобщей генетической основой всего человеческого в человеке. Более того, именно потому, что эта форма человеческой жизнедеятельности способна осуществиться до и независимо от, всех других форм человеческого бытия как вполне особая реальность, как единичный факт (на первых порах очень редкий), она и оказывается подлинно всеобщим условием и предпосылкой появления всего остального многообразия специфически человеческих качеств.

Такое конкретно-всеобщее реально вне головы не в виде «сходства» всех единичных вещей, а в виде вполне особенной и даже единичной, чувственно воспринимаемой действительности.

Производство орудий труда – как первая всеобщая форма человеческой жизнедеятельности, как объективная основа всех без исключения остальных человеческих особенностей, как простейшая элементарная форма человеческого бытия человека – вот что выражается в виде всеобщего понятия «сущности человека» в системе Маркса-Энгельса. Но будучи объективно всеобщей основой всей сложнейшей общественной реальности человека, производство орудий труда и тысячи лет назад, и ныне, и впредь, одновременно является совершенно особой формой жизнедеятельности человека, и реально совершается в виде непосредственно единичных актов деятельности единичных людей, не переставая от этого быть всеобщей формой и основой всей человеческой жизни, всего человеческого бытия, всех остальных особенных и единичных способностей, профессий, способов жизнедеятельности – вплоть до деятельности в области логики.

Это и есть характернейший пример такого всеобщего, которое не отвлекается от особого и единичного, не представляет собой пустого отвлечения, существующего только в абстрагирующей

голове, и которому вне головы соответствует только абстрактное сходство, тождество всех без исключения единичных случаев, а, напротив, отражает непосредственно такой единичный, чувственно данный реальный факт, вся особенность которого заключается как раз в том, и именно в том, что он составляет всеобщее основание всей исторически развившейся из него сложнейшей конкретной системы других, производных от него единичных и особенных фактов...

Поэтому-то раскрытие теоретических определений «всеобщего» понятия и может совершаться далее на пути конкретного анализа особенностей этого единичного, данного вне головы, чувственно-реального факта. Анализ общественного акта производства орудий труда должен вскрыть внутренние противоречия этого акта, характер их развития, в результате которого рождаются такие способности человека как речь, воля, мышление, художественное чувство, а далее – и классовое расслоение коллектива, возникновение права, политики, искусства, философии, государства и т.д. и т.п.

В данном понимании «всеобщее» не противостоит метафизически «особенному» и «единичному» как умственное отвлечение чувственно данной полноте явлений, а противостоит как реальное единство всеобщего, особенного, единичного, как объективный, чувственно данный факт другим, столь же объективным чувственно данным фактам внутри одной и той же конкретной исторически развивающейся системы реальности – в данном случае общественно-исторической реальности человека.

В этом случае проблема отношения «всеобщего» к «единичному» предстает не только и не столько как проблема отношения умственного отвлечения к чувственно данной объективной реальности, сколько как проблема отношения чувственно данных фактов к чувственно же данным фактам, как внутреннее отношение предмета к самому себе, различных его сторон друг к другу, как проблема внутреннего различения предметной конкретности в ней самой. А уже на этой основе и вследствие этого – и как проблема отношения между понятиями, выражающими в своей связи объективную многократно расчлененную конкретность. Для того чтобы определить, правильно или неправильно отвлечено «абстрактно-всеобщее», следует посмотреть – подводится или не подводится под него непосредственно, путем простой формальной абстракции, каждый без изъятия «особенный» и «единичный» факт. Если не подводится – значит мы ошибочно посчитали данное представление «всеобщим».

По-иному обстоит дело с отношением конкретно-всеобщего понятия к чувственно данному богатству особенных и единичных фактов. Для того, чтобы выяснить – «всеобщее» или не «всеобщее» определение предмета нам удалось выявить с помощью данного понятия, надо произвести гораздо более сложный и содержательный анализ. В этом случае следует задаться вопросом – представляет ли собой то особенное явление, которое непосредственно в нем выражено, одновременно и всеобщую генетическую основу, из развития которой могут быть поняты в их необходимости все другие такие же особенные явления данной конкретной системы.

Представляет собой акт производства орудий труда такую общественную реальность, из которой могут быть «выведены» в их необходимости все остальные человеческие особенности, или не представляет? От ответа на этот вопрос зависит «логическая» характеристика понятия как «всеобщего» или как не «всеобщего». Конкретный анализ понятия по содержанию в данном случае дает утвердительный ответ.

Анализ этого же понятия с точки зрения абстрактно-рассудочной логики дает ответ отрицательный. Под это понятие не подводится непосредственно подавляющее количество несомненных единичных представителей человеческого рода. Это понятие с точки зрения чисто формальной логики чересчур недозволительно «конкретно» для того, чтобы быть оправданным в качестве всеобщего.

С точки зрения же Логике Маркса данное понятие есть подлинное всеобщее понятие именно потому, что оно непосредственно отражает ту фактическую объективную основу всех остальных

особенностей человека, из которой они реально, фактически, исторически развились, конкретную всеобщую основу всего человеческого.

Иными словами, вопрос о всеобщности понятия переносится в совершенно иную плоскость, в сферу исследования реального процесса развития. Точка зрения развития становится тем самым и точкой зрения Логики. С точкой зрения развития и связано положение материалистической диалектики о том, что понятие должно отражать не абстрактно-всеобщее, а такое всеобщее, которое, согласно меткой формуле Ленина, «заключает в себе богатство особого и отдельного», представляет собой конкретное всеобщее.

Указанное «богатство особого и отдельного» заключает в себе, разумеется, не «понятие» как таковое, а та объективная реальность, которая в нем отражена, та особая (и даже единичная) чувственно данная объективная реальность, характеристики которой отвлекаются в виде определений всеобщего понятия.

Так, не «понятие» человека как существа, производящего орудия труда, «заключает в себе» понятия всех остальных особенностей человека, а реальный факт производства орудий труда «заключает в себе» необходимость их возникновения и развития.

Так, не «понятие» товара, не «понятие» стоимости заключает в себе «все богатство» остальных теоретических определений капитализма, а реальная товарная форма связи между производителями есть зародыш, из которого с необходимостью развивается все это «богатство», включая нищету класса наемных рабочих...

Именно поэтому Маркс и смог обнаружить в анализе простого товарного обмена, – как фактического, находящегося перед глазами, наглядно созерцаемого отношения между людьми – «все противоречия (respective – зародыш всех противоречий) современного общества» (Ленин).

В понятии товара ничего подобного, естественно, обнаружить нельзя. Маркс сам был вынужден подчеркивать в полемике с буржуазными критиками «Капитала» то обстоятельство, что в первых разделах его книги подвергается анализу вовсе не «понятие» товара, а «простейшая экономическая конкретность», именуемая товарным отношением, – реальный, чувственно созерцаемый факт, а не абстракция, существующая в голове.

«Всеобщность» категории стоимости есть поэтому не только и не столько характеристика «понятия», умственного отвлечения, сколько, прежде всего – той объективной роли, которую играет товарная форма в процессе становления капитализма.

А уже постольку – и «логическая» характеристика понятия, выражающего эту реальность и ее объективную роль в составе исследуемого целого.

Только такое конкретное понимание «всеобщего» и позволило Марксу вскрыть действительную логику возникновения и развития системы капиталистического производства, и, в частности, действительное отношение «стоимости» к «прибавочной стоимости» и другим особым развитым формам, «всеобщего» определения предмета к его «особенным» определениям. Но конкретное всеобщее, как мы показали, отличается от «абстрактно-всеобщего» тем, что оно не может быть ни выведено, получено, отвлечено в качестве «абстракта» от всех особенных и единичных явлений, ни обратно – сведено к этому абстракту, к тому одинаковому, чем каждое из этих явлений обладает, взятое порознь. Вся буржуазная политическая экономия, однако, в своем понимании «всеобщего» теоретического определения, всеобщего понятия стояла на точке зрения логики локковского типа, что было связано именно с полным отсутствием сознательно исторического подхода к делу. Это привело классиков теоретической экономии к одному весьма поучительному с точки зрения логики парадоксу, который обнаружил, что сама классическая политическая экономия – и именно в той мере, в какой она ухватывала в понятиях действительное положение дел – на самом деле, вопреки своим сознательным логическим установкам, вырабатывала понятия вовсе не по рецептам логики Локка...

Вскрыв трудовую природу стоимости, сформулировав закон стоимости как закон обмена эквивалентных «сгустков» общественно необходимого труда, классики политической экономии

сразу же упираются в весьма парадоксальное явление: ближайшее рассмотрение показывает, что «всеобщий закон» стоимости фактически нарушается в каждом отдельном случае, наблюдаемом на поверхности капиталистического производства. Если он не нарушается, то вообще невозможной оказывается прибыль, прибавочная стоимость и все остальные реальные явления. Этот факт – тот факт, что в производстве прибыли «всеобщим правилом» становится нарушение «всеобщего закона стоимости» как закона обмена эквивалентов, что обмен капитала на труд превращает закон стоимости в его собственную прямую противоположность, что в капиталистическом обращении происходит не обмен эквивалентов, а большее количество труда обменивается на меньшее, если посмотреть на вещи с точки зрения рабочего, и, наоборот, меньшее на большее, если взглянуть на вещи с точки зрения капиталиста – этот факт содержит в себе глубокую логическую проблему.

Всеобщий закон, закон стоимости, а вместе с ним и понятие стоимости, вдруг оказываются несводимыми к тому непосредственному общему, одинаковому, которое можно отвлечь от всех единичных случаев. Эмпирически-общим фактом оказывается как раз обратное. Но ведь закон стоимости, с другой стороны, был отвлечен как раз в качестве абстракции от этих самых «единичных случаев?» Ведь процесс выработки «всеобщего понятия» классики себе иначе, чем по Локку, не представляли...

Всеобщий закон, всеобщее понятие стоимости, вдруг оказался неприменимым к тем самым явлениям, от которых он, по видимости, был отвлечен в качестве «абстракта». Что за парадокс?

Дело, однако, заключалось в том, что сами классики буржуазной политической экономии – несмотря на свои собственные субъективные иллюзии – на самом деле выработали понятие стоимости и закон стоимости вовсе не с помощью принципа локковской гносеологии, вовсе не путем простого отвлечения «общего» всем особым формам «богатства» признака, «абстракта», а на совсем ином пути. Поскольку в их теориях заключалось действительное понятие стоимости, а не просто абстрактно-общее представление об эмпирически повторяющихся фактах, закрепленное в термине «стоимость», постольку и процесс его выработки на деле руководился совсем иными мотивами, хотя сами теоретики и не отдавали себе в том ясного отчета. Если бы они руководились лишь принципом, согласно которому всеобщее понятие о стоимости вырабатывается на пути отвлечения абстрактно-общего всем единичным явлениям товарно-капиталистического обращения «признака» или группы «признаков», то уже именно поэтому понятия стоимости они бы никогда не получили. Ведь они и сами видели (правда, констатировали это как теоретически значимый факт лишь задним числом, лишь после того, как создали понятие), что понятие стоимости и закон стоимости не только не согласуются с выражением непосредственно общего в фактах, но и прямо ему противоречат. А это показывает, что они сами создали его, понятие, на ином пути. В качестве простого абстракта от всех единичных случаев оно принципиально не могло получиться. Как же оно все-таки получилось?

Чем отличается понятие стоимости, развитое внутри английской политической экономии, от того представления о ней, которым обладал каждый английский купец 16-17 вв.? Слово «стоимость» и соответствующее этому слову довольно определенное представление не создано ни Петти, ни Смитом, ни Рикардо. «Стоимостью» любой купец того времени называл все то, что можно купить, продать, обменять, все то, что «стоит» чего-то. И если бы теоретики политической экономии на самом деле пытались выработать «понятие» на пути отвлечения того «общего», которым обладает любой из тех предметов, которые ходячее словоупотребление давно именовало словом «стоимость», то понятия они, конечно, не создали бы.

Они просто раскрыли бы смысл слова «стоимость», притом тот самый смысл, который ему придает любой купец. Они просто перечислили бы «признаки» тех явлений, к которым применимо слово «стоимость». Все свелось бы к выяснению границ применимости слова, наименования, к анализу «смысла наименования». Но понятия при такой постановке вопроса они, конечно, никак не получили бы.

Все дело, однако, в том, что они поставили вопрос совершенно иначе, поставили так, что ответ на него оказался понятием. Маркс яснее ясного показал, что это была за постановка вопроса.

Классики политической экономии, начиная с Петти, вовсе не занимались отвлечением абстрактов от всех тех единичных случаев, наблюдаемых на поверхности товарно-капиталистического обращения, которые ходячее словоупотребление именовало случаями движения «стоимости». Они прямо и непосредственно поставили вопрос о реальном источнике «стоимостных» свойств вещей, о субстанции стоимости.

И главная заслуга их состояла именно в том, что они пытались реально разрешить вопрос о субстанции стоимости на основе рассмотрения явлений простого товарного обмена. Благодаря этому они и увидели «субстанцию» стоимости в общественном труде. Выработывая понятие стоимости, они на деле пристально рассматривали обмен одного товара на другой товар и пытались понять – почему, на какой объективной основе, внутри какой конкретной субстанции, происходит реальное приравнивание одной вещи другой. Иными словами, они не осознавая четко логического смысла своих операций, на деле рассматривали один, вполне специфичный, особенный случай движения «стоимостей», а именно факт простого товарного обмена. Анализ этого – особенного – случая и дал в результате понятие стоимости.

Первый английский экономист, сэр Вильям Петти, добывает понятие стоимости таким рассуждением:

«Если кто-нибудь может добыть из перуанской почвы и доставить в Лондон одну унцию серебра в то же самое время, в течение которого он в состоянии произвести один бушель хлеба, то первая представляет собой естественную цену второго»¹⁵.

Следует заметить, что в этом рассуждении нет даже слова «стоимость» – речь идет о «естественной цене». Но здесь совершается именно рождение понятия стоимости как воплощения в товаре общественно необходимого количества рабочего времени.

Здесь рождается именно то самое понятие, которого недоставало Аристотелю в его анализе простого товарного обмена, обмена «ложа и дома». Нетрудно уразуметь, что Аристотелю не хватало именно понятия стоимости. Слово, наименование, заключавшее в себе простую абстракцию «стоимости» в его время, конечно, было, так как был и в его дни купец, который рассматривал все вещи под абстрактным углом зрения купли-продажи.

Итак, понятие «стоимость» вовсе не было рождено в качестве простого абстракта от всех единичных случаев движения «стоимостей» (то есть всего того, что в то время именовали словом «стоимость»), не простым отвлечением «одинаковой формы», всех единичных и особенных случаев движения «стоимостей», а – в качестве конкретной характеристики обмена продукта одного вида труда на продукт другого вида труда, обмена, который, как известно, представляет собой внутри развитого товарно-капиталистического обращения скорее редкое исключение, нежели всеобщее правило...

А если бы тот же Петти попытался выработать понятие стоимости по рецептам эмпирической теории познания, то есть попытался бы вычитать его определения в сфере того общего, которым обладают все особые случаи движения стоимостей, в том числе и таких, как капитал, прибыль, процент, рента и т.д. и т.п., то никакого понятия стоимости он не получил бы.

Вычлененные им абстракции непосредственно характеризовали бы не реальную сущность стоимости, а раскрывали бы лишь представление купца, для которого и товар, и капитал, и деньги, и прибыль, и все остальное одинаково «стоят», одинаково – «стоимости»...

Здесь ясно видно, что объяснить процесс возникновения понятия невозможно с точки зрения чисто формальной логики, с точки зрения ее представления о «понятии» как об абстрактно-общем, хотя бы и «существенном».

¹⁵ Цит. по: Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Москва, 1954, т. 1, с. 9.

Понятие, поскольку это действительное понятие, а не выраженное в термине общее представление, всегда выражает не абстрактно-, а конкретно-всеобщее, то есть отражает такую реальность, которая, будучи вполне особенным явлением – «особенным» в ряду других «особенных», – одновременно является и подлинно всеобщим, конкретно-всеобщим элементом, «клеточкой» всех остальных особенных явлений.

Кардинальное отличие марксовского анализа «стоимости», как всеобщего основания системы экономических категорий, от анализа, до которого смогла прийти классическая экономия, заключается как раз в том, что Маркс вполне сознательно отставил в сторону – как не относящееся к делу при анализе стоимости – все без исключения «виды» стоимости («прибавочную стоимость», «ренту» и т.д.) и образовал определения стоимости вообще, стоимости как таковой, на основе конкретного рассмотрения прямого товарного обмена, обмена товара на другой товар.

А обмен товара прямо на товар (без денег) представляет собой, как известно, вполне специфический, «особенный» случай, который в реальности осуществляется довольно редко. Но все же осуществляется, и при этом, как реальный, а потому и как непосредственно единичный факт.

Вне головы, в объективной конкретной действительности, «всеобщее», конечно, не может существовать «как таковое» Иначе, чем через «единичное», через «особенное».

Но метод Маркса обязывает найти в самой действительности такой реальный (а потому – единичный и особенный) факт, который не обладает никаким другим содержанием, кроме «всеобщего».

Факт, вся особенность которого и заключается в том, что он есть «всеобщее». Факт, в котором единичность, особенность и всеобщность совпадают прямо, непосредственно.

И если такой факт выразить теоретически исчерпывающе, то в результате и получается раскрытие «конкретно-всеобщего», такого всеобщего, которое не оставляет в стороне «особенное» и «единичное», а включает их в себе.

Гегель в своей постановке вопроса о «конкретной всеобщности» понятия вплотную подходит к такому пониманию. В этом плане очень поучительны его рассуждения по поводу метода мышления Аристотеля (в лекциях по истории философии). Оценивая подход Аристотеля к известной проблеме «трех душ» в человеке – растительной, животной и разумной – как по существу диалектический (по его терминологии «подлинно спекулятивный»), Гегель поясняет свое понимание разницы между «спекулятивной» (читай – диалектической) абстракцией, абстракцией «разума», и абстракцией формальной, пустой, рассудочной.

Вот что говорит по этому поводу Гегель:

«Что же касается точнее отношения между этими тремя душами, то... Аристотель делает касательно этого совершенно правильное замечание, что мы не должны искать души, которая была бы тем, что составило бы общее всем трем душам, и не соответствовала бы ни одной из этих трех душ в какой бы то ни было определенной и простой форме. Это – глубокое замечание, и этим отличается подлинно спекулятивное мышление от чисто формально логического»¹⁶.

Здесь действительно решающее отличие диалектической логики от чисто формальной выражено замечательно пластично и ясно. Чтобы понять «сущность» каждой из «составных частей» рассматриваемого предмета и одновременно их внутреннюю связь между собой, нельзя отвлекать «абстракт», «общее» каждой из них. Надо рассмотреть детально и конкретно одну из «душ», и именно – ту, которая является самой «простой» из них, и закон существования которой есть закон, подчиняющий себе жизнь других двух...

Гегель далее продолжает:

«Среди фигур точно также только треугольник и другие фигуры, как, например, квадрат, параллелограмм и т.д., представляют собой нечто действительное, ибо общее в них, всеобщая фигура (т.е. «фигура вообще» – Э.И.) есть лишь пустое создание мысли, есть лишь абстракция.

¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. X, с. 283-284.

Напротив, треугольник есть первая фигура, истинно-всеобщее, которое встречается также и в четырехугольнике и т.д., как сведенная к простейшей определенности фигура. Т.о., с одной стороны, треугольник стоит наряду с квадратом, пятиугольником и т.д., но, с другой стороны, – и в этом сказывается великий ум Аристотеля, – он есть подлинно-всеобщая фигура».

Гегель исходит из того, что только такое – конкретно-всеобщее способно служить формой движения и развития мышления: сложив («синтезировав») два треугольника, мы получим следующую, более сложную фигуру, четырехугольник. Последний можно при желании опять «свести» к треугольнику, что и проделывает на каждом шагу школьная геометрия.

Но сколько ни рассуждай по поводу «фигуры вообще», как абстракции, лишенной всякой конкретной определенности, никакого движения мысли вперед не получишь. Такая операция обрекает мысль на безвыходное кружение в сфере «пустых абстракций», не заполненных никаким определенным (особенным) содержанием.

Здесь хорошо видно, как, несмотря на идеализм, вопреки идеализму, в гегелевской диалектике пробивается весьма реалистическая тенденция. Мышление должно выражать реальность, данную в созерцании и представлении, а не высасывать дефиниции из дефиниций.

Другое дело, что сама реальность, данная человеку в созерцании и представлении, толкуется им по существу идеалистически – как продукт «отчуждения» объективного понятия. Но это ничего не изменяет в том факте, что Гегель требует от мышления, чтобы оно направлялось на факты, на предметы, данные сознанию в виде «вещей», в виде непосредственно созерцаемых предметов.

Ведь по Гегелю, действительное, «объективное» понятие «не столь бессильно», чтобы быть не в состоянии осуществиться вне человеческой головы, в виде «предмета». Если же какое-либо понятие человека неспособно «осуществиться» вне головы, то это и не есть «объективное понятие», а лишь субъективная фантазия, субъективная абстракция, существующая лишь в голове.

Субъективные (т.е. человеческие) понятия должны выражать поэтому только такую реальность, которая «настолько реальна», что существует самостоятельно в виде предмета, в виде особого (определенного) – а потому – и «единичного» предмета.

«На деле всякое всеобщее реально как особенное, единичное, как сущее для другого», – формулирует Гегель это свое понимание, – «Аристотель, таким образом, хочет сказать следующее: пустым всеобщим является то, что само не существует или само не есть вид...»

И Ленин делает против этого положения следующее замечание:

«Проговорился насчет “реализма”!»

(«Реализм» Ленин в данном случае употребляет в смысле материализма, а не средневеково-схоластического учения, – это видно ясно из контекста, в котором Ленин оспаривает гегелевское противопоставление «реализма» и «идеализма»).

Конечно, лишь идеализму Гегеля мы обязаны тем обстоятельством, что примеры, приводимые им в разъяснение диалектического понимания абстракции, принадлежат к сфере деятельности «души» и движения геометрических образов, а не к области реальной диалектики движения материальных вещей.

Но этим нисколько не затрагивается верность указанного Гегелем различия между конкретной абстракцией и «пустой, формальной абстракцией».

Здесь, как и во многих других случаях, Гегель сквозь диалектику движения идеальных образов глубоко прозревает в реальную диалектику движения вещей, и, вопреки своему сознательному намерению, формулирует один из важнейших моментов реальной диалектики всеобщего, особенного и единичного.

Стоит сопоставить эти рассуждения с тем, что делает в «Капитале» Маркс, чтобы это стало совершенно очевидно.

«Стоимость» у Маркса вовсе не есть абстракция, которая выражает то одинаковое, что простой товарный обмен имеет с обменом капитала на труд, – это не есть «родовое» понятие по отношению к «прибавочной стоимости».

Отношение между категорией «стоимости» и категорией «прибавочной стоимости» в «Капитале» гораздо больше похоже на то, какое Гегель устанавливает между треугольником и четырехугольником: это прежде всего соотношение между двумя совершенно конкретными (определенными, особенными) формами экономических отношений, из которых одно является более «простым», является логически и исторически «первым».

В определения стоимости у Маркса входят вовсе не «признаки», одинаковые прямому обмену товара на товар, с одной стороны, и обмену капитала на труд – с другой, а лишь определения, специфически свойственные простому товарному обмену.

Теоретические определения стоимости у Маркса непосредственно выражают собой внутреннюю структуру прямого товарного обмена как вполне особенного экономического отношения, а не внешние сходства этого отношения со всеми другими случаями движения стоимости.

Исчерпывающее теоретическое выражение внутреннего закона одного, вполне специфического (особенного) явления, которое, с одной стороны, стоит наряду с другими столь же особенными явлениями, а, с другой стороны, есть подлинно всеобщее отношение, и совпадает с теоретическим определением стоимости как таковой, стоимости вообще.

Как таковая, – как «сведенная к простейшей определенности» экономическая действительность, – стоимость реально, вне головы, осуществляется в виде особой, отличной от всех других экономической «конкретности», в виде прямого обмена товара на товар.

Но с другой стороны, она в качестве «простейшего отношения» встречается также и в составе прибавочной стоимости, как треугольник в многоугольнике, но встречается там лишь «в снятом виде», и реально (а потому и в созерцании) в виде абстрактно-общего не выступает на поверхности и не может быть непосредственно обнаружена. Показать ее наличие там может лишь сложный анализ, а не простая формальная «абстракция».

Именно на таком пути в истории познания всегда и образуются все действительные понятия. Понятие стоимости, развитое Петти, Смитом и Рикардо, есть, конечно, абстракция от эмпирических фактов. Но эта абстракция совсем иного свойства, нежели простой абстракт от всех случаев движения стоимостей, от различных конкретных форм стоимости.

В качестве «абстракта», общего и товару, и прибыли, и ренте и т.д., понятие стоимости оправдать невозможно, и получено оно было совсем иначе.

Это так же невозможно, как невозможно оправдать правоту Ньютона ссылкой на «общее» в эмпирических фактах, когда он провозглашает закон, согласно которому тело, к которому приложена постоянно действующая сила, движется с ускорением. Аристотель гораздо точнее выражал эмпирически-общее положение вещей, когда утверждал, что такое тело будет двигаться с постоянной скоростью и останавливается, когда сила перестает действовать.

Суждение Ньютона, конечно, тоже опиралось на эмпирические данные. Но непосредственно – не на «все», а на данные, касающиеся одного вполне специфического случая, он исходил непосредственно из факта движения небесных тел...

На основе прямого абстрактного обобщения «земных» эмпирических данных законы Ньютона, как нетрудно понять, получить было невозможно. Абстракция, которую можно отвлечь непосредственно как выражение «общего» всем «земным» случаям движения тел, соответствует аристотелевскому пониманию.

И поскольку мышление в понятиях начинается не там, где происходит простое абстрактное выражение эмпирических данных, где речь идет не просто об «обобщенном выражении явлений», а там, где возникает вопрос об основах этих явлений, постольку и понятие в любом случае не сводится к выражению «общего всем или многим» явлениям «признака», внешнего сходства.

Оно на деле выражает внутреннюю структуру вполне особенного, определенного явления, вся особенность которого заключается в том, что в нем в максимально чистом виде осуществляется всеобщий закон.

Прямой товарный обмен, как то явление, в рассмотрении которого можно получить всеобщее определение стоимости, как то явление, в котором «стоимость» осуществлена в чистом виде, осуществляется до того, как появились деньги, прибавочная стоимость, и другие особенные развитые формы стоимости.

Это значит, кроме всего прочего, что та форма экономических отношений, которая при капитализме становится реально-, подлинно всеобщей, осуществлялась до этого как вполне особенное явление, и даже как случайно единичное явление.

В реальности всегда происходит так, что то явление, которое впоследствии становится «всеобщим», вначале возникает как единичное, как частное, как особенное явление, как исключение из правила.

Иным путем в реальности вообще ничто не может реально возникнуть. В противном случае история приобрела бы крайне мистический вид.

Так, всякое новое усовершенствование в процессе труда, всякий новый способ деятельности человека в производстве, прежде чем стать общепринятым и общепризнанным, возникает вначале как некоторое отступление от до сих пор принятых и узаконенных норм. Лишь возникнув в качестве единичного исключения из правила, в труде одного или нескольких человек, новая норма перенимается всеми другими и превращается со временем в новую всеобщую норму.

И если бы новая норма не возникала вначале именно так, она вообще никогда бы в реальность не воплотилась, не стала бы реально-всеобщей, а существовала бы лишь в фантазии, лишь в области благого пожелания...

Подобно этому и понятие, выражающее реально-всеобщее, непосредственно заключает в себе понимание диалектики превращения единичного и особого во всеобщее, выражает непосредственно такое единичное и особое, которое реально, вне головы человека, составляет собой всеобщую форму развития.

Ленин в своих конспектах и заметках по поводу гегелевской логики все время возвращается к центральному пункту диалектики – к пониманию всеобщего как конкретно-всеобщего в противоположность абстрактно-всеобщим отвлечениям рассудка.

Отношение всеобщего к особому и отдельному с точки зрения диалектики выражается «прекрасной», по выражению Ленина, формулой:

«Не только абстрактно-всеобщее, но всеобщее такое, которое воплощает в себе богатство особенного, индивидуального, отдельного...»

«Такое общее, которое не только отвлеченно, но включает в себя богатство частных».

– Сравним «Капитал», – замечает на полях против этой формулы Ленин.

И «включает в себя все богатство частных» конкретное понятие вовсе не в том смысле, что оно «обнимает» собой все различные случаи, не в том убого метафизическом смысле, что оно «приложимо» к ним в качестве названия.

Как раз против такого толкования и борется Гегель, и именно за это его одобряет Ленин.

Конкретно-всеобщее понятие заключает «в себе» богатство частных в своих конкретных теоретических определениях, оно непосредственно выражает особенность и индивидуальность явления, – в этом все дело.

Гегель недаром очень часто уподобляет конкретное понятие образу зерна, семени, из которого с необходимостью развиваются все остальные особенные части растения – стебель, листья, цветок, плод и т.д.

«Зерно», с одной стороны, есть вполне особенная форма существования растения, а с другой – подлинно-всеобщая его действительность, в которой все другие части растения реально содержатся в «свернутом», в неразвившемся виде.

Значит, всеобщее теоретическое определение предмета реально выражает внутреннее содержание той «особенной» формы его существования, из которой все остальные особенные формы развиваются с необходимостью, заложенной как раз в его особенности.

Выразив исчерпывающим образом «особенность» этой формы, мы и получим тем самым «всеобщее» – конкретно-всеобщее – теоретическое определение предмета в целом, реально-всеобщей формы взаимодействия всех особенных частей предмета...

Такое всеобщее, которое непосредственно выражает особенность, непосредственно «заключает в себе все богатство частных» определенной конкретной реальности, и есть понятие, с помощью которого мы можем понять все остальные «частности».

Если же действовать в данном случае по рецепту старой рассудочно-формальной логики, то нам пришлось бы совершать явно – бесплодную в познавательном отношении операцию: мы должны были бы «отвлекать общее» между зерном, стеблем, листьями, цветком и плодом, – такое «абстрактно-всеобщее», которое выражает собой лишь абстракт, но не содержит понимания ни одной из особенных форм развития растения...

Нашли бы мы на этом пути теоретическое выражение реально-всеобщей формы связи и взаимодействия всех особенных органов растения? «Всеобщую природу» растения? Нетрудно понять, что нет.

В лучшем случае мы обнаружили бы, что все эти части состоят из одинаковых химических веществ, из атомов, молекул, что все они пространственно определены и т.д. и т.п. Но ни в одном из этих элементов конкретная природа растения с необходимостью вовсе не заключена.

В «зерне» же она заключена. Зерно поэтому и есть подлинно всеобщая, конкретно-всеобщая форма бытия всех остальных частей и форм растения.

Подобным же образом производство орудий труда, производство средств производства составляет собой подлинно всеобщую, конкретно-всеобщую форму всех остальных особенностей человеческого бытия. Если же мы будем в данном случае отыскивать абстрактно-всеобщую форму человеческой жизнедеятельности, то мы выделим в лучшем случае мышление, волю, речь, то есть придем с неизбежностью к той или иной разновидности идеалистического понимания «всеобщей природы человека...»

В данном случае абстрактное понимание «всеобщего» совершенно равнозначно идеалистическому пониманию реальности. Идеализм здесь получается именно как следствие абстрактности мышления, ибо реальное, конкретно-всеобщее определение здесь принципиально нельзя получить в качестве абстракта, общего каждому единичному лицу и каждой особенной профессии.

Подлинное конкретное понятие (конкретно-всеобщее) всегда получается не в качестве абстрактного выражения простого тождества всех эмпирически данных фактов, а в качестве конкретного тождества, в частности – тождества «всеобщего», «особого» и «индивидуального».

И когда теоретик в действительности, подчиняясь общему ходу познания, делает именно это, а осознает свои собственные познавательные действия с помощью рассудочных категорий, он всегда приходит к нелепому противоречию, совершенно для него неожиданному и неразрешимому.

С классиками политической экономии случилось именно это. Выработав всеобщее понятие стоимости на пути, совершенно отличном от того, который им рекомендовала локковская логика, они затем пытаются оправдать это понятие перед судом ее канонов, в свете ее метафизического решения вопроса об отношении всеобщего к особенному и единичному в действительности и в понятии. С ними случается нечто аналогичное тому, как если бы всеобщее определение человека как существа, производящего орудия труда, попытались бы оправдать непосредственно через указание на Моцарта или Врубеля. Получилась бы нелепость: либо Моцарт – не человек, либо всеобщее определение неверно. Точно также и со стоимостью.

Всеобщее не может и не должно прямо и непосредственно соответствовать каждому отдельному и единичному явлению, развившемуся на той основе, которую непосредственно фиксирует это

«всеобщее». Всеобщее непосредственно должно соответствовать лишь той реальности, которая, будучи, с одной стороны, вполне особенной фактической реальностью, существующей самостоятельно рядом, до или внутри других таких же особенных реальностей, с другой стороны, представляет собой реально-всеобщую основу, на которой или из которой все остальные особенные реальности развились.

Но этот взгляд, как нетрудно убедиться, предполагает историческую точку зрения на вещи, на предметную реальность, отражаемую в понятиях. Именно поэтому не только Локк с Гельвецием, но и Гегель не смог дать рациональное решение вопроса об отношении абстрактного к конкретному. *Последний не смог этого сделать потому, что идея развития, исторический подход были проведены им полно лишь по отношению к процессу самого мышления, но никак не по отношению к самой объективной реальности, составляющей предмет мышления. Предметная реальность у Гегеля «развивается» лишь постольку, поскольку она становится внешней формой развития мышления, духа, поскольку дух, проникая ее, оживляет ее изнутри и заставляет двигаться и даже развиваться.* Но своего собственного, имманентного самодвижения предметная, чувственная реальность не имеет. Поэтому она не является в его глазах и подлинной конкретной, ибо живая диалектическая взаимосвязь и взаимообусловленность различных ее сторон принадлежит на самом деле проникающему ее духу, а не ей самой как таковой. Поэтому-то у Гегеля единственно «конкретно» именно понятие – как идеальный принцип идеальной же взаимосвязи единичных вещей, – и только понятие. Сами единичные вещи, взятые независимо от мышления и духа (сознания) вообще, абстрактны, и только абстрактны.

Но в этом выражен не только идеализм, но и глубоко диалектический взгляд на познание, на процесс осмысления чувственных данных. Если Гегель называет единичную вещь, явление, факт «абстрактным», то в этом словоупотреблении имеется серьезный резон; если сознание восприняло единичную вещь как таковую, не постигая при этом всей той конкретной взаимосвязи, внутри которой та реально существует, то оно восприняло ее чувственно-наглядно, «чувственно-конкретно», во всей полноте ее чувственно осязаемого облика.

И, наоборот, если сознание восприняло вещь в ее конкретной взаимосвязи со всеми другими такими же единичными вещами, фактами, явлениями, если оно восприняло «единичное» через ее всеобщую конкретную взаимосвязь, то оно впервые восприняло ее конкретно – даже в том случае, если представление о ней приобретено не с помощью непосредственного глядения, ощупывания и обнюхивания, а с помощью речи от других индивидов, и, следовательно, лишено непосредственно чувственного облика.

Иными словами, «абстрактность» и «конкретность» уже у Гегеля утратили значение непосредственных психологических характеристик той формы, в которой знание о вещи существует в индивидуальной голове, и стали логическими содержательными характеристиками знания, содержания сознания.

Есть осознание вещи как единичной вещи, непонятной через ту всеобщую конкретную взаимосвязь, внутри которой она реально возникла, существует и развивается, через ту конкретную систему взаимосвязи, которая составляет ее подлинную природу, – значит есть только абстрактное знание и сознание.

Постигнута единичная вещь (явление, факт, предмет, событие) в ее объективной связи с другими такими же «единичными», составляющими целостную взаимосвязанную систему, – значит она постигнута, осознана, познана, осмыслена конкретно в самом строгом и полном значении этого слова.

И если в глазах материалиста-метафизика «конкретно» только чувственно воспринимаемое «единичное», а «всеобщее» представляется синонимом «абстрактного», то для материалиста-диалектика Маркса дело обстоит совсем не так.

«Конкретность» означает с его точки зрения как раз и прежде всего всеобщую объективную взаимосвязь, взаимообусловленность массы единичных явлений, «единство во многообразии»,

единство различного и противоположного, а вовсе не абстрактно-отвлеченное тождество, не абстрактно-мертвое «единство».

Последнее в лучшем случае лишь указывает, лишь «намекает» на возможность наличия в вещах внутренней связи, скрытого «единства» явлений, но и это далеко не всегда и отнюдь не обязательно: бильярдный шар и Сириус «тождественны» по своей геометрической форме, у сапожной щетки сходство с млекопитающим, но реального живого взаимодействия, конечно, здесь искать нечего.

В другом случае абстрактное сходство может указывать на реальную взаимосвязь, на реальное единство явлений. Но есть оно, такое реальное, конкретное единство, или его нет, может показать только опять-таки лишь совершенно конкретный анализ.

Просто абстрактное единство, факт абстрактного тождества, не говорит ни за то, ни за другое. Неудивительно, что диалектика не может расценивать абстрактное тождество слишком высоко.

5. Конкретное единство как единство противоположностей

Итак, мы установили, что мышление в понятиях имеет своим предметом и целью не абстрактное единство, не мертвое тождество ряда единичных и особенных вещей друг другу, а вещи в их реальном живом взаимодействии, в реальной объективной взаимосвязи.

Конкретное единство и есть просто-напросто синоним реальной связи, реального взаимодействия вещей, предметов, явлений, к какой бы области они ни относились: к природе, к обществу или к самому сознанию.

Но ближайший анализ категории взаимодействия, взаимосвязи сразу же обнаруживает, что простая одинаковость, простое «тождество» двух (или более) вещей друг другу не только не составляет, но и принципиально не может составлять действительной связи между ними.

Абстрактное и конкретное «единство» взаимно исключают друг друга. Между двумя совершенно одинаковыми вещами, предметами, явлениями вообще не может возникнуть отношения взаимодействия, взаимообусловленности. Там, где есть абстрактное единство, нет и не может быть единства конкретного.

Две одинаковые собаки никогда не вступят в реальное непосредственное взаимодействие друг с другом. Они друг к другу останутся абсолютно равнодушны. Они взаимно не нужны одна другой именно потому, что абсолютно одинаковы.

Если они и перегрызутся между собой, то только благодаря чему-то третьему, отличному от них обоих, через это «третье», хотя бы этим «третьим» была брошенная кость или собака другого пола...

Но уже две собаки разного пола «нужны» друг другу и вступают в реальную, конкретную, фактическую «взаимосвязь».

Как раз противоположность, а не тождество, не подобие как таковое связывает их реально друг с другом. «Тождество» связывает их в одно только в рефлексии сознания, в общем представлении о «собаке вообще», в абстракции, а не в реальности...

Два абсолютно одинаковых человека, с абсолютно одинаковыми знаниями, вкусами, привычками и настроениями попросту «неинтересны» друг для друга, – им нечем поделиться друг с другом, между ними не установится никогда духовного общения и взаимодействия, внутри которого они были бы интересны и нужны друг другу, взаимно обогащали бы друг друга...

Два абсолютно одинаковых по своим химическим свойствам атома не создают химического соединения. Здесь опять-таки требуется различие как условие взаимодействия.

Два портных, два лица одной и той же профессии никогда не составят элементарного общественного взаимодействия, – они не вступят между собой вообще ни в какое отношение. Для того, чтобы между ними установилась хоть какая-либо связь (конкуренции, соревнования и т.п.), опять требуется нечто третье – ткач или потребитель платья... И если уж они захотят во что бы то ни стало трудиться совместно, они должны поделить между собой труд.

По той же причине крестьянство не представляет собой класса в полном смысле этого слова, а лишь сословие. Внутренней связи между его членами никакой сколько-нибудь прочной не образуется именно потому, что каждый крестьянин делает совершенно то же самое, что и его сосед. Крестьянство поэтому-то во всех решающих общественных переворотах неспособно к самостоятельному классовому действию, – оно нуждается в извне приходящем руководстве. Оно представляет собой совокупность разрозненных «атомов», напоминает, по выражению Маркса, «мешок картошки», а не единое целое, выступающее на политической арене как обладающий своим самосознанием класс.

Между двумя совершенно тождественными вещами вообще и не может установиться никакой прочной, внутренней связи, а лишь связь чисто внешняя, механическая.

Взаимодействия, то есть такого отношения, внутри которого одно единичное предполагает другое единичное в качестве необходимого условия самого себя, установиться здесь не может.

Поэтому-то «конкретность», понимаемая как выражение объективной фактической взаимосвязи и взаимодействия единичных вещей, и не может совпадать с выражением абстрактного тождества этих вещей друг другу.

Любой, самый элементарный случай взаимодействия в природе, в обществе и в сфере сознания включает в своем составе не просто «тождество», а обязательно и непременно тождество различного, тождество противоположного.

Взаимодействие предполагает, что один предмет осуществляет свою специфическую природу только через свое взаимодействие с другим, а вне этого отношения вообще не может существовать как таковой, как этот специфически определенный предмет.

И для того, чтобы выразить в мысли, для того, чтобы «понять» единичное через его связь с другим и саму их связь, и нельзя искать абстракта, абстрактно-общего для каждого из них, взятого порознь «признака». Обратимся к более сложному и одновременно более яркому примеру. В чем заключается, например, действительная, живая, конкретная и объективная связь, привязывающая друг к другу два таких единичных экономических персонажа, как капиталист и наемный рабочий? То «общее», чем каждый из них обладает в сравнении с другим? – То, что оба они – «люди», оба испытывают потребность в пище, в одежде и прочем, оба умеют рассуждать, разговаривать, трудиться, наконец. Все это, несомненно, в них присутствует. Более того, все это даже составляет необходимую предпосылку их связи как капиталиста и наемного рабочего. Но ни в коем случае не составляет самого существа их взаимной связи именно как капиталиста и рабочего...

Действительная их связь покоится как раз на том, что каждый из них обладает таким экономическим «признаком», который отсутствует у другого, на том, что их экономические определения полярно противоположны, как раз на том, что абстрактно-общего между тем и другим нет абсолютно ничего, а есть полярно исключаящее. Дело как раз в том, что один обладает как раз такой чертой, которая отсутствует у другого, и обладает именно потому, что ею не обладает другой. Каждый взаимно нуждается в другом именно в силу полярной противоположности своих экономических определений экономическим определениям другого.

И именно это полное, абсолютное отсутствие «абстрактно-общего» между тем и другим делает их необходимыми полюсами одного и того же отношения, и связывает их реально крепче, чем любая «общность».

Одно «единичное» является именно таким, а не другим как раз потому, что другое единичное полярно противоположно по всем характеристикам. Именно поэтому одно не может существовать как таковое без другого, вне связи со своей собственной противоположностью. И пока капиталист остается капиталистом, а наемный рабочий – наемным рабочим, каждый из них с необходимостью воспроизводит в другом прямо противоположную экономическую определенность. Как наемный рабочий один из них выступает как раз потому, что против него выступает другой – как капиталист, то есть как такая экономическая фигура, все без исключения «признаки» которой полярно противоположны.

Это значит, что сущность их связи внутри данного конкретного взаимоотношения покоится как раз на полном, на абсолютном отсутствии «абстрактно-общего» и тому и другому определения. Капиталист не может внутри этой связи обладать хотя бы единственным признаком из числа тех, которыми обладает наемный рабочий, как и наоборот. А это значит, что ни один из них не обладает таким экономическим определением, которое было бы одновременно присуще другому, было бы «общим» и тому и другому... Как раз этого-то «общего» в составе их конкретной экономической связи нет.

Известно, что в «общности» экономических характеристик капиталиста и рабочего упорно пыталась отыскать основание их взаимной связи пошлая апологетика, которую нещадно бичевал Маркс. С точки зрения Маркса, действительное конкретное единство двух (и более) единичных, особенных вещей (явлений, процессов, людей и т.д.), находящихся в отношении взаимодействия, всегда выступает как единство взаимоисключающих противоположностей. Между ними, между сторонами взаимодействия, нет и не может быть ничего абстрактно-одинакового, абстрактно-общего.

«Общее» в них – это как раз их взаимная связь, внутри которой каждая сторона взаимодействия предполагает другую именно потому, что в ней как таковой нет тех определений, которыми обладает другая. И, наоборот, через отношение к своей конкретной противоположности каждая из них обретает такую определенность, которая выражает сущность их взаимной связи.

Можно задать такой вопрос: что «общего» есть между мясником, с одной стороны, и бараном, которого он режет, с другой? Что «общего» между читателем и книгой?

Если мы в обоих случаях будем искать ответ на вопрос на пути отыскания «абстракта», одинаково присущего каждой из сторон этого, каждый раз совершенно конкретного, взаимодействия, то мы никогда не придем к истине.

Мы, конечно, всегда увидим, что обе взаимообуславливающие стороны таким – абстрактно-общим – свойством обладают. И мясник, и баран – одинаково «млекопитающие», одинаково обладают мышцами, кровью и т.д. и т.п. Но ни в одном из этих абстрактно-общих и тому и другому «свойств» мы не обнаружим конкретной их связи, связи их именно как мясника и барана, той самой связи, которую мы хотим разыскать.

Сущность их данной, конкретной связи заключается в более широкой системе условий, внутри которых они выступают именно в качестве конкретных противоположностей, – один как субъект отношения, как «убийца», другой – как пассивный объект его действий, как «убиваемое»...

Точно тоже и в отношении между читателем и книгой. В чем заключается необходимость их взаимного отношения? Конечно, не в том, что оба они «трехмерны», оба состоят из атомов, молекул и т.д. и т.п. – не в абстрактно-общем тому и другому «признаке». Как раз наоборот: читатель именно потому «читатель», что ему противостоит, в качестве условия, без которого он не может быть таковым, не может быть «читателем», именно «читаемое», то есть его конкретная противоположность.

Одно существует как таковое именно потому и в силу того, что ему противостоит «другое», и именно – его другое, конкретное «другое», его собственная противоположность – предмет, все «определения», все «признаки» которого как раз полярно противоположны, как раз те, которых ему как таковому не хватает для того, чтобы быть именно «читателем»...

И ответ на вопрос о конкретной природе их взаимной связи (их конкретного единства) решается не на пути отыскания того «абстрактно-общего», чем обладает каждый из них, взятый порознь, взятый вне и независимо от данного, конкретного отношения друг к другу, а на совсем ином пути.

Анализ в данном случае должен быть направлен на рассмотрение той конкретной системы условий, внутри которой с необходимостью рождается читатель, с одной стороны, и «читаемое» – с другой, то есть две одновременно, и взаимоисключающие и взаимно предполагающие друг друга противоположности. Иными словами, верный в «логическом отношении» путь анализа заключается в рассмотрении того процесса, который создал два элемента взаимодействия, каждый из которых

не может существовать без другого именно потому, что каждый из них обладает такой характеристикой, которой не обладает другой, и, наоборот.

В данном случае в каждом из двух взаимодействующих предметов будет обнаружено именно то определение, которое ему свойственно как члену именно данного, этого, неповторимо специфического, конкретного способа взаимодействия. Лишь в этом случае будет в каждом из взаимоотносящихся предметов обнаружена (и выделена путем абстрагирования) именно та сторона, благодаря наличию которой он и оказывается членом, элементом этого, конкретного, а не какого-нибудь еще «целого».

Аристотель – как почти во всех своих рассуждениях – очень метко уловил диалектику взаимодействия между «глазом» и тем, что с помощью глаза делается «видимым», «зримым».

Аристотель задает вопрос: в чем «сущность» глаза и его деятельности, в чем заключается «субстанция» зрения? И ответ, который он дает, обнаруживает глубоко диалектический подход к проблеме. «Сущность», «субстанция» этого явления не может заключаться в том, что одинаково присуще и глазу и предмету зрения. Не в качестве «абстракта», общего и глазу и предмету зрения, может быть обнаружена «субстанция зрения».

«Субстанцией» глаза является само «зрение», само «видение» – отвечает Аристотель, сам тот конкретный способ взаимодействия между глазом и предметом зрения, органом которого является «глаз».

Не в силах разрешить материалистически проблему происхождения и развития органа зрения, Аристотель отсюда, правда, приходит к представлению о «зрении» как о «деятельной форме», как о «цели», ради которой осуществляется «глаз». Таким образом, не в решении, а – как и везде – в постановке вопроса Аристотель гениален и диалектичен. Для решения же вопроса требуется нечто большее, чем умение правильно поставить вопрос, – требуются фактические, экспериментальные данные, которыми он, как известно, не обладал. И если Аристотель усматривает «субстанцию глаза» в «зрении» как «деятельной форме», как «цели», ради которой глаз существует как таковой, как конкретный орган, то здесь он вплотную подходит к справедливой постановке вопроса о том, что «глаз» есть продукт и орган особой формы взаимодействия организма и среды.

Ведь известно, что с помощью категории «целевой причины», «деятельной формы» философия вплоть до Маркса и Энгельса пыталась выразить один из реальных моментов категории взаимодействия.

На деле любой конкретный предмет возникает и развивается внутри и посредством определенной формы взаимодействия с другими предметами, и в этом смысле рождается как «орган» данной системы взаимодействия. Его специфические качества, принадлежащие ему как данному предмету, всегда могут быть на деле поняты лишь исходя из той конкретной системы взаимодействия, внутри которой он осуществляется. Внутри этой системы взаимодействия каждый отдельный «предмет» и играет определенную роль, зависящую от всей системы взаимодействия в целом.

В терминологии Аристотеля этот факт и выражается таким образом, что предмет осуществляется «ради некоторой цели», а отыскание «цели» совпадает с рассмотрением той объективной роли предмета, которую он необходимо играет внутри данной конкретной и неповторимой системы взаимодействия.

Под категорией «деятельной формы», «целевой причины», «цели, ради которой» осуществляется именно такой, а не иной предмет, и пытается он выразить реальную диалектику взаимодействия.

И только отсутствие естественнонаучных, эмпирических и экспериментальных фактов не дает ему возможности решить вопрос материалистически. К идеализму в решении вопроса он приходит как раз в силу отсутствия экспериментальных, фактических данных. Но ставит вопрос он всегда по существу диалектически.

«Сущность» каждого единичного предмета, каждого особенного явления он всегда старается понять из его объективной роли в составе некоторого конкретно специфического «целого», из его

необходимой роли, обусловленной со стороны всей той системы взаимодействующих вещей, внутри которой он рождается и существует.

Именно конкретная система взаимодействующих единичных явлений всегда маячит перед ним, когда он рассуждает о «субстанции» вещей.

«Путается и бьется» он вокруг диалектики «общего» и отдельного именно потому, что видит реальную сложность этой диалектики. И если метафизик-материалист в данном пункте не путается и не бьется, то это только от того, что он реальной сложности проблемы не видит. Для него все просто: вне головы существуют только единичные вещи, а общее существует лишь в виде «сходства» между ними, которое и отражается в голове в виде «общего»...

Путаницы Аристотеля тут нет, но зато нет и подозрения относительно диалектики общего (как выражения конкретного взаимодействия вещей) и единичного (как чувственно созерцаемой «вещи»).

Так или иначе, но Аристотель в своей категории «субстанции» уловил именно тот факт, что каждая единичная вещь является этой, неповторимой конкретной вещью лишь потому, что она возникает и развивается внутри и посредством реального взаимодействия с другими вещами.

Категория «субстанции» и выражает тот факт, что все свойства единичной вещи могут быть поняты лишь исходя из ее объективной роли, ее необходимой функции в составе исторически развившейся системы взаимодействия, внутри некоторого конкретного «целого». И никогда – не из факта ее «сходства», ее абстрактного тождества другой вещи.

Диалектика предполагает, что каждая вещь своим «единичным» отношением к другой вещи выражает всегда движение некоторой более обширной сферы взаимодействия, некоторой сложившейся и потому устойчивой всеобщей формы взаимодействия.

Поэтому, кроме всего прочего, с точки зрения диалектики должен быть отброшен как нелепый вопрос о том, что «первично» – «общее» или «единичное», – единичная вещь «как таковая», или же вещь внутри системы взаимодействия с другими единичными вещами.

Каждая «единичная» вещь всегда рождается внутри той или иной конкретной системы взаимодействия, и своей индивидуальной судьбой выражает конкретно-всеобщую форму взаимодействия, отражает ее в себе. Но, конечно, система взаимодействия не может существовать до, вне и независимо от наличия «единичных» вещей, входящих в ее состав. Одно не может существовать без другого, иначе, чем через другое.

Но если так, то «субстанция» определенного ряда вещей и не может и не должна осуществляться в виде «абстрактно-общего» каждой из них, порознь взятой, свойства.

Отыскание «субстанции» вещи совпадает с исследованием конкретной формы взаимодействия этой вещи с другой вещью. А взаимодействие вещей всегда предполагает не абстрактное тождество, а тождество противоположностей, благодаря которому две вещи взаимно предполагают одна другую именно потому, что одновременно взаимоисключают друг друга по своим конкретным определениям, по определениям, характеризующим их различную роль внутри одной и той же «субстанции», внутри одной и той же конкретной системы взаимодействия...

Таким образом, понять вещь – значит рассмотреть в ней такие определения, которые характеризуют ее как элемент данной, конкретно-исторической системы взаимодействующих вещей, значит увидеть в ней такие свойства, благодаря которым она только и может выполнять строго определенную роль внутри данной системы взаимодействия.

Это и значит понять не абстрактное, а конкретное тождество ряда вещей, которые именно разностью, именно противоположностью своей создают диалектически-расчлененное «целое», входят в состав некоторого конкретного «единства», выражают собой одну и ту же «субстанцию», общую всем им без изъятия.

Абстрактное тождество поэтому и составляет кредо метафизического способа мышления.

Основной формулой диалектики является конкретное тождество, тождество противоположностей, тождество различного, конкретное единство взаимоисключающих и тем

самым взаимопредполагающих определений. Вещь должна быть понята как элемент, как единичное выражение всеобщей (конкретно-всеобщей) субстанции. В этом все дело.

И с этой точки зрения, например, становятся понятными те трудности, которые не дали возможности Аристотелю понять «сущность», «субстанцию» менового отношения, тайну равенства одного дома и пяти лож. Великий диалектик древности и здесь старался отыскать не абстрактное тождество, а внутреннее «единство» двух вещей. Первое отыскать легче легкого, второе же – далеко не так просто. Выяснив абстрактную одинаковость двух вещей, я объединяю их в «одно целое» лишь в собственной голове, лишь в абстракции. Реальная, вне головы сущая связь между ними (их внутреннее единство) останется при этом, однако, не осознанной, не выраженной в сознании, ибо на самом деле она, эта живая связь, и не заключена в голом подобии, в тождестве их друг другу.

Выяснение объективной, вне головы и вне сознания сущей реальной взаимосвязи двух вещей, познание каждой из них через взаимосвязь с другой, вовсе не сводится к их идеальному простому приравниванию в лоне какого-либо «высшего рода».

Реальная познавательная задача всегда сводится к отысканию той конкретной субстанции, внутри которой они выступают в качестве различных и противоположных друг другу.

Аристотель, рассматривая меновое отношение между домом и ложем, упирается в неразрешимую для его времени задачу вовсе не там и не потому, что не может усмотреть между тем и другим «ничего общего». Абстрактно-общего между домом и ложем легко обнаружит совершенно бесконечные ряды и не такой развитый в логическом отношении ум; в распоряжении Аристотеля было очень много слов, выражающих «общий» и дому, и ложу «род». И дом, и ложе – одинаково предметы человеческого быта, обихода, условия жизни человека, и то, и другое – чувственно осязаемые вещи, существующие во времени и пространстве, оба обладают весом, формой, твердостью и т.п. – вплоть до бесконечности. Надо полагать, что Аристотель не очень удивился бы, если бы кто-нибудь обратил его внимание на то обстоятельство, что и дом и ложе – одинаково сделаны руками человека (или раба), что и то, и другое – продукты человеческого труда...

Для Аристотеля, таким образом, трудность заключалась вовсе не в отыскании абстрактно-общего между домом и ложем «признака», не в подведении того и другого под «общий род», а в отыскании той реальной субстанции, в лоне которой они приравниваются друг другу независимо от произвола субъекта, от абстрагирующей головы и от чисто искусственных приемов, изобретенных человеком в целях «практического удобства».

Аристотель отказывается от дальнейшего анализа вовсе не потому, что не в состоянии заметить между ложем и домом абсолютно ничего общего, а потому, что не находит такой «сущности», которая непременно требует для своего осуществления, для своего обнаружения факта взаимного обмена, взаимного замещения двух различных предметов.

И в том факте, что Аристотель не может обнаружить «ничего общего» между двумя «столь различными вещами», проявляется вовсе не слабость его логических способностей, не недостаток наблюдательности, а, как раз наоборот – диалектическая сила и глубина его ума. Он не удовлетворяется «абстрактно-общим», а старается отыскать более глубокие основания факта. Его интересует не просто «высший род», под который при желании можно подвести и то и другое, а реальный род, относительно которого ему свойственно гораздо более содержательное представление, нежели то, за которое его сделала ответственным школьная традиция в логике.

Аристотель хочет найти такую реальность, которая осуществляется в виде свойства ложа и дома только благодаря меновому отношению между ними, такое «общее», которое для своего обнаружения требует именно обмена. Все же те «общие признаки», которые он наблюдает в них, существуют в них и тогда, когда они абсолютно никакого отношения к обмену не обретают, а, стало быть, специфической «сущности» обмена и не составляют, не выражают.

Аристотель, таким образом, оказывается бесконечно выше тех теоретиков, которые спустя две тысячи лет после него видели сущность и субстанцию «стоимостных» качеств вещи в

полезности. *Полезность вещи вовсе не обязательно связана с обменом, не требует непременно обмена для того, чтобы быть обнаруженной.*

Аристотель, иными словами, хочет найти такую «сущность», которая проявляется только через обмен, а вне его никак не обнаруживается, хотя и составляет «скрытую природу» вещи. Маркс ясно показал, в какой пункт упирается мысль Аристотеля, что именно не дает ему возможности понять сущность менового отношения: отсутствие понятия стоимости.

У Аристотеля отсутствует возможность обнаружить «реальную сущность», реальную субстанцию меновых свойств вещей потому, что на деле этой субстанцией является общественный труд. Отсутствует понятие стоимости и труда – вот в чем все дело. Заметим, что общее абстрактное представление о том и другом в его время вовсе не отсутствовали.

«Труд кажется совершенно простой категорией. Представление о нем в этой всеобщности – как о труде вообще – также весьма древне», и Аристотелю уж, конечно, было небызвестно. «Подвести» и дом, и ложе под абстрактное представление «продуктов труда вообще» для ума Аристотеля уж, конечно, не составило бы сколь-нибудь сложной, а тем более неразрешимой логической задачи...

Но понятие труда в его эпоху отсутствовало. Это лишний раз показывает, что в терминологии Маркса «понятие» есть не просто абстрактное, зафиксированное в термине общее представление, а нечто иное.

Что же именно?

Понятие труда (в отличие и в противоположность абстрактно-общему представлению о нем) предполагает осознание роли труда в совокупном процессе человеческой жизни. Труд не понимался в эпоху Аристотеля как всеобщая субстанция всех явлений общественной жизни, как «реальная сущность» всего человеческого, как реальный источник всех без исключения человеческих качеств.

«Понятие» явления налицо вообще лишь там, где это явление понято не абстрактно (то есть не просто осознано как неоднократно повторяющееся явление), а конкретно, то есть с точки зрения его места и роли в определенной системе взаимодействующих явлений, в системе, составляющей некоторое связанное целое. Короче говоря там, где «единичное» и «особенное» осознаются не просто как «единичное» и «особенное» – хотя бы и как неоднократно повторяющееся, – а через их взаимную связь, через «всеобщее», понимаемое как выражение принципа этой связи.

Вот таким-то пониманием труда Аристотель не обладал, ибо человечество его эпохи еще не выработало сколько-нибудь ясного сознания роли и места труда в системе общественной жизни. Более того, труд вообще казался современнику Аристотеля такой формой жизнедеятельности, которая вообще не относится к сфере собственно человеческой жизни.

Как реальную субстанцию всех форм и способов человеческой жизни он труд не понимал. Немудрено, что он не понимал его и как субстанцию меновых свойств вещи.

Это – и только это – и значит в терминологии Маркса, что он не обладал понятием труда и стоимости, а обладал всего-навсего абстрактным представлением о нем. И это абстрактное представление не могло послужить ему ключом к пониманию «сущности» товарного обмена.

Буржуазные экономисты-классики впервые поняли труд как реальную субстанцию всех форм хозяйственно-экономической жизни и в том числе, и прежде всего такой формы, как товарный обмен.

Это и значит, что они впервые образовали понятие о той реальности, о которой Аристотель владел лишь абстрактным представлением.

Причина этого заключается, конечно, не в том, что английские экономисты оказались более сильными в логическом отношении мыслителями, чем Стагирит. Дело в том, что экономисты познавали эту реальность внутри более развитой общественной действительности.

Маркс ясно показал, в чем тут дело: сам предмет исследования – в данном случае человеческое общество – «созрел» до такой степени, что сделалось возможным и необходимым его познание в понятиях, выражающих конкретную субстанцию всех его проявлений.

Труд как всеобщая субстанция, как «деятельная форма» здесь выступил не только в сознании, но и в реальности как тот «высший реальный род», которого не мог рассмотреть Аристотель. «Сведение» всех явлений к «труду вообще», как к труду, лишенному всех качественных различий, здесь впервые стало происходить не только и не столько в абстрагирующей голове теоретиков, сколько в самой реальности экономических отношений.

«Стоимость» превратилась в ту «цель, ради которой» осуществляется каждая вещь в процессе труда, в «деятельную форму», в конкретно-всеобщий закон, управляющий судьбой каждой отдельной вещи и каждого отдельного индивида.

Дело в том, что здесь «сведение к труду, лишенному всех различий», выступает как абстракция, но как абстракция реальная, которая «в общественном процессе производства совершается ежедневно». Как говорит Маркс, это абстрактное «сведение» есть абстракция небольшая, но в то же время и не менее реальная, чем превращение всех органических тел в воздух...

«Труд, который измеряется таким образом временем, выступает в сущности не как труд различных субъектов, а, напротив того, различные трудящиеся индивидуумы выступают как простые органы этого труда...»¹⁷.

Здесь труд вообще, труд как таковой, предстает как конкретно-всеобщая субстанция, а единичный индивид и единичный продукт его труда – как «проявление» этой всеобщей сущности...

Понятие труда здесь выражает нечто большее, чем просто то «одинаковое», что можно отвлечь от трудовой деятельности отдельных лиц, – это уже не только и не просто «одинаковое», которое можно при желании отвлечь от различных индивидов и их разнообразной деятельности.

Это – реально-всеобщий закон, который довлеет над единичным и особенным, определяет их судьбы, управляет ими, превращает их в свои органы, заставляет их выполнять именно такие функции, а не иные.

Само особенное и единичное формируется сообразно требованиям, заключенным в этом реально-всеобщем, и дело выглядит таким образом, что само единичное в его особенности реально выступает как «единичное воплощение» реально-всеобщего.

Сами «различия» индивидов оказываются формой проявления «всеобщего», а не чем-то таким, что стоит рядом с ним и не имеет к нему никакого отношения.

Теоретическое выражение такого всеобщего и есть понятие. С помощью этого понятия каждое особенное и единичное осознается именно с той стороны, с какой оно принадлежит данному целому, представляет собой выражение именно данной конкретной «субстанции», понимается как появляющийся и исчезающий момент движения данной, конкретно специфической системы взаимодействия.

Но сама «субстанция», сама конкретная система взаимодействующих явлений понимается при этом как исторически-сложившаяся, как исторически развившаяся система.

Каждое же единичное и особенное явление, вещь, предмет, событие понимается при этом через ее конкретное взаимодействие с другими вещами, явлениями, процессами.

Ибо в каждом единичном абстрактно выделяется та сторона, та определенность, которой оно обязано именно данной системе, данной «субстанции», – такое ее абстрактное свойство, которое этому единичному принадлежит только как элементу данного целого и не может возникнуть в нем вне данного целого.

Поэтому понятие (в отличие от общего представления, выраженного в слове) не просто «приравнивает» одну вещь (предмет, явление, событие, факт и т.д.) другой в каком-либо «высшем роде», гася в нем все ее специфические отличия, отвлекаясь от них.

В понятии происходит совсем иное: единичный предмет отражается в нем как раз со стороны его особенности, благодаря которой он и оказывается необходимым элементом некоторого целого, единичным (односторонним) выражением конкретного целого. Ибо каждый отдельный элемент

¹⁷ Маркс К. К критике политической экономии. Москва, 1953, с. 15.

любого диалектически расчлененного «целого» выражает всеобщую природу этого целого именно отличием своим от других элементов, «составных частей», а вовсе не абстрактным сходством своим с ними.

«Конкретно-всеобщая» природа «единичного» поэтому совпадает не с абстрактным тождеством всех явлений друг другу, а с выражением объективной роли данного единичного в составе исследуемого целого, с выражением той особенности «единичного», благодаря которой оно играет именно такую, а не какую-либо иную роль.

Это последнее – особенность, как непосредственное выражение конкретно-всеобщей природы единичного выявляется при исследовании не абстракцией, а анализом. «Абстракция» в этом смысле противоположна «анализу» по смыслу и содержанию познавательного действия, и это обстоятельство следует разобрать особо.

Правда, анализ поскольку он противопоставляется «абстракции», есть конкретный анализ – то есть анализ, совпадающий с «синтезом» но об этом мы будем говорить позже. Пока разъясним указанное различие.

6. Абстракция и анализ

Предположим, что перед нами находится сложная, диалектически расчлененная система взаимодействующих явлений, предмет как единое связанное во всех своих проявлениях целое. Мы не знаем пока ни его «составных частей», ни принципа их взаимодействия.

Для наглядности предположим, что перед нами – сложный современный радиоприемник, он может служить прекрасным примером диалектически расчлененного «целого».

Что и как мы будем делать, если хотим «познать» его? Какие познавательные действия мы должны совершать для этого? Здесь сразу же и явным образом обнаруживается вся беспомощность лозунга рассудочной логики, согласно которому для этого следует «обобщать» – в смысле отвлечения того абстрактно-общего, которое можно обнаружить в каждой отдельной и особенной «детали».

Что мы получим в том случае, если отвлечем абстракцию, выражающую то «общее» (хотя бы и «существенное»), которым одинаково обладает и рукоятка переключателя диапазона, и анодная лампа накаливания, и конденсатор переменной емкости, и динамик, и т.д. и т.п.?

Стоит задать такой вопрос, чтобы нелепость подобного предприятия стала совершенно очевидной. (Тем не менее рассудочная логика советует поступать именно так. И если она отказывается от тех действий, которые сама же рекомендует, то это показывает, что она сама не очень серьезно относится к ним).

Никакой элементарно здравомыслящий человек не станет в данном случае познавать столь нелепым и бесплодным способом. В том абстрактно-общем, которое можно обнаружить в каждой без исключения единичной детали радиоаппарата, ничего «существенного» для понимания ни одной из них мы не откроем.

В данном случае, как нетрудно понять, нужно произвести «анализ». Но простой «анализ» – как «разборка» на «составные части» – поведет к такому же пустому и никому ненужному результату, как и простая «абстракция».

Такой «анализ» может произвести и ребенок, но именно поэтому ребенка обычно и не подпускают к радиоприемнику. Такой «анализ» дает в результате лишь грудку разрозненных деталей, которые радиоприемником, к сожалению, уже не являются...

Я могу вертеть перед глазами эти детали, ощупывать их, рассматривать в микроскоп, но конкретного понимания ни одной из них как детали, необходимой в процессе радиоприема, я, разумеется, при этом не получу.

Конкретное понимание каждой из них может быть получено только исходя из ее роли в составе того целого, которое называется «радиоприемником», из той функции, которую она выполняет в конкретном сочетании со всеми другими деталями.

Иными словами, этот пример красноречиво подтверждает то, что мы говорили в предыдущем параграфе.

Задачей познания – против этого уже никто, по-видимому, не станет спорить – является выявление «абстрактно-общего» всем без исключения деталям, элементам «свойства», «признака» и т.д., а конкретное понимание каждой «детали», понимание, исходящее из их всеобщей взаимосвязи между собой, из их взаимодействия, внутри которого каждая деталь именно такова с необходимостью, зависящей от особого характера внутреннего взаимодействия.

Иными словами, каждая деталь должна быть понята в ее особенности, выражающей как раз совокупную, всеобщую связь всех деталей, как своеобразный «орган» целого, построенного, развитого на основе какого-то одного всеобщего принципа.

И очень может статься, что этот «всеобщий принцип» может быть осуществлен и при меньшем количестве «деталей», что часть этих деталей может оказаться попросту лишней.

Так или иначе, но все детали в совокупности составляют некоторую цепь опосредствующих звеньев, через которую осуществляется взаимодействие, – цепь, через которую только и может осуществиться всеобщий принцип работы приемника.

Если цепь где-то разорвана, приемник перестает быть приемником, всеобщий принцип его работы не осуществляется.

Значит конкретное понимание работы приемника, если угодно – «сущности» его как предмета, совпадает с осознанием связи всех его деталей между собой.

Первоначальное эмпирическое ознакомление с радиоприемником, которым обладает, естественно, каждый владелец, заключается в крайне абстрактном представлении о связи его деталей и их взаимной обусловленности.

Каждый хозяин радиоприемника, во всяком случае, должен знать, что поворот определенного переключателя вызывает появление звука в динамике, что, стало быть, переключатель «связан» с динамиком.

Это и есть ярчайший пример абстрактного представления о предмете. Абстракция здесь устанавливает прямую и непосредственную связь там, где ее на самом деле нет, а есть связь, опосредованная через десятки, сотни, а может быть и через тысячи промежуточных звеньев.

И это крайне абстрактное представление о вещи может быть самым что ни на есть чувственно-наглядным представлением, – да, впрочем, оно всегда является именно таковым.

Чувственно-наглядное сознание фиксирует всегда прямую и непосредственную связь там, где ее на самом деле нет, а есть связь, сложнейшим образом опосредствованная.

Приемник это доказывает тогда, когда портится. В этом случае поворот выключателя убедительно доказывает, что прямой и непосредственной связи между ним и динамиком нет...

Совершенно аналогичную абстракцию (которая к тому же кичится своим точным соответствием с эмпирически данными фактами) представляет собой известная «триединая формула» вульгарной политической экономии, согласно которой владение землей «связано» с получением ренты, капитал производит процент, а труд приносит заработную плату...

Абстракция, непосредственно выражающая связь двух эмпирически очевидных явлений в том ее виде, в каком она дана непосредственному восприятию на поверхности сложного развитого целого, и представляет собой наиболее бедное и наиболее общее представление.

Стоит словесно выразить то, что дано непосредственному эмпирическому созерцанию, или то, что отложилось в сознании в виде общего устойчивого («ходячего») представления, как получается такая абстракция. В данном случае абстракция вовсе не является продуктом «анализа», напротив, в таком виде она есть продукт совершенно противоположного познавательного действия. Правда, можно сказать, что и в данном случае мы имеем дело с «анализом» – с абстрактным выделением

какого-то одного «отношения» между фактами. Но при этом мы превращаем и самый «анализ» в совершенно пустое и бессодержательное словечко.

Анализ в том его виде, в каком он реально осуществляется в познании сложных явлений, всегда направляется на детальное расчленение таких явлений («отношений» и т.д.), которые непосредственному эмпирическому созерцанию и представлению кажутся «простыми» и нерасчлененными.

Анализ в этом смысле всегда ведет от общего, нерасчлененного представления к выявлению его элементов, к «частному», к массе частных, и в этом смысле от абстрактного – к конкретному. Таков он, по крайней мере, по намерению, по цели, которой с его помощью хотят достигнуть. Но хорошо известно, что между намерением и его осуществлением лежит дело.

Анализ анализу рознь. Очень часто может случиться, что предмет окажется расчлененным на такие «составные части», которые не имеют ровно никакого отношения к исследуемому целому. Химик, шутил Гегель, разложив «мясо» на его «составляющие», на химические элементы, думает, что он исследует мясо, но на самом деле то, что он исследует, вовсе и не есть уже мясо, а нечто совершенно иное.

«Анализ» только в том случае достигает цели, которую с его помощью хотели достигнуть, если он выделяет не просто «составные части», но специфические элементы данного целого, конкретные «составные части», а не абстрактно-общие данному предмету со многими другими.

Живого кролика можно при желании «аналитически разложить» на составные части, абстрактно-общие ему с роялем, с планетой Сатурн и со свиной тушенкой. И в данном случае «анализ» не даст ничего, кроме опять-таки груды не связанных между собой абстракций. Здесь получится та же абстракция, как итог познавательных усилий, то есть результат как раз обратный тому, который с его помощью хотели получить...

Иное дело – конкретный анализ. Результат, который с его помощью получается, – конкретный элемент данного целого, конкретно-всеобщее. Что это значит?

Если вернуться к примеру с радиоприемником, то разница выступит очень ясно.

«Конкретно-всеобщий» элемент этого сложного «целого» выступает как выражение того простейшего случая, в котором реально осуществляется радиоприем. «Конкретно-всеобщим» элементом в данном случае является простейшее устройство, обеспечивающее тот же самый эффект, который достигается и в самом сложном современном радиоаппарате, – эффект превращения электромагнитных колебаний в электрические.

Как таковой этот конкретно-всеобщий элемент радиоприемника может и должен быть осуществимым отдельно от всех других элементов и деталей радиоприемника. Он, как известно, и был осуществлен в экспериментах основоположника радиотехники Попова с помощью очень несложного устройства – с помощью трубки с опилками, замыкающей электрическую цепь...

В этом случае «аналитически выделен» действительно простейший элемент сложного целого, в котором реально осуществляется радиоэффект. С этого простейшего случая радиоприема и начинается, как известно, любой учебник радиотехники, любое руководство, имеющее целью раскрыть перед читателем тайну самого сложного радиоприемника.

Любая же отдельная деталь приемника объясняется как звено в цепи, помогающее выявиться этому простейшему эффекту, усиливающее его.

Ясно, что такой конкретно-всеобщий элемент радиоприема не может быть отыскан на пути отвлечения того общего, что имеют между собой все без исключения детали сложного, совершенного и современного радиоприемника, на пути «абстракции».

Анализ в данном случае выделяет такую простейшую составную часть «целого», в которой не исчезает специфика исследуемого предмета. Предел аналитического расчленения в данном случае указывает «природа целого».

И на этом пути открывается простейшее, неразложимое далее, всеобщее выражение предмета в целом. В этом звене, в этом элементе «природа целого» не угасла, не уничтожена, – она лишь сведена к ее простейшему выражению.

Такой анализ – и только такой – противостоит «абстракции».

Результат, который с его помощью достигается, есть всегда простейшее выражение конкретной природы исследуемого целого, есть конкретное, сведенное к его простейшему выражению.

Иными словами, действительный анализ выясняет всегда не просто «составные части», равнодушные друг к другу, а простейший случай их взаимодействия. Действительный анализ поэтому-то с самого начала органически совпадает с «синтезом», с выяснением взаимной обусловленности, характерной для данного конкретного «целого».

Наоборот, односторонний анализ дает в качестве своего продукта лишь абстракции, в которых конкретная природа «целого» никак не выражена, никак не «светится».

И если такой – абсолютно чистый «анализ» где-нибудь и совершается, то не в процессе мышления, не в процессе образования понятий, а в процессе образования терминов, наименований, в процессе простого словесного выражения чувственно данных фактов.

Поскольку же мы имеем дело не с процессом образования слов, а с процессом образования понятий, с логическим процессом, постольку подлинным законом этого процесса является совпадение «анализа» с «синтезом» – совпадение, которое осуществляется даже в том случае, если его и не осознают, даже в том случае, если думают, что производят «чистый анализ»...

Там, где на самом деле (а не в иллюзии теоретика) осуществляется «чистый анализ», – там и не происходит процесса образования понятия, а происходит процесс образования лишь слова, там не происходит мышления, а происходит лишь выражение чувственно воспринимаемых фактов.

Ибо мышление как специфическая деятельность как раз и заключается в особого рода переработке чувственно данных фактов, в переработке, смысл и цель которой с самого начала состоит в постижении «эмпирического в его синтезе».

Там, где нет процесса выявления внутренней и необходимой связи между двумя (и более) чувственно данными эмпирическими явлениями, а есть лишь процесс абстрактно-словесного выражения этих фактов или их внешней связи, там, конечно, есть лишь анализ, но нет «синтеза», но именно потому нет и мышления.

«Чистый анализ», таким образом, вовсе и не есть закон мышления, а лишь рассудочная абстракция от него, абстракция, существующая лишь в голове логиков-метафизиков, логиков, на деле приравнивающих понятие к слову.

Наоборот, конкретный анализ – анализ, органически совпадающий с синтезом, – есть действительный закон мышления, всеобщая форма процесса образования понятия. Мышление поэтому и осуществляется на самом деле как процесс конкретного анализа эмпирических фактов, совпадающий с процессом выявления их внутренне необходимой связи.

А это занятие не есть простое, как отвлечение чисто эмпирической, чисто аналитической абстракции, или «связывание» двух аналитических абстракций в высказывании.

«Эмпирический» анализ и «эмпирический синтез» плохи вовсе не тем, что они выражают вообще «эмпирическое», фактически наблюдаемое положение дел, связь между фактами и т.д. – в этом отношении они ничем не отличаются от самого глубокого научно-теоретического анализа и синтеза.

Эмпирическая абстракция и способы ее получения плохи тем, что они не выражают «эмпирического» в его подлинном «синтезе», но лишь отдельный фрагмент, лишь абстрактно вырванный кусочек «эмпирического».

Понятие (и мышление в понятиях) совпадает с «эмпирическим», лишь постигнутым во всем его объеме, в его развитии, – с «синтезом», суммой, сводкой эмпирии» (Ленин).

Но именно поэтому понятие (теоретическая абстракция) и не может совпадать с каждой отдельной эмпирической абстракцией, более того, одна противоречит другой в большинстве случаев. И в этом факте выражается диалектика отношения «сущности» и «явления». Обычно там,

где «эмпирическое» сознание устанавливает прямую и непосредственную связь между вещами, мышление отрицает ее наличие, показывая «эмпирическую абстракцию» как ложную, и, наоборот, обнаруживает глубокую внутреннюю связь там, где эмпирическое созерцание и представление вообще не отмечает никакой связи...

Но теоретическая абстракция, как правило, не совпадает не только с каждой отдельной эмпирической абстракцией, но и с их простой «арифметической» суммой: «сущность» вещи не равна простой механической сумме ее «явлений».

«Синтез эмпирического» – с которым только и может совпадать «понятие» – сам должен быть произведен диалектически.

То обстоятельство, что понятие (теоретическая абстракция) совпадает лишь с эмпирическим, постигнутым в его диалектически противоречивом единстве, в его «разумном синтезе», и не может совпадать с каждым отдельным фрагментом «эмпирии», – это вообще предпосылка и аксиома всякой философии (исключая, конечно, агностицизм и вульгарный «позитивизм»).

«Совпадение понятий с “синтезом”, суммой, сводкой эмпирии, ощущений, чувств несомненно для философов всех направлений», – отмечал Ленин. Проблема, решаемая философией, заключается не в том, есть ли такое совпадение или нет его, а в том – «откуда это совпадение?»

Вся трудность возникает из того обстоятельства, что «эмпирический опыт» всегда неполон, не закончен, что «эмпирическое» в его реальном «синтезе» никогда не было и не будет дано человеку в созерцании и представлении. Мышление всегда стоит перед задачей образования таких абстракций, которые совпадают с «полным» объемом, с «полным» синтезом эмпирии, а не только с той ее частичкой, которая до сих пор побывала в поле зрения человека и человечества, – «со всяким возможным опытом», как выразился Кант.

Вся трудность проблемы понятия и заключается в том, что в нем происходит совпадение не только с уже «протекшим» опытом (стало быть – не только с «частью» эмпирического), но и с будущим, то есть с эмпирическим, постигнутым действительно в его полном объеме и развитии.

Мышление, которое лишь подытоживает то, что уже было, то, что человек уже видел, и неспособно осуществить строгое объективное предвидение будущего, это еще не подлинное мышление. Самого важного в нем еще нет.

Стало быть, вся проблема мышления и заключается в том, чтобы понять – как и почему оно способно на основе анализа протекшего эмпирического опыта (то есть на основе более или менее обширной части эмпирии) образовать также определения, которые выражали бы эмпирическое во всем его объеме и развитии.

Следовательно, в понятии происходит совпадение с «неизвестным», с тем, что созерцанию и представлению дано не актуально, а лишь в качестве бесконечной возможности.

И поскольку мышление всей своей историей доказывает, что оно способно делать именно это, то и возникает специальная проблема философии – откуда это совпадение? Откуда эта способность? Где источник и критерий этого совпадения?

Вот на этот-то вопрос и дал ответ лишь диалектический материализм, открыв источник и критерий этого совпадения в практике.

Метафизический материализм, исходивший из представления о мышлении как о простой «обобщающей» деятельности сознания, ответа на вопрос, разумеется, дать не мог. По отношению к метафизическому материализму аргументация Канта и по сей день остается разящей: он принципиально не в состоянии дать рациональное обоснование тому факту, что в мышлении происходит совпадение не только с тем, что уже было, но и с тем, что вообще может когда-либо произойти, даже с тем, чего человек еще никогда не наблюдал в качестве эмпирически очевидного факта.

Ниже мы покажем конкретно, каким образом практика – а не «общее в созерцании» – является критерием истинности понятия и почему «общее в созерцании» (эмпирическая абстракция) не

может ни подтвердить, ни опровергнуть истинности понятия, истинности теоретической абстракции.

Пока констатируем просто как факт еще подлежащий объяснению, что в понятии человек путем анализа (а не «абстракции») оказывается способным отразить такие определения вещи, которые принадлежат ей атрибутивным образом, абсолютно необходимо связаны с ее конкретной природой и не могут исчезнуть без того, чтобы не исчезла сама вещь.

Этого нам пока достаточно, чтобы внести новые важные штрихи в решение проблемы абстрактного и конкретного в материалистической диалектике. К этому мы и перейдем.

Глава 3. Совпадение абстрактного и конкретного – закон мышления

1. Абстрактное как непосредственное выражение конкретности

Итак, мы установили, что сознание, отражающее единичный, пусть даже неоднократно повторяющийся факт, но не улавливающее его внутреннего строения и внутренне необходимой связи с другими такими же фактами, есть сознание крайне абстрактное – даже в том случае, если оно наглядно и чувственно представимо.

Именно поэтому «общий закон изменения формы движения гораздо конкретнее, чем каждый отдельный “конкретный” пример этого»¹⁸.

Именно поэтому самые что ни на есть «нагляднейшие» примеры не делают и не могут сделать «конкретной» убогую, тощую, бедную определениями «мысль».

«Наглядные примеры», иллюстрирующие тощую абстракцию, могут лишь замаскировать ее абстрактность, могут создать лишь видимость, лишь иллюзию «конкретного» рассмотрения. Этим, к сожалению, довольно часто пользуются любители пускать пыль в глаза, сводящие «теоретическое рассмотрение» к нагромождению «примеров». Для этих людей, естественно, толкование конкретности как чувственной наглядности знания гораздо удобнее, чем определение Маркса, ибо последнее обязывает к детальнейшему анализу фактов.

И столь же естественно, что любая попытка проанализировать факты действительно конкретно, то есть обнаружить скрытую в этих фактах внутреннюю взаимосвязь, не сводимую к тому абстрактно-общему, которое открыто глазам и без всякого анализа, расценивается любителями «конкретных примеров» как «абстрактное рассуждательство», как «абстрактное теоретизирование» и т.п.

К счастью, эта позиция не имеет с позицией Маркса ничего общего. Точнее, «общее» есть, конечно, и тут – слова «абстрактное» и «конкретное». Но эти одинаковые слова прикрывают полную противоположность понятий абстрактного и конкретного, противоположность действительного понимания роли и места того и другого в процессе мышления, в процессе переработки созерцания и представления.

В чем заключается, согласно Марксу, действительно абстрактное рассмотрение предмета?

«Абстрактность» как таковая есть с его точки зрения просто-напросто односторонность знания, такое знание о вещи, которое отражает вещь лишь с той ее стороны, с какой она, эта вещь, «подобна», «тождественна» многим другим таким же вещам. «Абстрактность», следовательно, по самой своей природе не в состоянии ухватить специфической природы вещи, то есть как раз того, что для мышления в понятиях как раз единственно «интересно». Мыслить абстрактно – легче легкого. Для этого не требуется никакой специальной логической грамотности, никаких усилий ума.

Но очень трудно мыслить в конкретных абстракциях, очень нелегко производить действительно содержательные абстракции. Но содержательная абстракция, конкретная абстракция есть по своим действительным логическим характеристикам нечто прямо противоположное простой абстракции, абстрактному как таковому.

Если абстракция как таковая отражает единичную вещь (явление, факт, предмет и т.д.) только с той стороны, с какой она, эта вещь, подобна, сходна, тождественна целому ряду других таких же вещей, то конкретная абстракция, как раз наоборот, отражает именно специфичную природу рассматриваемого особенного или единичного явления.

Что значит совершить действительное обобщение, что значит отвлечь объективную конкретную абстракцию от явления?

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 14, с. 508.

Это значит рассмотреть вполне особенный, неоднократно повторяющийся факт с точки зрения его собственного, имманентного содержания, рассмотреть его, как говорится, «в себе» отвлекаясь при этом от всего того, чем этот факт обязан внешнему воздействию, всей совокупности внешних воздействий той более широкой сферы действительности, внутри которой он существует.

Именно так поступает Маркс в «Капитале» при исследовании явлений простого товарного обмена. Он получает действительные объективные характеристики стоимости, «рассматривая процесс абстрактно, т.е. оставляя в стороне обстоятельства, которые не вытекают из имманентных законов простого товарного обращения...»¹⁹

Подчеркнутое разъяснение относительно «абстрактного» способа рассмотрения – как нетрудно заметить – прямо противоположно ходячему пониманию этого способа. Согласно последнему «абстрактное» рассмотрение особенного явления должно было бы поступать совсем наоборот: отвлечь от него лишь такие определения, которые одинаковы у него с целым рядом других особенных явлений, отвлечь лишь то, в чем данное особенное явление подобно, тождественно с рядом других.

То, что делает Маркс, «рассматривая абстрактно» определенное особенное явление, скорее похоже на то, что старая логика именует «изолирующей абстракцией». Но это опять-таки лишь чисто внешнее сходство. Та же старая логика метафизически противопоставляет «изолирующую абстракцию» «генерализующей», то есть такой абстракции, которая игнорирует особенность и отбирает лишь «общее».

Абстрактное рассмотрение особенного явления у Маркса не есть ни то, ни другое, ни выработка так называемой «изолирующей абстракции», ни выработка так называемой «генерализующей абстракции».

То, что делает Маркс, с позиций старой логики покажется неизбежно то выработкой «изолирующей», то выработкой «генерализующей» абстракции, в зависимости от того, как говорится, «с какой стороны посмотреть»... Выявление теоретических характеристик простого обмена товара на товар включает в себя, с одной стороны, строжайшее «изолирование» явления простого товарного обмена от всех прочих явлений движений стоимости, но, с другой стороны, вырабатывается при этом не что иное, как всеобщее понятие стоимости, вскрывается всеобщий закон всех (а не только одной) форм движения стоимости...

А это показывает, что «абстрактное рассмотрение» явления у Маркса есть какая-то более сложная и содержательная операция, нежели «изоляция» или «генерализация», и даже нежели простое «единство» и того и другого. Это показывает, что действительную суть логических действий Маркса вообще невозможно ни понять, ни выразить в категориях, развитых на почве чисто формального исследования логического процесса.

В чем же заключается то специфическое в логических действиях Маркса, которое не может быть выражено в категориях старой, чисто формальной логики?

Дело заключается прежде всего в том, что Маркс с самого начала имеет в виду как общую цель, в свете которой соразмеряется каждое отдельное логическое действие, каждый отдельный акт образования абстракции, цель воспроизведения конкретного в мышлении. Каждое особенное явление рассматривается в «Капитале» непосредственно с точки зрения его места и роли в составе целого, в составе конкретной системы, внутри которой и посредством которой каждое отдельное явление приобретает свою специфическую определенность. Эту самую определенность, несвойственную каждому отдельному явлению, если оно существует вне данной конкретной системы, целого, и приобретаемую им тотчас, как только оно входит в состав данного целого, в состав данной, конкретной исторически развившейся системы, и фиксирует каждая конкретная абстракция. Через «абстрактное» рассмотрение особенного явления (отвлекаясь сознательно от всего того, чем данное явление обязано другим взаимодействующим с ним явлениям) Маркс на деле

¹⁹ Маркс К. Капитал, т. I, с. 164.

рассматривает как раз всеобщую взаимосвязь «целого», то есть всей совокупности взаимодействующих особенных явлений.

Это, на первый взгляд, кажется чем-то парадоксальным: выявление всеобщей связи явлений совершается как раз через свою противоположность – через строжайшее отвлечение от всего того, что одному явлению свойственно благодаря его всеобщей взаимосвязи с другими, от всего того, что «не вытекает из имманентных законов» данного особенного явления.

Дело, однако, заключается в том, что уже само право рассматривать данное особенное явление «абстрактно» предполагает понимание его особой роли и места в составе целого, внутри всеобщей взаимосвязи, внутри совокупности взаимообуславливающих особенных явлений.

Простой товарный обмен Маркс действительно ставит перед глазами как особую реальность и рассматривает его совершенно независимо от всех тех сложнейших форм взаимодействия, внутри которых он реально существует в составе целого, абстрактно, то есть независимо от рассмотрения «целого», от рассмотрения его воздействий.

Но уже в том, и именно в том, что простой товарный обмен, «товар» и форма товара, рассматриваются «абстрактно», как раз и находит свое логическое выражение та совершенно особенная роль товара, которую он играет в составе данного и никакого другого «целого».

В том, что товар рассматривается абстрактно, независимо от всех остальных явлений товарно-капиталистического производства, как раз и выражается логически (теоретически) его конкретная, исторически неповторимая форма зависимости от системы производственных отношений в целом.

Дело в том, что только внутри развитой системы товарно-капиталистического производства – и ни в какой другой системе производственных отношений людей друг к другу – товарная форма связи оказывается всеобщей, простейшей, элементарной формой взаимосвязи общественно производящих свою жизнь людей. Ни в одной другой конкретно-исторической системе отношений производства такой роли товар и обмен товаров не играли, не играют и не могут играть.

Эта особенная роль и значение простой товарной формы внутри развитого капитализма и выражается теоретически в том, что чисто абстрактное рассмотрение товара, его «имманентных законов» одновременно и тем самым выявляет всеобщее теоретическое определение всей системы в целом, выражение ее конкретно-всеобщей закономерности.

Если бы предметом теоретического рассмотрения оказалась бы не товарно-капиталистическая, а любая другая конкретно-историческая система отношений общественного производства, социализм или феодализм, первобытнообщинный строй или рабовладельческая формация, то не было бы ничего ошибочнее с точки зрения Логики Маркса рассматривать товарную форму абстрактно, так как она рассматривается в экономической теории капитализма.

Абстрактное рассмотрение товарной формы ровно ничего не дало бы для теоретического понимания всеобщей связи системы в том случае, если бы эта система развилась из какой-то иной всеобщей основы, нежели товарная форма. В данном случае «рассматривая (товар) абстрактно, то есть оставляя в стороне обстоятельства, не вытекающие из имманентных законов» товарной формы, мышление не сделает ни малейшего шага по пути конкретного рассмотрения исследуемой системы, не отвлечет ни единого конкретного теоретического определения предмета.

И если внутри товарно-капиталистической системы в ходе ее рассмотрения теоретик не только вправе, но и обязан рассматривать товарную форму абстрактно, то он не имеет никакого логического права рассматривать столь же абстрактно любую другую форму экономической связи того же капиталистического организма, например, прибыль или ренту...

Попытка это проделать не приведет к выработке конкретного теоретического понимания роли и места прибыли внутри общей взаимосвязи. Это вообще невозможно проделать, если предварительно не проанализированы прибавочная стоимость, деньги и товар. И если мы сразу, не проделав анализа товара, денег, прибавочной стоимости и прочего, выделим явление прибыли и начнем его рассматривать «абстрактно», то есть оставляя в стороне все обстоятельства, которые не вытекают из ее «имманентных» законов, то мы ровно ничего не поймем в ее движении. В лучшем

случае мы получим абстрактное описание явлений движения прибыли, абстрактное представление о них, но не конкретное теоретическое понимание, не понятие.

Точно такой же ошибочной с точки зрения диалектики явилась бы попытка понять что-либо в явлениях человеческой психики, отправляясь от условного рефлекса. Условный рефлекс есть действительно всеобщая форма отражательной деятельности животной особи, на ее основе строится весь сложнейший аппарат нервно-физиологических связей, через который преломляются все воздействия внешнего мира. Отражательный аппарат животного не только можно, но и нужно исследовать, исходя из условно-рефлекторной связи. Именно на этом правильном пути великий Павлов развил свою теорию, рассматривая условный рефлекс так же абстрактно, как Маркс рассматривал всеобщую форму экономической связи, товар, то есть «оставляя в стороне все обстоятельства, которые не вытекают из имманентных законов» этой простой нервно-физиологической реальности.

Но крайне ошибочна затея некоторых последователей И.П. Павлова, которые мечтают развернуть теоретическое понимание отражательной деятельности человека, отправляясь от того же условного рефлекса, рассматривая условный рефлекс как всеобщую, элементарную форму психологии человека.

Психология, сознание человека разрастаются на совершенно иной всеобщей основе. Сама работа аппарата условно-рефлекторных связей здесь подчинена процессу, который совершенно независим от условно-рефлекторной деятельности отдельной антропологической особи. Здесь все зависит от процесса общественного труда, от общественного бытия человека. Поэтому сознание человека нельзя ни сводить к условно-рефлекторной деятельности отдельного мозга, ни выводить из нее, как из «всеобщей» основы. Здесь – другая всеобщая основа, которая и должна рассматриваться «абстрактно», то есть совершенно независимо от условных рефлексов, от физиологии и прочих природных предпосылок.

Поэтому заранее обречены на провал попытки развить теоретическое понимание психологии человека, теорию психологии, рассматривая в качестве простой субстанции всех психических явлений условный рефлекс. Это также невозможно сделать, как невозможно развить теорию капиталистической экономики на основе абстрактного рассмотрения «труда вообще» или технологии производства. Здесь – другая всеобщая основа, другая конкретная субстанция, которая и должна быть рассмотрена «абстрактно». Условный рефлекс в системе форм отражательной деятельности человека сам занимает подчиненное место, играет роль, сходную с ролью товара внутри социализма. Абстрактное его рассмотрение не ведет поэтому к пониманию его действительной роли в составе данного конкретного целого, в данном случае – человеческой психики.

Таким образом, право на абстрактное рассмотрение явления определяется совершенно конкретной ролью данного явления в составе исследуемого целого, конкретной системы взаимодействующих явлений. Если исходный пункт развития теории взят правильно, то его «абстрактное» рассмотрение оказывается непосредственно совпадающим с конкретным рассмотрением всей системы в целом.

Если же «абстрактно» рассматривается не то явление, которое объективно составляет всеобщую, простейшую, элементарную форму бытия предмета в целом, его реальную «клеточку», то в данном случае «абстрактное» рассмотрение так и остается «абстрактным» в дурном смысле этого слова и не совпадает с путем конкретного познания.

Взяв явления прибыли, например, можно составить себе абстрактное, обобщенное представление о них. Но конкретного понятия прибыли на этом пути не получить, ибо конкретное понимание места и роли прибыли в процессе движения системы товарно-капиталистических отношений предполагает понимание их реальной ближайшей субстанции – прибавочной стоимости, то есть другого экономического явления, а последнее, в свою очередь, предполагает познание «имманентных законов» движения товарно-денежной сферы, понимание «стоимости» как таковой,

независимо от прибыли и прибавочной стоимости. Иными словами, само «абстрактное» рассмотрение прибыли возможно лишь в том случае, если предварительно проанализированы абсолютно независимые от прибыли явления. Прибыль может быть понята только через прибавочную стоимость, через «другое», в то время как прибавочная стоимость может и должна быть понята «сама по себе», и при ее анализе следует строго оставить в стороне все обстоятельства, не вытекающие непосредственно из ее имманентных законов; надо, прежде всего, оставить в покое прибыль. При анализе же прибыли нельзя этого сделать, нельзя оставить в стороне обстоятельства, вытекающие из имманентных законов другого явления, нельзя рассматривать прибыль «абстрактно».

Таким образом, само «абстрактное» рассмотрение явления включает в себя «конкретный» подход к этому явлению и непосредственно выражает его роль внутри данной конкретно-исторической системы явлений в целом.

«Абстрактное рассмотрение» выступает как такое рассмотрение явления, которое, оставляя в стороне все обстоятельства, не вытекающие непосредственно из имманентных законов данного явления, сосредоточивается как раз на «имманентных законах», на анализе явления «в себе и для себя», если употребить гегелевское выражение. Образцом такого исследования является анализ законов движения товарно-денежной сферы в «Капитале» Маркса.

Явление рассматривается здесь «само по себе», в строжайшем отвлечении от всех тех воздействий, которые оказывают на него другие, более сложные и развитые явления, явления, связанные с производством прибавочной стоимости прежде всего. Это и значит, что оно рассматривается «абстрактно».

В таком понимании и применении «абстрактного» рассмотрения не только нет ничего «дурного», чего-то метафизически противоположного «конкретному» рассмотрению, но есть как раз реальное совпадение абстрактного и конкретного, их диалектическое единство.

«Конкретное» рассмотрение выступает в свете этого как такое рассмотрение, которое уже не оставляет в стороне все обстоятельства, не вытекающие из имманентных законов данного явления, а, наоборот, привлекает их к рассмотрению. «Конкретное» понимание явлений товарно-денежной сферы совпадает с учетом всех тех воздействий, которые на нее оказывают все развитые, все более сложные формы экономических отношений внутри капитализма.

Иными словами, конкретное понимание товара, который вначале рассматривался лишь абстрактно, совпадает с теоретическим пониманием всей совокупности взаимодействующих форм экономической жизни, всей экономической структуры капитализма. Как таковое оно достигается лишь в развернутой системе науки, в теории в целом.

«Конкретность» тем самым совпадает со всесторонностью учета всех форм внутреннего взаимодействия явлений, составляющих в их совокупности конкретно-исторически развившуюся систему.

2. Диалектическое и эклектически-эмпирическое понимание «всесторонности рассмотрения»

Если говорится, что требование «всесторонности» учета всех фактов, всех моментов взаимодействия только и может обеспечить подлинно конкретное познание, то это верно и справедливо лишь при том условии, что само требование «всесторонности» понимается действительно диалектически.

Этот пункт важен по той причине, что именно на этом требовании чаще и охотнее всего спекулирует одна из самых вредоносных и антинаучных форм мышления – ползучий эмпиризм, маскирующийся под теоретическое мышление.

Гениальный диалектик Ленин не раз вслед за Марксом предостерегал от смешения диалектического понимания конкретности с вульгарно-эклектической пародией на него, тем более, что это очень часто приобретает прямой политический смысл.

«При подделке марксизма под оппортунизм подделка эклектицизма под диалектику легче всего обманывает массы, дает кажущееся удовлетворение, якобы учитывает все стороны процесса, все тенденции развития, все противоречивые влияния и проч., а на деле не дает никакого цельного и революционного понимания процесса общественного развития»²⁰.

Само собой ясно, что эти слова относятся не только к процессу общественного развития, но и к любой области познания и деятельности, и заключают в себе, тем самым, всеобщее, логическое требование.

Одним из самых ходовых аргументов, применяемых врагами научного коммунизма в борьбе против теории Маркса–Энгельса–Ленина, является обвинение в «упрямой односторонности» – в «абстрактности», в «отвлеченности» теории общественного развития, созданной Марксом и Лениным, и, соответственно, вытекающей из нее политики.

Классики марксизма-ленинизма, и в особенности Ленин, детально показали методологическую основу этих нареканий, полнейшее непонимание диалектики как метода конкретного исследования, или же сознательную фальсификацию ее требований.

Эклектик любит рассуждать на тему о том, что всякая «односторонность» вредна, что всегда нужно учитывать и то и это, и пятое и десятое, что нужен «всесторонний» учет любой мелочи, разрастающейся в его глазах, в его изображении до таких размеров, что она начинает заслонять главное. При этом он имеет в виду не только и не столько задачу применения теории научного коммунизма к анализу отдельных, быстро меняющихся обстоятельств, событий и ситуаций, где действительно, «мелочь» может сыграть свою роль, сколько саму теорию, лежащую в основе всей политики.

Для оппортуниста характерно (что и сегодня представляет известную опасность) умозаключение от фактов ошибочных оценок отдельных явлений (случающихся, естественно, и с марксистами) прямо к выводу об ошибочности, об «абстрактной односторонности» самой теории научного коммунизма, самого научно-теоретического обоснования всей конкретной политики коммунистических партий. Но догматизм в применении и в деталях разработки теории, случающийся, к сожалению, довольно часто и среди марксистов, вовсе не есть довод к пересмотру самой теории.

А нетрудно это потому, что любой, самый незначительный и «ничтожный» предмет обладает в реальности актуально бесконечным количеством сторон, связей и опосредствований со всем окружающим его миром. В каждой капле воды отражается все богатство вселенной. Даже бузина в огороде через миллиарды опосредующих звеньев связана с дядькой в Киеве, даже насморк Наполеона был-таки «фактором» Бородинского сражения...

И если понять требование «конкретности» анализа как требование абсолютной полноты учета всех без исключения эмпирических подробностей, деталей и обстоятельств, так или иначе связанных с исследуемым предметом, то «конкретность» окажется (как и любая категория, если ее толковать метафизически) лишь голой абстракцией, лишь некоторым недостижимым идеалом, существующим лишь в фантазии, но никогда не реализуемым в действительном познании. Теоретик же, исповедующий такое понимание «конкретности», попадает в положение метерлинковского героя, гонящегося за синей птицей, которая перестает быть синей тотчас, как он ее схватывает...

И здесь, в проблеме отношения абстрактного к конкретному, метафизика оказывается тем мостиком, по которому мысль неизбежно приходит к агностицизму и в конечном счете к ликвидации теории как таковой, к представлению того сорта, что теория навсегда обречена

²⁰ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 25, с. 372.

вращаться в сфере более или менее субъективных абстракций и никогда не улавливает объективной конкретности...

Метафизическое понимание «конкретности» как абсолютно полного учета всех эмпирически наличных обстоятельств неизбежно делает исповедующего его человека очень податливым к аргументации субъективных идеалистов и агностиков. Против такого понимания «конкретности» даже субъективный идеалист легко выдвинет совершенно неотразимые аргументы, не говоря уже об идеалисте «умном», об идеалисте типа Канта или Гегеля.

Чувственно данная «конкретность», говорит любой, самый пошлый и мелкий субъективный идеалист, бесконечно многообразна. И человек, отвлекающий от нее «абстрактные» образы, не может иметь никакого другого критерия выбора, отбора, согласно которому он отвлекает одно и оставляет без внимания другое, кроме субъективного интереса, кроме субъективно положенной цели, желания, мнения и т.д.

Чувственно-конкретная реальность поэтому, де, и оказывается лишь бесконечной возможностью, лишь внешним поводом для проявления абстрагирующей деятельности субъекта, который при этом руководится своей имманентной целью, не имеющей ничего общего с природой предмета. «Понятие», де, поэтому и есть не более как опосредованная проекция Я на экран чувственно данных явлений, не отражение предмета в «Я», а, наоборот, отражение «Я» в предмете, под видом «предмета».

Идеалист объективный, идеалист типа Мальбранша, Гегеля или современных «томистов», истолковывает это по-иному. Для него гарантом «объективной» истинности абстракции выступает абсолютный дух, благодаря которому «цели» человека совпадают с «имманентной» целью природы и общества, провиденциально заложенной и тут и там одним и тем же духовным первоначалом, богом под тем или иным названием... Идеализм вообще тем самым закладывает в фундамент понимания абстрагирующей деятельности субъективизм, и это неизбежный результат метафизического понимания «конкретности», от которой субъект отвлекает «абстракции».

Лишь марксистско-ленинская философия, открыв в общественной практике человечества, в совокупном процессе чувственно-практической деятельности человека «субстанцию», то есть всеобщую основу и источник всех без исключения деятельных способностей человека, и способности к абстрагирующей деятельности в том числе, вскрыл тем самым и критерий, гарант объективности абстракции, и основу диалектического совпадения абстрактного и конкретного как в познании в целом, так и в каждом отдельном акте познания.

Как понимается «конкретность» знания в диалектико-материалистической философии? Выясним прежде всего ту форму «конкретности», которой достигает и обязана достигать наука, теория в строгом смысле этого слова, ибо, как мы покажем ниже, процесс применения уже готовой, уже развернутой теории к анализу отдельных фактов, явлений, событий, процесс применения теории к практике в определенных пунктах существенно отличается от процесса разработки теории в точном смысле слова, хотя и подчиняется в общем и целом одним и тем же законам.

«Конкретность» теории, науки совпадает с раскрытием всей совокупности внутренних связей предмета исследования. «Конкретность» с этой стороны выступает как синоним внутренней взаимообусловленности всех необходимых сторон, черточек, граней предмета, совпадает с понятием системы взаимодействия всех сторон предмета, понимаемого как единое развивающееся целое.

В определении Маркса очень важно указание на то, что конкретность с отражением которой имеет дело наука, теория, есть в полной мере взаимная обусловленность, то есть такая форма взаимосвязи, внутри которой каждая из сторон исследуемой реальности взаимно определяет характер и своеобразие всех других, взаимно обуславливает их существование и обратно – обусловлена их существованием и взаимодействием.

Теория в целом похожа на отдельный акт «абстрактного рассмотрения» тем, что она все время остается в пределах «имманентных» (внутренних) законов исследуемой конкретной системы

взаимодействующих явлений и оставляет в стороне все то, что касается внешнего взаимодействия данной системы с другими системами.

В этом плане определение конкретного в мышлении, конкретности теории прямо и непосредственно совпадает с определением «абстрактного» рассмотрения, такого рассмотрения, которое оставляет в стороне все обстоятельства, не вытекающие из имманентных законов существования данной конкретной системы взаимодействующих явлений в целом. И здесь, с точки зрения Логике марксизма-ленинизма, происходит «совпадение» абстрактного и конкретного, совпадение противоположностей, притом такое совпадение, внутри которого «конкретное» именно и только потому конкретно, что одновременно «абстрактно», как и наоборот. Как и любая другая категория материалистической диалектики, «конкретное» осуществляется только через свою собственную противоположность, только благодаря ей. О чистой, абсолютной «конкретности» в диалектике вообще не может быть разговора вне единства с ее противоположностью, с «абстрактным» точно так же, как нелеп разговор о «сущности», которая не «являлась» бы, или о необходимости, которая осуществлялась бы «в чистом виде», то есть иначе, нежели через случайность...

3. Спиралевидный характер конкретности в действительности и в ее теоретическом отражении

Итак, под «конкретностью» теории материалистическая диалектика понимает отражение всех необходимых сторон предмета в их взаимной обусловленности, в их внутреннем взаимодействии.

Взаимный характер обусловленности, характерный для всякого диалектически расчлененного целого, обязывает теорию ко многому и одновременно дает в руки теоретика четкий критерий для выделения из чувственно данного многообразия лишь внутренне необходимых определений.

Это непосредственно означает, что каждая из конкретных абстракций (совокупность которых составляет теорию) отражает лишь такую форму существования предмета, которая является одновременно и всеобщим необходимым условием всех других, и столь же всеобщим и необходимым следствием их взаимодействия.

Этому условию удовлетворяет, например, уже проанализированное нами определение человека как существа, производящего орудия труда. Производство орудий труда, производство средств производства есть не только всеобщая (и логически и исторически) предпосылка всех остальных форм человеческой жизнедеятельности, но и постоянно воспроизводимый результат, следствие всего общественного развития в целом.

Человечество в каждый момент своего развития вынуждено с необходимостью воспроизводить – то есть полагать как свой продукт – свою собственную всеобщую основу, всеобщее условие существования общественно-человеческого организма в целом.

Сегодня производство орудий труда, развившихся до фантастически сложных машин и агрегатов, остается, с одной стороны, как и на заре человеческого развития, всеобщей объективной основой всего остального развития. Но, с другой стороны, оно по существу зависит от уровня развития науки, своего собственного отдаленного порождения, от своего собственного следствия, и зависит в такой степени, что машины можно рассматривать (не переставая быть материалистом) как «...созданные человеческой рукой органы человеческого мозга...»²¹. Так и товар, и деньги, и «свободная» рабочая сила – все это не в меньшей мере продукты капитала, последствие его специфического движения, чем его же исторические предпосылки, условия его появления на свет. При этом такие продукты, которые он воспроизводит во все более расширяющихся масштабах, невиданных до его появления.

²¹ *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858. Москва, 1939. S. 594.*

Эта диалектика всякого действительного развития, в котором всеобщее необходимое условие возникновения предмета становится его же собственным всеобщим и необходимым следствием, это диалектическое «переворачивание» условия в обусловленное, причины – в следствие, «всеобщего» – в «особенное» и есть характерный «признак» внутреннего взаимодействия, благодаря которому действительное развитие приобретает форму «круга», а точнее – спирали, все время, с каждым новым оборотом расширяющей масштабы своего движения.

Одновременно с этим происходит и то своеобразное «замыкание на себя», которое превращает совокупность единичных явлений в относительно замкнутую систему, в конкретный, исторически развивающийся по своим «имманентным» законам единый организм...

Маркс резко подчеркивал такой характер взаимодействия внутри системы товарно-капиталистического производства:

«Если в развитой буржуазной системе... каждое *полагаемое* есть *одновременнопредполагаемое*, то это имеет место в любой органической системе»²². Подчеркнутые слова прямо выражают то обстоятельство, что «круговой» характер взаимодействия вовсе не есть специфический закон движения и существования капитализма, а всеобщий закон диалектического развития, закон диалектики. Именно этот закон и лежит в основе логического закона совпадения абстрактного и конкретного, в основе диалектико-материалистического понимания теоретической «конкретности».

Но тот же самый закон спиралевидного развития системы взаимодействующих явлений ставит мышление перед особыми трудностями, такими трудностями, которые абсолютно неразрешимы без диалектического метода вообще и без четкого представления о диалектике абстрактного и конкретного, в частности.

Буржуазные экономисты, сталкиваясь в исследовании с этим обстоятельством – со спиралевидным характером взаимообусловленности различных форм буржуазного «богатства», с неизбежностью попадали в «круг» в определении важнейших категорий. Маркс обнаружил этот безвыходный круг уже при первой попытке анализа экономических теорий английской экономики в 1844 году. В анализе рассуждений Сэя он обнаруживает, что тот, как и другие экономисты, везде подсовывает понятие «стоимости» под объяснения таких явлений, которые потом сами молчаливо предполагаются при разъяснении «стоимости», например, понятие «богатства», «разделения труда», «капитала» и т.п.

«Богатство. Здесь уже подставлено понятие «стоимости», которое еще не развито; ведь богатство определяется как «сумма стоимостей», как «сумма вещей, обладающих стоимостью», которыми владеют...»²³

Пятнадцать лет спустя, возвращаясь к этому пункту, Маркс раскрывает тайну этого безвыходного логического круга:

«Если в теории понятие стоимости предшествует понятию капитала, но с другой стороны предполагает в качестве условия своего чистого развития способ производства, основанный на капитале, то это имеет место и в практике. 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, и сам капитал изображают как сумму стоимостей в некоторой определенной функции»²⁴.

Этот логический круг в определениях получается с неизбежностью именно потому, что любой предмет в действительности есть продукт диалектического развития, благодаря которому исследуемая наукой реальность всегда выступает как система взаимообуславливающих друг друга сторон, как исторически возникшая и развившаяся «конкретность».

Капитал, действительно предполагая и деньги, и «стоимость» в качестве предпосылок своего возникновения, при своем рождении тотчас превращает их в реально-всеобщие формы своего

²² Ibid. S. 189 (курсив наш – Э.И.).

²³ Ibid. S. 163.

²⁴ Marx/Engels. Gesamt-ausgabe (MEGA). I Abt. Bd. 3. Berlin, 1932. S. 449.

собственного движения, в «абстрактные» моменты своего специфического бытия. В итоге он и предстает перед глазами наблюдателя, созерцающего уже сложившееся исторически отношение, в качестве творца стоимости. И трудность заключается здесь в том, что только появление капитала превращает «стоимость» в реально-всеобщую экономическую форму всего производства, всей системы экономических отношений... До этого – до появления капитала – стоимость является чем угодно, но только не всеобщим экономическим отношением, уже потому, что в нее не входит такой важнейший «особенный» фактор производства, как рабочая сила.

Рассечь логический круг в определении стоимости и капитала невозможно никакими логическими ухищрениями, никакими семантическими манипуляциями с «понятиями» и их определениями, ибо он возникает вовсе не из «неправильности» в определении понятий, а из непонимания диалектического характера взаимосвязи между тем и другим, из отсутствия действительно исторического подхода к исследованию этой взаимосвязи. Только действительно исторический подход дает возможность найти «выход» из круга, точнее – «вход» в него. Поскольку буржуазным экономистам чужд такой подход, постольку круг – безвыходен.

Нечто подобное происходит на наших глазах с авторами книг по «формальной» логике при попытках определить такие категории как «понятие», «суждение», как «правильность» и «истинность» и т.п., не попадая тотчас же в логический круг, который сама же формальная логика ставит под запрет.

Неудача такого рода попыток связана именно с непониманием «конкретности» как исторически развившейся и продолжающей развиваться системы внутренне взаимодействующих явлений, как исторически развившегося «единства во многообразии». И как раз такое – диалектическое – понимание «конкретности» дало Марксу в руки методологический ключ к решению основных теоретических проблем политической экономии. Именно с этим пониманием «конкретности» связано то обстоятельство, что только Марксу удалось рационально разрешить и тайну товарного фетишизма. В состав «конкретности» товарно-капиталистического мира входят лишь те объективные формы движения, которые этот мир не только предполагает в качестве предпосылок, но и сам же воспроизводит как свой специфический продукт, «полагает» как свое следствие.

Ведь и солнце, и товар, и полезные ископаемые, и деньги, и «свободная» рабочая сила, и наличие машинной техники – все это одинаково объективные предпосылки и условия, при отсутствии которых капитал ни возникнуть, ни существовать не может. Но ни природные условия его возникновения, ни технические характеристики машин, ни антропологические особенности человека с его способностью трудиться не составляют всеобщих и необходимых «имманентных» форм его существования.

В виде конкретных теоретических характеристик анализ Маркса удерживает лишь те из всеобщих и необходимых условий бытия капитала, которые движением самого же капитала и воспроизводятся. Капитализм «воспроизводит» не рабочую силу как таковую, не полезные ископаемые и прочие вещественные компоненты, а рабочую силу как товар, то есть ту общественную форму, в которой рабочая сила функционирует внутри развитой системы капиталистических отношений.

Рабочую же силу как таковую, как совокупность психических и физиологических способностей, создает, производит и воспроизводит совершенно иной процесс или процессы. Капитализм ее не производит точно так же, как не производит он ни солнечного света, ни полезных ископаемых, ни воздуха и т.п., зато он воспроизводит те общественные формы, внутри которых и посредством которых все эти вещи приобщаются к его специфическому движению и совершают свое движение внутри его организма как его формы.

Примененный здесь Марксом критерий для различения «имманентных» форм движения предмета есть критерий по существу всеобщий, логический.

Это значит, что любой единичный предмет, вещь, явление, факт приобретают ту или иную конкретную форму своего существования от того конкретного процесса, в движение которого он

оказывается вовлеченным; любой конкретной формой своего существования любой единичный предмет обязан не себе, не своей самодовлеющей «единичной» природе, а той конкретной, исторически развившейся системе вещей, в которую он попал, внутри которой он возник.

Золото само по себе вовсе не есть деньги. Деньгами его делает процесс товарно-денежного обращения, в который золото вовлечено. «Стул на четырех ножках под бархатным покрывалом в известных условиях представляет собой трон, но на этом основании этот стул, эта вещь, служащая для сиденья, не есть трон благодаря своей потребительной стоимости»²⁵, то есть он по своей «имманентной» природе, «в себе и для себя», взятый в абстракции от тех специфических условий, внутри которых он только и есть «трон», троном вовсе не является.

Здесь ясно видно, какое огромное значение имело диалектическое понимание конкретности теоретических абстракций в процессе преодоления натуралистически фетишистских иллюзий, окутывающих природу стоимости, как и всех производных от нее форм вплоть до процента, ренты и т.п.

Золото по своей природе является деньгами столь же мало, сколько мало уголь по своей природе есть топливо для паровоза, сколь мало луна является покровительницей влюбленных, а человек – рабом или патрицием, пролетарием или буржуа, философом или математиком.

В физиологических особенностях мозга поэтому искать реальную основу «математических способностей», например, столь же нелепо, сколь нелепо искать определения денег путем химического анализа «золота». Но здесь есть одна тонкость, которую диалектика обязывает учитывать. И уголь, и человек, и мозг человека сами по себе должны обладать такими особенностями, такими качествами, благодаря которым тот процесс, в движение которого они вовлечены, может превратить их в формы своего собственного движения, своего «бытия».

Золото, а не глина и не кусочки граната оказываются тем природным материалом, в котором реализуется всеобщая форма стоимости. И здесь играют природные, физико-химические качества, свою роль. Но эти природные свойства все же совершенно не причем, когда речь идет о сущности, о природе денежной формы стоимости как таковой. Эта форма развивается совершенно независимо от природных свойств золота процессом товарного обращения. Именно сфера обращения развивает ту «чистую экономическую форму», которая уже затем подыскивает материал для своего воплощения, наиболее пластичный и послушный ее требованиям природный материал.

И как только золото оказывается недостаточно гибким и пластичным средством, «материей» выражения всех новых и новых развивающихся особенностей денежной формы, золото заменяется бумагой, кредитными билетами, безналичным банковским расчетом и т.д.

Точно также и со «способностью к математике», и с любой другой «способностью». Анатомо-физиологические задатки находятся в том же самом отношении к развитой способности человека, в каком физико-химические свойства золота находятся к деньгам. Иными словами, в анатомии или в физиологии способность как общественно развитая реальность вовсе не существует. Это вещи, принадлежащие двум разным мирам, как, например, земля и рента, труд и заработная плата.

Но определенная способность выдвигает свои определенные требования к совокупности анатомо-физиологических задатков. В одних она «воплощается» легче и скорее, в других – с трудом. И в этом пункте «задатки», систему «задатков» приходится учитывать. Но необходимо помнить при этом, что сама по себе способность есть реальность совсем другого порядка, чем задаток, что способность не есть «развитый задаток», а есть форма, способ общественного действия, которая как таковая может и должна быть развита в любом «нормальном» человеческом индивиду. Нет «от природы способных» и «от природы неспособных» к математике, к музыке и прочему. Способность есть форма общественного действия индивида, развивающаяся совершенно независимо от «задатка». Задаток же есть категория антропологии.

²⁵ Архив Маркса и Энгельса. II/VII. Москва, 1933, с. 47.

Конкретная теория способностей как раздел психологии поэтому-то и должна развиваться совершенно независимо от физиологии высшей нервной деятельности, если психолог не хочет удариться в тот самый натуралистический фетишизм, который характерен для всей науки до Маркса-Энгельса.

Мы привели этот пример с той целью, чтобы показать, что без диалектико-материалистического представления о конкретности невозможно найти вход в действительно материалистическую теорию психологии, как и в любую область современного знания.

Одновременно здесь ясно видно, какая действительная объективная реальность была мистифицирована аристотелевской (а затем и гегелевской) диалектикой в виде учения об «энтелехии», о той «чистой форме», существующей вне и независимо от «материи», в которую она затем воплощается, которую она «формирует» на свой лад в соответствии с заключенными в ней требованиями. Это опять-таки реальная объективная конкретность как система взаимодействующих вещей, попадая в которую единичная вещь подчиняется ее требованиям и обретает «форму существования», ранее ей несвойственную.

Диалектико-материалистическое понимание конкретности тем самым разбило последнее убежище умного, диалектического идеализма, так как дало рациональное разрешение тайны «энтелехии», тайны «всеобщего» как «целевой причины», как «чистой формы», развивающейся вне и независимо от мира единичных вещей и подчиняющей эти вещи своему специфическому движению.

Реальность, которая идеалистически мистифицированно выражена в представлении о понятии как о целевой причине, как о деятельной форме – это не что иное, как реальная объективная конкретность, то есть исторически возникающая и развивающаяся система взаимообуславливающих явлений, сложное диалектически-расчлененное «целое», которому каждая отдельная вещь, возникающая в его лоне, обязана конкретной формой своего бытия – как данной вещи, как вещи, принадлежащей к данной «природе», к данной «субстанции».

Материалистически понимаемая категория «взаимодействия» и раскрывает тайну «целевой причины».

«Взаимодействие является истинной *causa finalis* вещей»²⁶, – формулирует этот тезис диалектики Энгельс.

4. Относительная самостоятельность как объективный прообраз «абстрактного»

Материалистическая диалектика исходит из того положения, что абсолютной «конкретностью» обладает лишь вся природа в целом, природа, бесконечная в пространстве и времени, в бесконечном многообразии форм ее развития, включая сюда и человека в сплетении общественных связей.

Каждая отдельная форма существования природного целого (в широком смысле этого слова, включая сюда и общество) лишь относительно самостоятельна, лишь относительно независима. На самом деле каждая реальная система взаимодействующих явлений (каждое «конкретное целое») существует не в пустоте и не в эфире чистого разума, а в сложнейшем переплетении и взаимодействии с массой других таких же относительно самостоятельных систем.

Нигде и никогда, разумеется, не было, нет и не будет «чистого капитализма» – в том его виде, в каком он изображен в «Капитале».

Нигде в природе не встретишь «биологической формы движения» как таковой – биологический процесс на самом деле всегда и везде совершается на основе и в форме химических, физических и прочих вплоть до механических процессов. Само мышление столь тесно связано с нервно-физиологической деятельностью человека как биологического существа, что отделить одно от

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 14, с. 407.

другого можно лишь в абстракции. На деле мышления как такового, в том его виде, в котором оно составляет предмет Логике, нет, не было и никогда не будет, – мышления, которое осуществлялось бы вне и независимо от нервно-физиологической жизни мозга.

Но относительной независимостью, относительной самостоятельностью обладает каждая из форм движения материи, каждый из конкретных процессов развития и его продукт – исторически сложившаяся система взаимодействия.

Природа с этой точки зрения предстает как бесконечная совокупность взаимодействующих между собой, переплетающихся и взаимообуславливающих друг друга относительно самостоятельных «узлов», качественных состояний, относительно независимых друг от друга процессов развития и их продуктов – сложившихся систем взаимодействия.

Сама природа поэтому «и конкретна и абстрактна» (Ленин) – конкретна в том смысле, что представляет собой единое связанное целое, и «абстрактна» в том смысле, что состоит из относительно самостоятельных по отношению друг к другу качественно специфических систем конкретного взаимодействия.

Относительная самостоятельность каждого из конкретных процессов развития, каждой формы движения, каждой исторически складывающейся системы взаимодействия и есть объективная основа классификации наук и отграничения предмета одной науки от предмета другой науки; именно эта относительная самостоятельность дает мышлению право внутри каждой науки отвлекать от чувственно данной конкретности лишь то, что относится к системе внутреннего взаимодействия, составляющей специфический предмет данной науки.

Поэтому-то политическая экономия, например, и раскрывает в систематической форме конкретную совокупность общественно-производственных отношений между людьми, оставляя без внимания, в стороне, технологическую сторону связи, биологические отношения между индивидами, хотя все эти вещи друг без друга реально не существуют и не могут существовать.

Совершенно ясно, что все те изменения, которые происходят внутри системы производственных отношений, вся эволюция системы производственных отношений, форм экономической связи на деле зависят от процесса развития производительной силы человека, более того, определяются этим развитием.

Тем не менее Маркс в «Капитале» рассматривает систему товарно-капиталистических отношений как «саморазвивающуюся систему», как замкнутую «в себе» конкретность, движущие пружины развития которой находятся внутри ее самой, в ее внутренних противоречиях, в «имманентных» противоречиях экономической формы. Но ведь, строго говоря, действительные движущие пружины эволюции системы производственных отношений заключены не внутри нее самой, а в процессе развития производительных сил. Если производительные силы не развиваются, то никакая «внутренняя» диалектика системы экономических отношений не вызовет ее эволюции. Однако Маркс прослеживает именно внутреннюю диалектику развития этой системы. Более того, само развитие производительных сил принимается им во внимание лишь постольку, поскольку оно выступает как следствие, как результат и продукт обратного воздействия системы производственных отношений на производительные силы.

В «Капитале» показан, например, тот механизм, благодаря которому появление экономической формы относительной прибавочной стоимости вызывает рост производительности труда, вынуждая капиталиста заменить ручной труд машинным, побуждая его развивать техническую базу производства прибавочной стоимости.

Но ведь ясно (это показывает сам Маркс), что на деле именно появление машин вызывает к жизни саму относительную форму прибавочной стоимости, что именно появление машин есть подлинная причина того обстоятельства, что абсолютная форма прибавочной стоимости вытесняется относительной ее формой. Ясно, что относительная прибавочная стоимость становится доминирующей формой прибавочной стоимости именно потому, что она более соответствует

машинному труду, нежели абсолютная, увеличение которой связано с простым удлинением рабочего дня при неизменной производительности труда.

Все дело заключается, однако, в том, что само это «соответствие» экономической формы ступени развития производительной силы есть, в свою очередь, соответствие диалектическое. Относительная прибавочная стоимость «соответствует» машинному производству именно потому, что она не остается пассивной формой, внутри которой работают машины, а становится активной формой, оказывающей сильнейшее обратное воздействие на машинное производство, то есть на свою собственную, породившую ее основу, развивает свою собственную основу и создает тем самым новый стимул своего собственного движения.

Здесь происходит то самое переворачивание причины в следствие, которое характерно для всякого действительного развития. И это обстоятельство очень важно для понимания тех путей, которыми движется в исследовании Маркс.

Маркс рассматривает процесс эволюции системы производственных отношений, основанных на наемном труде. Главное его внимание все время направлено на те изменения, которые происходят внутри системы производственных отношений, внутри экономической структуры общества.

Развитие же производительных сил само по себе, независимое от той или иной формы производственных отношений, в «Капитале» не рассматривается. Это – предмет другой науки, технологии.

Маркс берет как данное тот факт, что сами по себе производительные силы развиваются независимо от той или иной конкретно исторической формы отношений между людьми, и предполагает его как факт, не подлежащий специальному исследованию внутри политической экономии.

Значит ли это, что развитие системы производственных отношений вообще рассматривается им вне связи с развитием производительных сил? Как раз наоборот. На деле внутри системы экономических отношений прослеживаются именно те изменения, которые вызваны развитием производительной силы. Более того, именно потому, что в теоретической экономии развитие производительной силы само по себе не рассматривается, воздействие этого развития на систему экономических форм, его взаимодействие с этой последней, активное и с той и с другой стороны, как со стороны производительной силы, так и со стороны экономической структуры, оказывающей сильнейшее обратное воздействие, и постигается конкретно-исторически, то есть именно в том виде, в каком это воздействие имеет место только в мире частнокапиталистической собственности.

Ведь характер того изменения, которое вносит новое приращение производительной силы в систему производственных отношений целиком зависит от специфического характера той системы, в которую это изменение вносится.

Так, открытие одной и той же производительной силы – атомной энергии – приводит к одним экономическим последствиям в СССР и к прямо противоположным – в США. Это подобно тому, как одна и та же вода производит одно действие на кусочек раскаленного угля, и совсем другое – на кусочек металлического натрия.

То есть всякое новое приращение производительной силы не создает автоматически прямо соответствующего себе экономического отношения, общественно-экономической формы, а определяет то направление, в котором эволюционирует уже имеющаяся исторически сложившаяся система экономических отношений. И дело не изменяется от того, что эта, ранее сложившаяся система экономических отношений сама есть от начала до конца продукт всего предшествующего развития производительной силы.

Конкретно-исторически сложившаяся система экономики есть всегда относительно самостоятельный организм, оказывающий сильнейшее обратное воздействие на свою собственную основу – на совокупность производительных сил и преломляющий всякое воздействие последних через свою специфическую природу. Совокупность экономических форм, связанных в единую, развившуюся из одного основания систему, и составляет ту самую специфическую природу

экономического организма, которая тем самым обретает относительную самостоятельность по отношению к самым производительным силам.

Политическая экономия как особая наука и имеет своим предметом как раз те формы, в которых выражается относительная самостоятельность системы производственных отношений. Определяющее влияние производительной силы на производственные отношения именно тем самым и раскрывается конкретно-исторически, именно благодаря тому, что само по себе взятое развитие производительных сил не рассматривается, а рассматривается только внутренняя логика эволюции системы производственных отношений, внутренняя логика становления и развития этой системы. И тем самым процесс, в котором производительная сила создает соответствующие себе производственные отношения, прослеживается в полной мере конкретно. В противном случае дело остается в области абстрактной фразы.

Все сказанное имеет отношение не только к политической экономии, но и к любой теоретической дисциплине. Каждая наука обязана разворачивать систематическое понимание именно таких форм существования своего предмета, которые выражают его относительную самостоятельность, а не абстрактно-общее ему со всеми другими.

Как производительные силы ничего не создают каждый раз заново, на голом месте (такой случай реален только на заре человеческого развития), а определяют вид и характер изменений, происходящих внутри уже сложившейся системы производственных отношений, направление, в котором эволюционирует вся система в целом, так же точно дело обстоит и с развитием всех форм духовной культуры, с развитием и права, и политических учреждений, и философии, и искусства.

«Экономика ничего не создает заново, но... определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но даже и это она производит по большей части не прямо, а косвенным образом»²⁷, – подчеркивал, как важнейшее отличие подлинного исторического материала от абстрактного рассуждательства вульгаризаторов, сводивших всю конкретную сложность реального процесса духовного развития к абстрактной фразе о том, что экономика первична, а все остальное – ее продукт, Энгельс.

Экономическое развитие общества всегда определяет в общем и целом направление, в котором эволюционируют (и революционируются) политические учреждения, правовые формы, художественные и научные взгляды и т.д. Это так. Но действительный исторический материал тем и отличается от вульгарной имитации, что обязывает к конкретному рассмотрению этого процесса. А конкретный подход связан как раз с тем обстоятельством, что изменяющее воздействие экономики всегда имеет место «в рамках условий, предписываемых данной областью»²⁸, то есть один и тот же экономический сдвиг производит один эффект в сфере искусства, и совершенно другой, непохожий на него, – в сфере, скажем, права.

И трудность всегда заключается вовсе не в том, чтобы «свести» то или иное явление в сфере права или искусства к его экономической причине. Это не так трудно сделать. Но это и не есть исторический материализм. Марксистская философия вообще стоит не на точке зрения «сведения», а на точке зрения «выведения». То есть, она в каждом конкретном случае требует понять – почему данный сдвиг в экономике отразился в искусстве так, а не как-нибудь иначе, в сфере политики – опять-таки на свой лад и т.д.

Но такая задача как раз и предполагает теоретическое понимание той специфической «природы», через которую преломляется, отражаясь в ней, экономический сдвиг. Каждая из «надстроечных» сфер деятельности общественного человека должна быть понята и раскрыта как система исторически сложившихся конкретно специфических для нее форм отражения экономики, сферы общественного бытия человека.

Поэтому-то все философские и логические принципы, которыми руководствовался Маркс в исследовании системы товарно-капиталистических отношений как исторически сложившейся

²⁷ Энгельс Ф. Письмо к К. Шмидту (27.10.1890) / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 28, с. 261.

²⁸ Там же.

системы взаимодействия, системы внутренне связанных форм экономической связи, применимы в любой науке, имеющей дело с относительно самостоятельной сферой «бытия» или «сознания», в любой естественной и общественной науке.

Проблема «рамки, предписываемых данной областью», – это и есть проблема системы форм, через которую преломляется всякое внешнее воздействие, всякое внешнее взаимодействие данной конкретности с другой конкретностью.

Теоретическая эстетика, например, должна вооружать искусствоведа, критика и самого художника системой категорий, выражающих собой те всеобщие и необходимые формы, через которые обязано преломиться всякое явление в том случае, если результатом такого отражения является произведение действительного искусства, а не внешне похожая на искусство подделка под него. Такая система категорий эстетики, разумеется, должна отличаться от систем формально толкуемых вечных и неизменных норм «художественности» столь же сильно, сколь сильно система категорий «Капитала» отличается от систем Рикардо или Смита.

Иными словами, система эстетических категорий обязана выражать исторически развившуюся систему, всеобщих форм художественного освоения мира общественным человеком. Как к таковой к ней применимы все методологические принципы, примененные в «Капитале».

То же самое относится, естественно, и к праву, и к этике, и к системе форм логического мышления, а тем самым и к наукам о них. В связи с этим возникает вопрос, как применять здесь такое, например, общеметодологическое требование, согласно которому конкретная абстракция должна обязательно фиксировать, отражать внутреннюю форму существования предмета?

Не приведет ли такое понимание к формально-идеалистическому представлению об искусстве или о логике как о сфере, обладающей «имманентным» движением? Возможно ли, не порывая с материализмом, вообще говорить о «внутренних» законах и формах мышления или искусства? Как можно вообще, говоря об искусстве или о процессе мышления, применить требование, согласно которому конкретная абстракция должна непременно фиксировать такую «форму бытия» предмета, которая одновременно является и всеобщим условием процесса в целом и его же собственным продуктом, продуктом взаимодействия всех других сторон целого?

Дело оказывается, однако, не таким уж сложным, если это требование применить не как абстрактно-формальное требование, не как абстрактный догматически прилагаемый «принцип», а в контексте действительного историко-материалистического анализа этих явлений, то есть опять-таки конкретно.

Это означает, прежде всего, то реальное обстоятельство, что подлинные всеобщие предпосылки и условия любой духовной сферы создаются совершенно независимо от нее, вне и до ее специфической истории. Процесс общественного труда и возникающие на его основе формы экономических отношений с неизбежностью вызывают появление и мышления, и искусства, и морали, и права, и всего остального.

Рассмотрим лишь один пример, пример права, правовой нормы. Необходимым всеобщим условием возникновения любой правовой нормы является так называемое «фактическое отношение» – как именуют юристы неправовой, чисто экономический факт. Этот факт, как таковой, сам по себе, лежит вне компетенции правоведа. Это чаще всего факт, относящийся к сфере политической экономии.

Но все дело в том, что далеко не всякое экономическое отношение, не любое «фактическое отношение» порождает соответствующую правовую норму, а лишь такое, которое объективно нуждается в правовой охране, то есть требует насильственного подчинения воли индивидов. Иными словами, лишь такое экономическое отношение, которое с помощью нормы права утверждается затем как *результат действия права*. При коммунизме, например, именно потому отпадает необходимость права и само право как система правовых норм, что сама форма экономических отношений, коммунистическая форма собственности (как фактическое отношение) обретает такой характер, что не будет нуждаться в правовой форме своего утверждения.

Так что лишь такое экономическое отношение, лишь такой неправовой факт, который нуждается в правовой форме своего утверждения, является реальной предпосылкой и условием возникновения правовой нормы. То есть реальным условием правовой нормы оказывается всегда лишь такой и только такой неправовой факт, который активно (то есть в качестве следствия применения права) утверждается и охраняется всей системой действующего права.

Если же то или иное «фактическое» отношение не нуждается в правовой охране и утверждении, не выступает как следствие применения права, то оно и предпосылкой права не является. В данном случае правовая норма вообще не возникает, а возникает моральная, нравственная или иная норма.

А это и означает, что реальной предпосылкой и условием появления правовой нормы всегда выступает только такое фактическое, экономическое отношение между людьми, которое правовой нормой утверждается как продукт, как следствие ее применения, и на поверхности выступает именно как следствие права, а не его «причина»...

В данном случае имеет место опять-таки факт диалектического оборачивания «причины» – «в следствие», связанный со спиралевидным характером всякого действительного развития взаимообуславливающих друг друга явлений.

И именно этот реальный факт, будучи освещен и понят односторонне, лишь со стороны активного обратного влияния общественного сознания во всех его формах на общественное бытие, на сферу экономических отношений людей друг к другу и к природе, и дает в итоге разнообразные идеалистические концепции.

На абстрактной абсолютизации этой стороны дела – обратного активного воздействия мышления на все остальные сферы деятельности, включая экономику и область производительного отношения человека к природе, – и развилась гегелевская концепция, объявляющая в итоге и всю общественную жизнь человека, и даже саму природу «следствиями», «продуктами» мышления в понятиях, порождениями логической деятельности «всеобщего разума»...

Именно факт относительной самостоятельности мышления, логического развития человека, благодаря которой мышление и оказывает активное обратное влияние на все области деятельности человека (включая экономику), Гегель и фиксирует односторонне. И сама эта односторонность как раз и совпадает с объективно-идеалистическим толкованием вопроса об отношении мышления к бытию.

Гегель перевертывает отношение таким образом, что само воздействие природы на мышление (пассивная сторона отношения) выступает как продукт изначальной активности мышления – как факт «обратного воздействия» продуктов мышления на самое мышление.

С этим и связано у него то понимание, согласно которому мышление, сфера логической деятельности, есть такая сфера, которая обладает абсолютной самостоятельностью, и в этом смысле абсолютно «конкретна» внутри себя, вне всякого отношения к другому, то есть к природе. Мышление предстает как абсолютно замкнутая внутри себя сфера, саморазвивающаяся из себя, посредством чистого спекулятивного самодвижения, все богатство своих определений, всю систему форм логической деятельности.

Но эта абсолютизация – как и все у Гегеля – не пустая беспочвенная выдумка, а абстрактно, односторонне выраженная вполне реальная особенность любого относительно самостоятельного процесса развития, любого диалектически-разворачивающегося процесса и его продукта – исторически сложившейся системы взаимодействия.

Любое диалектическое развитие (а, следовательно, и его продукт – развитая «конкретность») обладает спиралевидным характером, в ходе которого всякое условие превращается в обусловленное, причина – в следствие, предпосылка – в результат, внешнее – во внутреннее. Дело в том, что только такое развитие способно создать, развить устойчивую относительно самостоятельную систему взаимодействия, развивающуюся на манер снежного кома, катящегося с горы.

В толковании логического развития человечества Гегель и выступает как идеалист потому, что он приписывает, вообще говоря, такой характер развития только мышлению и его продуктам, – и отрицает его за любым другим процессом в природе и обществе, – в то время как эта особенность мышления представляет собой не что иное, как отраженную в мышлении особенность любого действительного процесса, всеобщий закон диалектики.

Но, как снежный ком, катящийся с горы, отнюдь не создает своим движением того снега, который наслаивается на него с каждым новым оборотом, так и мышление человека вовсе не создает на гегелевский манер той объективной реальности, которую это мышление отражает. Последняя всегда была, есть и остается реальной, вне и независимо от мышления вещей, предпосылкой и условием его деятельности.

Но в толковании Гегеля скрыто и мистифицированно выражено то реальное обстоятельство, что более развитое мышление вбирает в себя и перерабатывает в форму понятия гораздо больше чувственно созерцаемых фактов, чем мышление, еще не успевшее развиться, еще не выработавшее сложнейшей системы логических форм, форм своей собственной деятельности. Это – точно так же, как снежный ком в конце своего пути превращает в свою собственную поверхность гораздо больше снега, чем тот же шар, только что начавший свое движение с горы...

Подобно этому и в ходе познания – чем больше и глубже человек познал природу, чем шире сфера природы, уже усвоенная в формах мышления, тем интенсивнее разворачивается дальнейшее познание. Уже выработанный мышлением продукт, уже усвоенная в формах мышления природа – понятие – становится условием дальнейшего познания, активным инструментом познания, а вовсе не просто откладывается мертвым пассивным грузом в кладовой общественной «памяти».

Новые факты, новые чувственные данные отпечатываются не на «чистой доске» пустого сознания, а всегда воспринимаются в уже развившееся сознание, преломляясь при этом через всю систему ранее накопленного знания, через всю систему понятий, категорий. Таким образом, развитая система понятий ведет себя как относительно самостоятельная сфера по отношению к каждому новому чувственно воспринимаемому факту. Активность этой сферы проявляется уже в самом отборе фактов – не говоря уже об их теоретическом истолковании. Биолог абстрагирует в «человеке» одно, психолог – совсем иное.

Поэтому диалектико-материалистическая философия и не может просто отбрасывать гегелевское представление о мышлении как о «замкнутой в себе конкретности». Отвергая тезис Гегеля об абсолютной самостоятельности логического процесса, системы логических категорий, Логика марксизма-ленинизма полностью учитывает факт относительной самостоятельности сферы логической деятельности общественного человека, факт активности логических категорий в процессе воспринимания и анализа чувственных данных.

Мышление не есть простой пассивный слепок с «общих форм» чувственно данных фактов, а есть особый способ духовной деятельности общественно развитого субъекта. Всеобщие формы, в которых протекает эта деятельность (логические категории), образуют не случайный набор «наиболее общих абстракций», а систему, внутри которой каждая категория конкретно определяется через все остальные.

В системе «логических» категорий осуществляется та же самая «субординация», что и в системе понятий любой науки, отражающей диалектически расчлененное «целое». Эта субординация вовсе не носит «родовидового» характера: категория «количества», например, не является ни «видом» «качества», ни «родом» по отношению к «причинности» или к «сущности».

Поэтому логическую категорию принципиально невозможно «определить» путем «подведения под высший род» и указанием на ее «собственный признак».

И это лишний раз подтверждает тот факт, что действительно понятие существует только в системе понятий, через систему, а вне системы превращается в действительно пустую абстракцию, лишенную каких бы то ни было четких определений, – в простой термин, в название, в слово.

5. Конкретная абстракция (понятие) и практика

Всеобщей предпосылкой и условием, на основе которого возникает и развивается вся сложнейшая система форм логической деятельности человека, весь «аппарат мышления», активно преломляющий чувственные впечатления, является практика – активная чувственно-практическая деятельность общественного человека.

Но раз возникнув, а тем более разившись до высокой степени, система форм логической деятельности (категорий) оказывает колоссальное и могучее обратное воздействие на саму практику.

Это диалектически взаимное отношение практики и теории и позволило Гегелю изобразить саму практику как продукт и следствие чисто логической деятельности, как «внешнее» выражение чисто духовной деятельности, как процесс «отчуждения» системы логических категорий, как процесс превращения понятия – в предмет.

С точки зрения метафизического материализма и его теории отражения эта концепция кажется неизбежно чистой мистикой, наукообразным выражением теологического представления.

С точки же зрения диалектики в этой концепции обнаруживается глубокий смысл.

В этой концепции впервые в истории философии нашел свое теоретическое выражение факт диалектической связи процесса образования понятия с чувственно-практической деятельностью общественного человека.

С точки зрения материалистической диалектики «конкретность» знания измеряется его соответствием с объективной закономерностью, с внутренней взаимообусловленностью форм существования предмета в его развитии, а вовсе не с полнотой чувственно созерцаемого образа вещи.

В явлении вещи выглядят совершенно иначе, чем в «сущности», выражаемой понятием. И именно поэтому критерием истинности понятия (его конкретности) не может быть созерцание и соответствие «общему», данному в созерцании.

Согласно материалистической диалектике таким критерием выступает только практика – активное, целенаправленное изменение предмета.

В практике же происходит процесс как раз обратный по сравнению с теоретическим процессом: здесь не сознание приводится к соответствию с предметом, а наоборот, предмет приводится к соответствию с сознательно поставленной целью, с «сознанием».

Гегель, который впервые четко высказал это обстоятельство и уловил тот факт, что соответствие понятия предмету принципиально невозможно установить путем сравнения этого понятия с чувственно данным фактом.

Таким путем можно установить лишь соответствие представления, выраженного в слове, а потому принимаемого метафизиком за «понятие», с чувственно созерцаемым фактом и с «общим» в ряде фактов.

Но такого сравнивания никак недостаточно, чтобы установить соответствие понятия предмету. В данном случае вопрос может решить лишь практика, существенно меняющая образ предмета. В результате же практического изменения может оказаться, что те «признаки» вещи, которые постоянно наблюдались в ней как постоянно повторяющиеся, как «общие», вовсе исчезнут, а то, что выступало в созерцании как «исключение» из правила – окажется выражением подлинной сущности вещи.

Для того, чтобы проверить, правильно или неправильно представление о вещи, соответствует ли представление вещи, для этого вполне достаточно поглядеть на нее, сравнить ряд единичных вещей (общее в них) с представлением.

Но для того, чтобы определить, принадлежит ли это «общее» вещам с необходимостью, заложенной в их конкретной природе, глядение не является правомочным критерием. Тем более,

что подлинно-всеобщее и необходимое определение далеко не всегда обнаруживается непременно в каждой вещи в виде эмпирически общего свойства. Иногда оно требует для своего обнаружения на поверхности явлений в виде «общего» совершенно исключительных условий.

И для того, чтобы определить – правильно или неправильно выражены в понятии всеобщие, внутренне необходимые свойства вещи, приходится подвергнуть понятие проверке практикой.

Гегель, впервые теоретически осознавший все значение этого факта, поэтому и перевернул формулу истины.

Истина по Гегелю устанавливается не путем приведения «понятия» к соответствию с пассивно созерцаемым предметом, а, наоборот, путем приведения предмета к соответствию с его собственным понятием.

Для того, чтобы определить истинность и конкретность определений понятий, нужно, выражаясь словами Гегеля, найти предмет, соответствующий своему собственному понятию. Как таковой он на поверхности явлений может осуществляться лишь как исключение из общего эмпирического правила.

Но как реальный факт такой предмет должен где-нибудь и как-нибудь осуществиться. Если он не осуществляется хотя бы в качестве единичного исключения, значит понятие нереально, значит это и не есть подлинное понятие.

Нетрудно рассмотреть «рациональное зерно» этих рассуждений Гегеля.

Неразрывно связывая теоретическую деятельность с деятельностью чувственно-практической, гегелевская концепция понятия стоит бесконечно выше, чем любая созерцательно-метафизическая логика.

Истинность («реальность») понятия доказывается только практикой, изменяющей эмпирически данную реальность, – в этом положении гораздо больше «умного», то есть диалектического, материализма, чем идеализма.

И если в ходе практики удастся получить предмет, «соответствующий понятию», которое человек о нем образовал, то это – и только это – и доказывает соответствие понятия реальности, подлинной, скрытой от эмпирического созерцания «сущности» вещи...

И поскольку понятие, в отличие от общего представления, выражает «сущность» вещи, «существенное» в ней, а не то абстрактно-общее, которое дано на поверхности явлений, постольку его и нельзя ни образовать, ни подтвердить, ни опровергнуть ссылкой на то, что все единичные вещи обладают такими и такими-то «общими признаками».

Ибо «сущность» вещи, раскрываемая понятием, заключается не в абстракте, общем каждому единичному, а в конкретной системе взаимодействующих единичных вещей, в совокупности объективных условий, внутри которых и посредством которых образуется каждая единичная вещь.

Каждая единичная вещь, конечно, «содержит в себе» эту «сущность» – но не актуально, а скрыто, в возможности. Как непосредственно эмпирически наблюдаемое «общее» эта сущность в ней реально (а потому и в созерцании) не осуществляется, а если и осуществляется, то совсем не всегда и необязательно, и, во всяком случае, не сразу, а лишь в процессе развития.

Важность этого различия можно ярко продемонстрировать на понятии пролетариата как важнейшей социологической категории марксизма-ленинизма.

Когда Маркс и Энгельс выработали понятие пролетариата как самого революционного класса общества, призванного к тому, чтобы совершить всемирно-исторический переворот в общественных отношениях, это понятие, это понимание его роли принципиально невозможно было получить в качестве абстрактно-общего каждому отдельному пролетарию и каждому особенному его слою отвлеченного «признака», в качестве «существенного общего» свойства каждого пролетария.

Такая формальная абстракция, которую в середине прошлого века можно было при желании «отвлечь» путем сравнения всех отдельных представителей пролетариата, характеризовала бы пролетариат как наиболее угнетенный, задавленный нищетой, пассивно страдающий «класс»,

изредка совершающий отчаянные, но бесплодные попытки улучшить свое положение. Эту абстракцию легко обнаружить в многочисленных филантропических писаниях современников Маркса и Энгельса и в трудах социалистов-утопистов. Эмпирически общее в этой абстракции было ухвачено и отражено совершенно точно.

Но теоретическое выражение этой эмпирии, понимание того, чем является пролетариат как «класс в себе», по своей внутренней природе, выражаемой понятием, и чем он еще не был «для себя», то есть в эмпирической реальности, непосредственно ухватываемой представлением, простой эмпирической абстракцией, было добыто лишь Марксом и Энгельсом.

Этот вывод, это понятие, выражающее действительную объективную природу пролетариата как класса, было добыто на пути исследования всей совокупности условий, внутри которых пролетариат с неизбежностью формируется как самый революционный класс, призванный разрушить до основания всю эту породившую его систему общественных условий. Понятие пролетариата, в противоположность эмпирически общему представлению о нем, здесь было не формальной абстракцией, а теоретическим выражением объективных условий его развития и содержало в себе понимание его объективной роли, притом в тенденции ее развития.

Истинность понятия пролетариата, разработанного Марксом и Энгельсом, не могла быть доказана путем сравнения его с эмпирически-общим каждому пролетарию «признаком». Последний явно свидетельствовал в пользу абстракции филантропов и утопистов.

Истинность понятия пролетариата, разработанного Марксом и Энгельсом, была, как известно, доказана реальным процессом превращения пролетариата из «класса-в-себе» в «класс-для-себя». Пролетариат в полном смысле слова развивался и развился в направлении к соответствию «со своим собственным понятием», с тем понятием, которое было разработано классиками марксизма на основе анализа объективных условий его формирования и развития, всей конкретной совокупности общественных условий его бытия как пролетариата...

И та же практика опровергла «правильное представление», совершенно точно отражавшее эмпирически-общее каждому пролетарию свойство. Одного этого примера достаточно, чтобы проиллюстрировать ту истину, что конкретность понятия измеряется вовсе не полнотой чувственно данного образа вещи, как полагал старый материализм, и что истинность понятия устанавливается вовсе не сравнением его с эмпирически данным абстрактно-общим «признаком» или совокупностью таковых.

Конкретность понятия измеряется его соответствием с «внутренней природой» предмета, то есть с его объективной ролью внутри определенной конкретной совокупности взаимообуславливающих друг друга явлений, предметов, вещей, событий, фактов. Истинность же понятия устанавливается только практикой, и в практике, и никогда в простом пассивном созерцании.

И именно поэтому теоретическое понимание вещи на самом деле гораздо конкретнее, гораздо ближе к действительной конкретности, чем представление и даже чем созерцание этой вещи.

Человек, изучивший «Капитал» Маркса, приобретает несомненно более конкретное представление о капитализме, чем человек, всю жизнь глазающий на капиталистическую действительность без попытки ее теоретически осмыслить.

Разумеется, что созерцание и представление человека, обладающего теоретическим знанием, то есть совокупностью понятий, будут гораздо конкретнее, чем сами эти понятия. Но в данном случае само созерцание будет продуктом процесса, в котором уже участвовало понятие. Это, однако, и не есть уже непосредственное созерцание, а созерцание, по существу опосредованное понятием.

Знание, выработанное в непосредственном созерцании, конечно, гораздо беднее, абстрактнее, нежели знание, опирающееся на созерцание, опосредованное понятием системой понятий, наукой, а тем более понятием, которое проверено (опосредовано) практикой.

Оно абстрактнее даже с чисто количественной точки зрения, с точки зрения количества деталей, ухватываемых сознанием, не говоря уже о качественной стороне дела – о его соответствии

объективной взаимообусловленности явлений, то есть именно тому, что философия диалектического материализма называет «конкретностью».

Пример с понятием пролетариата одновременно показывает, сколь глубока и органична связь понятия с практикой, теоретической абстракции – с чувственно-практической деятельностью, и что практику следует принимать в Логике всерьез, при рассмотрении самого формального состава понятия, при исследовании действительных отличий понятия от выраженного в слове представления, от эмпирической абстракции.

Следует отметить (подробнее мы будем говорить об этом ниже, во втором разделе книги), что действительное понятие всегда вырабатывается в реальном познании не в качестве простого абстракта от единичных случаев, а гораздо более сложным путем. Реально любая теоретическая абстракция возникает всегда в русле всеобщего движения познания, и в процессе ее выработки всегда участвует активнейшим образом вся совокупность ранее развитых понятий и категорий, вплоть до высших – логических.

Этого обстоятельства никогда всерьез не учитывала гносеология старого материализма: активной роли ранее развитого знания в процессе выработки любой, самой элементарной теоретической абстракции. Рассмотрению этого реального обстоятельства, благодаря которому ход познания предстает как конкретизация имеющегося понимания, как движение от абстрактного к конкретному и принимает внешнюю форму дедукции, и будет посвящен второй раздел книги.

В заключение следует оговорить, что все вышесказанное относится непосредственно к процессу выработки теоретических абстракций в узком, в точном смысле этого слова. Мы намеренно оставляли без внимания все проблемы, которые возникают, когда речь идет уже не о разработке системы категорий, составляющих тело теории, науки, а о применении уже готовой, уже развернутой теории к анализу отдельных явлений, отдельных фактов.

Когда речь заходит о применении развернутой теории к практике, к анализу непосредственно практически важных задач, фактов, с которыми сталкивается человек в ходе практики, здесь уже недостаточно того представления о конкретности, которое развито выше. Здесь надо двинуться еще дальше по пути выяснения конкретных условий, внутри которых осуществляется данный факт, данная вещь, предмет.

Здесь центр тяжести переносится с внутренних взаимосвязей на все внешние обстоятельства, внутри которых факт имеет место. Но вместе с этим и сама теория конкретизируется в применении к данному состоянию, к данному своеобразному стечению обстоятельств, условий и взаимодействия. И здесь возникает целый комплекс новых проблем и задач чисто логического свойства, требующих особого разбора и исследования.

«Конкретность» теоретического знания и «конкретность» того знания, которое непосредственно служит практике, это вещи разные, хотя и тесно связанные, и механически переносить все то, что говорилось о конкретности теоретических абстракций на вопрос о применении этих абстракций к практике нельзя, не вульгаризируя тотчас и то и другое.

Политическая экономия, например, как общетеоретическое понимание экономической деятельности, обязана удовлетворяться одной формой и степенью конкретности своих выводов и положений. А экономическая политика обязана достигать другой, более глубокой степени конкретности анализа той же действительности, еще более детального, вплоть до внешних и случайных «мелочей» достигающего учета всех конкретных условий и обстоятельств.

Педагог, развивающий в ребенке определенную способность, обязан считаться при этом с массой вещей, не имеющих прямого отношения к самому механизму способности, обязан считаться и с анатомо-физиологическими особенностями ребенка, например, не сажать ребенка маленького роста на заднюю парту и т.п.

Иными словами, процесс применения готовой, уже развернутой теории к непосредственной практике выступает как процесс, в свою очередь, творческий, требующий умения мыслить опять-

таки в полной мере конкретно, с учетом всех условий и обстоятельств – и именно тех, от которых теория как таковая как раз и обязана отвлекаться, чтобы получить теоретически-конкретное знание.

Здесь нужен учет как раз тех условий и обстоятельств, от которых теория абстрагирует намеренно, – как раз внешних, в том числе и случайных условий и обстоятельств в их конкретном переплетении и взаимодействии.

Но при этом законы движения логического процесса, законы осмысления конкретной ситуации, остаются в основном теми же самыми, что и в процессе разработки самой теории. Этой стороны дела мы коснемся ниже в рассмотрении процесса движения от абстрактного к конкретному, где ярко выступает активная роль уже имеющегося, уже выработанного теоретического понимания по отношению к новым эмпирически данным фактам.

Ведь само собой понятно, что анализ конкретной единичной ситуации, стечения условий и обстоятельств – это тоже не процесс, уходящий в «дурную бесконечность». И здесь мышление обязано суметь отобрать, отвлечь лишь те условия и обстоятельства, которые могут играть или играют действительно решающую роль в процессе достижения теоретически выверенной цели. И здесь критерием отбора «существенного» может выступать уже цель человека – задачи ее выполнения, – тогда как в ходе теоретического анализа вещи этот критерий брать нельзя, не становясь на точку зрения субъективизма, не соскальзывая на рельсы прагматического, инструменталистского толкования теоретической абстракции и ее отношения к конкретному.

* * *

Мы выяснили, что «конкретное» с точки зрения диалектики есть категория, выражающая прежде всего объективное «единство во многообразии», объективную реальность в ее внутреннем закономерном взаимодействии.

В этом понимании «конкретное» представляет собой цель познавательной деятельности, цель логической переработки эмпирических фактов, которая должна иметься в виду в каждом отдельном звене теоретического исследования.

Само собой ясно, что «конкретное в мышлении», понимаемое как «совокупность различных определений», как система категорий, выражающая предмет в единстве всех его необходимых сторон, может быть только результатом познавательного процесса.

С другой стороны, столь же ясно, что «абстрактное» (как теоретическое выражение одной из необходимых сторон исследуемой реальности) с этой точки зрения выглядит как средство мышления, подчиненное цели и обслуживающее ее достижение.

В самом процессе мышления, таким образом, осуществляется в полном объеме диалектика цели и средства. И поскольку мышление рассматривается как по существу целесообразная деятельность – как деятельность, направленная на решение определенных задач, постольку именно «конкретное» выступает как тот закон, который определяет способ и характер всех познавательных действий, определяет сознательный выбор средств, с помощью которых цель становится реально достижимой.

Движение к конкретному выступает поэтому как всеобщий закон развития познания. Все другие формы и способы познавательной деятельности (абстрагирование, обобщение, анализ, синтез, индукция, дедукция, эксперимент, гипотеза и т.д. и т.п.) с точки зрения диалектики могут рассматриваться только как средства, как побочные (и в этом смысле – как производные) формы, в которых осуществляется всеобщий закон развития познания.

Познавательный смысл и «ценность» каждой из этих частных форм познавательной деятельности определяется тем, в какой мере она реально соответствует цели, какую она роль действительно играет в процессе достижения конкретной истины, в процессе становления знания все более и более конкретным.

С этой точки зрения именно закон «восхождения от абстрактного к конкретному» выступает как тот всеобщий, «стержневой» закон, которому подчиняется познание.

Обратное же движение – от чувственно данной конкретности к ее абстрактному выражению – выглядит в диалектической логике как подчиненная, как побочная форма, через которую осуществляется закон восхождения от абстрактного к конкретному.

Сознательно применяемый в познании закон восхождения от абстрактного к конкретному оказывается тем способом мышления, который соответствует диалектике – диалектическому пониманию как предметной реальности, так и процесса ее отражения.

В этом понимании выражена коренная противоположность диалектики и метафизики в логике. С точки зрения метафизики сущность и цель мышления заключается в воспарении от чувственно данного многообразия к его абстрактному выражению, к все более общим (то есть к все более широким по охвату, по «объему», и соответственно – все более тощим по «содержанию») абстракциям. И поскольку метафизик, как правило, безоговорочно отождествляет «конкретность» именно с чувственно-наглядной полнотой представления, постольку сущность логического процесса он и выражает формулой – «от конкретного к абстрактному».

Исторически и по существу это понимание связано, как мы уже показали в первой части работы, с механическим представлением о предметной реальности, с представлением, согласно которому предмет определяется объективно только пространственно-геометрически. Подлинная объективная реальность, согласно этому взгляду, беднее, «абстрактнее», нежели тот ее образ, который рисуется чувственностью. Поэтому мышление, очищающее образ предмета от всего того, что привнесено чувственностью, именно в «абстрактном» находит ту форму, которая соответствует предмету. Метафизическая логика есть теоретико-познавательная форма механического мировоззрения, она соответствует практике механического естествознания. Истина, согласно принципам механицизма, абстрактна, а «конкретное» – это лишь субъективная иллюзия, которую следует рассеять, преодолеть.

Этой позиции полностью и соответствует тот взгляд, что сущность и цель мышления, поскольку оно воспроизводит предметную реальность в ее чисто объективных характеристиках, состоит в воспарении от «конкретного» (как субъективного и неистинного) к абстрактному (в конечном счете – к математически-геометрическому) выражению. Метафизическая логика вообще неразрывно связана с познавательной практикой механистического естествознания. И только из практики этого естествознания может быть правильно понято кредо метафизики в логике – «от конкретного к абстрактному», что в ее устах звучит как «от неистинного к истинному», от субъективного к объективному знанию.

С точки зрения диалектики дело выглядит как раз обратным образом. Реальность, которую воспроизводит мышление в понятиях, на самом деле конкретна. При этом «конкретность» понимается здесь совсем по-иному, нежели в метафизической гносеологии. Категория конкретности вовсе не сводится в диалектике к чувственно-наглядной полноте образов созерцания и представления, а выражает прежде всего объективную форму существования предметной реальности. Сама по себе предметная реальность «конкретна» – независимо от созерцающего и представляющего ее субъекта, конкретна в том смысле, который мы старались изложить в первой части работы.

И поскольку мышление воспроизводит объективную конкретность, постольку процесс этого воспроизведения и выражается формулой «от абстрактного к конкретному», к соответствию с «конкретным».

«Абстрактное» же с точки зрения диалектики оказывается не целью, а лишь средством, которое само по себе, вне процесса движения к конкретному, не имеет никакого объективного смысла.

Именно поэтому Маркс и определяет способ восхождения от абстрактного к конкретному как способ «правильный в научном отношении».

Обратный же способ, в том случае если он обособляется в самостоятельную форму познания, естественно, выглядит как способ в научном отношении неправильный.

Совсем не случаен тот факт, что, кроме Маркса, аналогичное понимание выдвигает только Гегель. Причина этого совпадения заключается в том, что до Маркса лишь Гегель стоит в логике на позициях сознательной диалектики. Диалектика же неразрывно связана с положением о конкретности истины.

Но именно поэтому чрезвычайно важно выявить не только противоположность диалектики – метафизике, но и противоположность материалистической диалектики – диалектике, развитой на почве идеализма, идеалистическому толкованию самой диалектики.

В этом и заключается общая задача второй части работы.

Часть вторая

Восхождение от абстрактного к конкретному как логическая форма, соответствующая диалектике

Глава 4. «Конкретное» и диалектическое развитие

1. Гегелевское понимание конкретного как продукта развития

Гегель, как известно, был первым, кто понял процесс развития знания как общественно-исторический процесс, подчиненный не зависящим от воли и сознания людей законам. В качестве закона, управляющего всеобщим ходом развития знаний он и обнаружил закон «восхождения от абстрактного к конкретному».

Прежде всего, этот закон обнаруживается им в качестве простого эмпирически-констатируемого факта – факта прогрессирующего развития духовной культуры человечества. Бесспорно верно, что духовная культура, духовный мир человека постепенно становится все богаче, все «различнее», все сложнее и многообразнее, и в этом смысле – «конкретнее». При этом духовный мир человека остается, несмотря на всю его сложность, единым «миром», который управляется одними и теми же законами и представляет собой, таким образом, подлинное «единство во многообразии».

Движение от абстрактного к конкретному выступает у Гегеля прежде всего как та эмпирически бесспорная естественная форма, в которой совершается процесс построения «царства духа». Естественно, что вначале это «царство» – то есть сфера человеческой культуры – несложно, бедно сложившимися *формами*, то есть крайне абстрактно, а с течением времени становится все сложнее, богаче, разнообразнее – конкретнее.

В этом, как нетрудно понять, нет еще ничего ни диалектического, ни идеалистического.

Идеализм – но одновременно и специфически гегелевская диалектика – начинается дальше, там, где Гегель ставит вопрос о движущих пружинах развития «царства духа», сферы сознания. Специфической особенностью гегелевской философии является то, что идея развития в полной мере применяется лишь к явлениям духа, к явлениям сознания.

Природа, вне и независимо от духа существующая, по его мнению, не развивается. Она противостоит сознанию как от века и навек одинаковая, застывшая во времени картина. В активном рассмотрении этой неподвижной картины, этого царства вещей, вечно стоящих в одних и тех же отношениях друг к другу, сознание и осуществляет свою беспокойную деятельную природу.

Сама деятельность осознания как таковая и заключает внутри себя движущую пружину своего собственного развития.

С формальной стороны процесс развития сознания протекает, по Гегелю, таким образом: бедное и малосодержательное сознание (то есть абстрактное сознание) в определенный момент испытывает внутренний разлад, раздвоение внутри себя – в нем возникают различия, которые с неизбежностью, по мере того, как они приобретают четкое выражение, перерастают в противоположности, сталкивающиеся в противоречии.

Каждое из двух сталкивающихся представлений может принадлежать двум различным людям, иногда они могут возникать и в одном и том же «единичном» сознании, это безразлично. Важно то, что они возникают вообще в сознании, являются противоположностями внутри сознания.

Здесь-то и возникает, по Гегелю, первая форма конкретности – в виде связи двух различных и противоположных представлений, двух различных, но одинаково «абстрактных» сознаний. Каждое

из этих двух единичных абстрактных сознаний мнит себя единственно истинным, и именно этим вызывает против себя другое столь же абстрактное и по всем своим характеристикам полярно противоположное сознание с таким же самомнением.

Пока два индивида (а индивид у Гегеля есть синоним единичного сознания) обладают совершенно одинаковым, «тождественным» представлением о вещи, пока их мнения не сталкиваются, сознание вообще не развивается.

Но поскольку каждый из них образует относительно «предмета», называемого одним и тем же именем, представление, отличное от того, которым обладает другой, постольку внутри сознания и возникает диалектика.

Предмет продолжает обозначаться одним и тем же именем, но представление, которое с этим именем связано, по своему реальному содержанию распадается на два взаимоисключающих абстрактных представления. Внутри сознания возникает конфликт, внутреннее противоречие.

Этот конфликт и есть первая форма осуществления понятия в сознании.

До тех пор, пока два различных (но одинаково абстрактных) представления существуют рядом друг с другом «мирно» (в одной и той же единичной голове или в головах двух разных людей), – до тех пор «понятие» осуществляется в сознании бессознательно. Это звучит как парадокс – понятие существует в сознании и тем не менее не осознается. Но это – вполне реальный диалектический «парадокс»: два сознания в своем взаимодействии заключают в себе то, что ни в одном из них, взятом порознь, не заключено.

Но пока два абстрактно-противоположных представления не столкнулись между собой в борьбе, в ходе которой каждое из них стремится утвердить себя как единственно правильное, до тех пор не возникает и потребности в мышлении как в особого рода деятельности, свойственной только человеку.

Специфически человеческое мышление, мышление в подлинном и точном смысле этого слова, и начинается поэтому не там, где налицо простой процесс образования абстрактно-общего представления, а там, где два абстрактно-общих представления о предмете, обозначаемом одним и тем же именем, сталкиваются в сознании, и каждое стремится утвердить себя как единственно верное.

Когда противоположность двух абстрактно-общих представлений становится фактом сознания, когда каждое из них осознается как противоположное другому, тогда и возникает первая форма мышления – «рассудок».

Сущность «рассудка» и заключается, по Гегелю, в том, что одностороннее, абстрактное представление сознательно расценивается как единственно соответствующее «предмету».

Рассудок ровно ничего не прибавляет к представлению по содержанию. Его действие состоит в том, что он фиксирует и удерживает представление, а затем упрямо утверждает его против другого столь же абстрактного представления.

«...Недостаток, которым страдает рассудок, состоит в том, что он одностороннее представление возводит в ранг единственного и высшего»²⁹.

«Рассудок» поэтому и неспособен вывести сознание за пределы представления, неспособен привести к понятию. Это способен совершить разум – следующая, более высокая форма деятельности сознания. И разум возникает только там и тогда, когда «рассудок» окончательно доказывает свою неспособность разрешить противоречие между двумя абстрактно-общими представлениями.

Борьба, спор между двумя одинаково абстрактными представлениями, между двумя полярно противоположными абстракциями рассудка, может, естественно, продолжаться до бесконечности. Но в этом случае спор превращается в пустое и ни к чему не ведущее взаимное препирательство.

²⁹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. VII, с. 35.

И именно эта безвыходность, на которую обрекает человека рассудок, властно заставляет сознание перейти к новой, более высокой форме развития.

И если формулой рассудочного «разрешения» противоречий сознания является формула «или – или, третьего не дано», то в этой более высокой форме торжествует более высокий принцип. Сознание вынуждено перейти как раз к этому «третьему», к более сложному сознанию о предмете спора – к сознанию, внутри которого каждое из полярных представлений перестает утверждать себя в качестве единственного и высшего и постигается как «момент» какой-то более высокой, более глубоко заложенной в предмете «сущности».

«Сущность» же предстает как такая реальность, которая содержит в себе возможность и того и другого абстрактного представления, как реальное единство определений, которые рассудку и представлению казались абсолютно несовместимыми.

Это «третье», «сама вещь», как говорит Гегель, и открывается только разуму.

Рассудку «вещь» кажется то такой, то прямо противоположной, смотря по тому, с какой точки зрения он ее рассматривает, и эта «точка зрения» поэтому чисто субъективна (произвольна).

Разум же выражает вещь с точки зрения самой вещи.

Рождение «разума» в этом смысле и совпадает с первым появлением понятия в сознании. До этого человек сознательно не владел понятием вещи, а владел лишь представлением о ней – представлением, которое рассудок лишь зафиксировал, «остановил», и утверждал как единственно истинное выражение вещи в сознании. Поэтому только «разум» открывает действительный выход за пределы представления, стихийно складывающегося в голове обособленного («абстрактного») индивида, только разум рождает действительные понятия и составляет специфически человеческую, неведомую животным форму духовной деятельности.

Дело не меняется от того, что требования разума в сознании осуществляются до поры до времени чисто стихийно и даже вопреки сознательным убеждениям индивидов. К понятиям «разума» люди приходят через взаимную борьбу задолго до того, как они начинают осознавать эти требования и сознательно поступать в соответствии с ними.

Понятие потому и составляет специфическую особенность человеческого духа, что оно может рождаться только в русле столкновения различных и противоположных мнений, в процессе разрешения противоречия между различными абстрактными представлениями о вещи.

Понятие и оказывается первой «конкретностью» духа, в то время как представление и абсолютизирующий его рассудок навеки сами по себе остаются «абстрактными». Рассудок образует абстракцию, фиксируя отстоявшееся в сознании общее представление, «останавливает» его, омертвляет и потому неспособен пойти дальше и глубже, чем простое представление.

«Разум» же диалектичен: он стремится охватить представление в целом, в его движении, в его превращении в противоположность. Поэтому только он и постигает «вещь», а абстракции представления и рассудка объясняет как «моменты» проявления вещи в сознании.

Нетрудно заметить, что процесс рождения понятия как первой конкретности человеческого духа, описан Гегелем чрезвычайно точно и тонко, поскольку дело касается его формальной стороны. На поверхности сознания процесс рождения понятия выглядит именно так – об этом свидетельствует вся история развития сознания, история развития науки и философии. Понятие всегда рождалось в русле столкновения противоречащих мнений как форма разрешения противоречий внутри сознания.

Неправ Гегель в одном пункте: он все время остается в исследовании внутри сознания. Его исходная точка – «абстрактное сознание» (два борющихся между собой единичных сознания или два полюса внутри одного и того же «единичного абстрактного сознания»).

То, что происходит внутри сознания, он прослеживает тщательно и точно. Однако реальные, вне сознания лежащие предпосылки его возникновения им не исследуются. Они вводятся в рассмотрение лишь задним числом: чувственно-практическая деятельность и ее продукт изображаются как продукты сознания, «сделавшегося вещью», выступившего вовне.

И неслучайно. Такое исследование сразу же вывело бы за узкие пределы идеализма и перевело бы рассмотрение генезиса сознания на почву чувственно-практического отношения человека к вещи.

Этот решающий шаг сделали, как известно, лишь Маркс и Энгельс. Сам процесс, описанный Гегелем в «Феноменологии духа», был понят ими как процесс, отражающий реальную диалектику чувственно-практических отношений общественного человека к миру вещей вне сознания.

Именно в практике, не зависящей ни от какого ее осознания, складывается система чувственно-практических отношений человека к миру вещей.

И с этой точки зрения стала ясной тайна и «единства», и «противоположностей» внутри сознания.

Классики марксизма-ленинизма яснее ясного показали в чем тут дело. Именно узость практики создает узость («абстрактность») первоначально возникающего на ее основе сознания. Именно практика заставляет человека выработать ряд общезначимых абстрактных представлений и соответствующих им имен, названий, терминов.

И именно практика вынуждает человека перейти в определенном пункте от абстрактного представления о вещи к понятию о ней.

Почему внутри общественного сознания возникают различные, а затем и противоположные представления об одной и той же вещи? Потому, что разделение общественного труда ставит различных индивидов в различные, а затем и в прямо противоположные чувственно-практические отношения к одной и той же, называемой одним и тем же именем вещи.

Поэтому-то одно и то же имя начинает связываться с различными и даже противоположными по содержанию представлениями об одной и той же вещи. Вне и независимо от сознания сущая вещь несмотря на это продолжает называться одним и тем же именем, и это потому, что индивиды, несмотря на все их споры (отражающие различия в практическом их отношении к вещи), продолжают относиться к вещи общественным образом, вынуждены несмотря на борьбу совместно взаимодействовать с вещью и, следовательно, взаимно понимать друг друга.

Имя, слово, название остается одним и тем же, обозначает для каждого из спорящих индивидов одну и ту же вещь, один и тот же предмет. Но при этом под одинаковостью имени всегда скрываются различные и даже противоположные по содержанию представления, что и обнаруживается в спорах, в борьбе «мнений» о вещи.

Когда разделение труда в обществе приобретает классово антагонистическую форму, тогда и представления сталкиваются в сознании непримиримым, антагонистическим, антиномическим образом. Разумеется и тут вещь, предмет, по поводу которого разгорается борьба мнений, продолжает называться одним и тем же именем.

И человек в споре с другим вправе требовать от этого другого, чтобы тот называл предмет соответствующим словом, обозначал ту реальность, о которой идет спор, определенным названием. В этом и заключается оправдание известного «закона тождества». Не называй одну и ту же вещь двумя разными именами и не называй две различные вещи одним и тем же именем – иначе невозможен спор.

Но – и это прекрасно поняла уже древнегреческая философия: сам по себе взятый закон тождества не может обеспечить согласия спорящих. Ибо даже в том случае, если вещь и называют одним и тем же именем, конкретное представление о содержании вещи будет различным. Так что закон тождества, касающийся, собственно, не содержания, а лишь «объема» представления (т.е. тех границ, в которых применимо данное *слово*), не ликвидирует возможности противоречия в мнениях, а лишь обеспечивает полное и ясное раскрытие действительного противоречия в мнениях о вещи.

Аристотель, выдвигая положение о том, что «о принципах не спорят», лучше чем кто-либо другой понимал, что философия и есть не что иное, как затянувшийся на века *спор о принципах*, и именно о принципах.

И когда Гегель возражает против «закона тождества» как против закона возникновения *понятия*, он вовсе не отвергает рациональный смысл этого закона как закона связи представления о вещи с названием этой вещи, с абстрактным термином, заключающим в себе абстрактно-общее представление.

Но закон тождества, понятый так, в его рациональном зерне, оказывается не законом возникновения понятия, а лишь предпосылкой спора, столкновения взаимоисключающих мнений об одной и той же вещи, спора, внутри которого только и рождается действительное *конкретное понятие*.

Конкретное понятие выступает как духовная реальность, внутри которой, посредством которой «снимаются» оба столкнувшихся односторонних (абстрактных) представлениях о вещи, превращаясь в «моменты» понятия. Сама же «вещь» выступает перед сознанием *только в понятии*.

До этого она выступала перед сознанием абстрактно, односторонне, причем каждое из абстрактных представлений мнило себя как единственное и высшее.

Гегель поэтому именно и атакует закон «исключенного третьего». Он хочет сказать следующее: если по поводу вещи столкнулись два взаимоисключающих представления, то «истина» вовсе не заключается с необходимостью в одном из них, и спор не может быть решен на пути выбора одного из них как «истинного» и отбрасывания, игнорирования другого как «ложного». Она они равноценны, так как оба – абстрактны. «Третьего не дано?» – спрашивает Гегель рассудочную логику, – и отвечает ей – третье дано, и это третье как раз и есть сама вещь, вещь в ее конкретности, которую не уловило ни то, ни другое «абстрактное сознание». Поэтому вместо того, чтобы упрямо препираться, оставаясь при прежней абстракции, следует внимательнее рассмотреть вещь. И тогда обнаружится, что она не есть ни то, ни другое, а нечто «третье», которое рассудку кажется то таким, то прямо противоположным, – смотря по тому, с какой стороны, с какой субъективной точки зрения ее рассматривают...

В этом и заключается, по Гегелю, сущность перехода от представления и названия к мышлению, к понятию, от абстрактного к конкретному.

Действительное (разумное) понятие поэтому и образуется всегда не по принципу голого тождества, а по принципу тождества противоположностей. Оно конкретно по самой его природе и заключает внутри себя (или, как это называет Гегель, «для себя») диалектику с самого начала, с самого момента своего рождения.

Абстрактное же представление (или «понятие» в смысле рассудочной логики) этой диалектики внутри себя не заключает. Эта диалектика неизбежно осуществляется *вне его*: одна абстрактная крайность вызывает против себя другую такую же крайность.

Любая рассудочная абстракция поэтому реально приобщена к диалектике, но в ней самой этой диалектики нет. Она реализует эту диалектику лишь внешним, «отрицательным» способом, вызывая против себя противоположную абстракцию. Каждая из двух содержит диалектику, реализует ее в общем ходе развития духа, но содержит, как говорит Гегель, лишь «в себе», лишь скрыто, а выявляет ее только через борьбу с другим, через отношение к другому.

Диалектика становится явно осознанной лишь в понятиях разума, лишь через понятия, а понятие предстает как реальность, с самого начала содержащая в себе «снятые противоположности», «снятое противоречие». В разуме диалектика становится явной «для себя», то есть осознается человеком в форме, соответствующей ее природе.

Этот взгляд Гегель кладет в основу всей своей концепции развития духа. В развитой форме он является и фундаментальным принципом его гениальной истории философии. Согласно Гегелю, каждая вновь возникающая система философии лишь постольку составляет шаг вперед в развитии разума человечества, поскольку она не просто отбрасывает предшествующие ей системы, а «сохраняет» их в себе в качестве своих абстрактных моментов.

До поры до времени (а именно – до Гегеля) этот процесс осуществляется, де, по большей части стихийно и бессознательно, но все же осуществляется. И именно поэтому философия в ее развитии и представляла собой процесс формирования разума.

Гегель же хочет осуществить этот процесс вполне сознательно, и поэтому «новейшая философия есть результат всех предшествовавших принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а отвергнуто лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение...»³⁰

В развитии мышления, таким образом, с самого начала господствует «разум» с его требованиями. Но до осознания эти требования доходят лишь постепенно. Разум всегда, как высший закон, управляет процессом возникновения систем философии, а каждая из этих систем реализует веления разума лишь абстрактно, лишь односторонне. Поэтому только философия в целом, в ее развитии и осуществляет конкретную истину.

И если ту или иную систему философии вырвать из всеобщего процесса, внутри которого она возникла, и рассматривать ее изолированно, то в ней невозможно обнаружить «разума», нельзя обнаружить как раз ее подлинного содержания, реального смысла категорий, в ней выраженных. Такая операция умертвит как раз *понятие* и оставит лишь словесную оболочку. На этом пути можно составить лишь более или менее верное представление о том, что говорил автор системы, о его «мнении». Такой подход и превращает историю философии в «перечень мнений». *Понимания* же он не достигает, ибо не выявляет действительного, понятийного состава этих разрозненных мнений... Такое «изучение» истории философии и не развивает в человеке способности действительно мыслить, не развивает в нем разума, способности оперировать понятиями.

Глубину этих идей переоценить трудно, и это лишний раз подтверждает, насколько верно и точно Гегель уловил и выразил формальную сторону процесса развития сознания. Но эту формальную сторону процесса он (и здесь начинается его специфический идеализм) выставил как имманентную сознанию пружину его развития – процесса перехода от представления к понятию, в частности.

На самом же деле и образование абстрактно-общего представления, фиксируемого в общественном сознании с помощью общего термина, и возникновение различий и противоположностей внутри общего представления (то есть разных представлений об одной и той же вещи), и процесс рождения понятия из столкновения этих абстрактных представлений – все эти процессы и соответствующие им всеобщие (логические) формы, нормы духовной познавательной деятельности рождаются на основе процесса чувственно-практической деятельности индивида в обществе; в этом процессе индивид именно через взаимодействие с другими индивидами внутри определенной формы разделения общественного труда вынужден вырабатывать и абстрактные представления, и соответствующие им «родовые имена», *ипонятия*, рождающиеся только в борьбе мнений, только в столкновении взаимоисключающих абстрактно-односторонних представлений об одной и той же вещи, об одном и том же предмете, об одной и той же конкретной объективной реальности, и категории «разума».

Понимание этого обстоятельства, то есть зависимости всех процессов, происходящих внутри сознания, от процесса чувственно-практической деятельности общественного человека и составляет исключительную заслугу Маркса и Энгельса.

И в этом понимании был создан прочный фундамент для подлинного конструктивного преодоления гегелевской «Феноменологии духа» и гегелевского идеалистического представления о диалектике абстрактного и конкретного в познании вообще и в мышлении, в частности.

Выше мы отметили ту особенность гегелевской постановки вопроса, что природа вне человека выступает у Гегеля как мертвая, неразвивающаяся совокупность застывших в вечности «внеположных» моментов. Именно поэтому в его глазах лишь дух выступает как единственная

³⁰ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. VII, с. 35.

«конкретность», то есть как единственная развившаяся и продолжающая развиваться система живых взаимодействующих и взаимопереходящих друг в друга явлений.

Природе эта особенность совершенно, по его мнению, несвойственна. Природа для него насквозь «абстрактна», насквозь метафизична по самой своей сути: все ее явления находятся рядом друг с другом, обособлены друг от друга, «внеположны» друг другу. Она сама в себе, как выражается Гегель, распадается на свои абстрактные моменты, на обособленные, существующие рядом друг с другом и независимо друг от друга вещи, предметы, процессы. В природе, в лучшем случае, лишь смутно отражается, просвечивает подлинная диалектика.

Здесь ярко обнаруживается идеалистический характер гегелевской философии: реальную метафизическую ограниченность современного ему, известного ему естествознания, *знания о природе*, он прямо и непосредственно приписывает *самой природе*, притом в качестве *вечно* ее свойства...

Там же, где современное ему естествознание уже робко начало осознавать диалектику самих вещей, он тоже видит «намек» на действительную конкретность, на живое диалектическое взаимодействие явлений. Так, он видит несовершенную форму конкретности в органической жизни. Здесь он обнаруживает живое взаимодействие, связывающее все члены животного организма в единую систему, внутри которой каждый отдельный член имеет смысл и существует лишь благодаря своему взаимодействию с другими, а вне этого взаимодействия вообще не может существовать. Отрезанная рука разлагается, перестает быть рукой даже по внешней форме. Отдельно, «абстрактно» она существовать не может.

Здесь, иными словами, Гегель видит слабое подобие той «конкретности», которую он считает исключительным достоянием духовного мира. А в царстве «химизма», по его мнению, внутреннее взаимодействие еще слабее, хотя намеки на него тоже уже имеются. Здесь кислород, например, может существовать и существует рядом с водородом и не будучи обязательно связан с ним в «воде». В организме же такое отношение невозможно – рука не может существовать отдельно от головы, и голова и рука существуют только через свою взаимосвязь, только внутри этой взаимной связи и обусловленности. В механизме же «абстрактное» существование тела, то есть обособленное его существование не только возможно, но и *единственно* «истинно». Частица, обладающая лишь механическими свойствами, остается той же самой, ничуть не изменяется сама по себе от того, в какую именно механическую же связь с другими такими же частицами она вступит. Обособленная, извлеченная из этой связи, то есть «абстрагированная», она, по-прежнему, останется той же самой и не испортится, не сгниет, как рука, «абстрагированная» от тела...

Гегелевская система природы и строится как система ступеней, начиная от «абстрактной» сферы механизма до относительно «конкретной» сферы органической жизни. Всю пирамиду венчает «дух» как сфера, весь смысл которой заключен именно в «конкретности», в абсолютной взаимообусловленности всех его явлений. В чем же ложь этого гегелевского построения? Прежде всего, в том, что он принимает исторически ограниченные представления естествознания своего времени, действительно не заключавшие еще в себе сознательной диалектики, за абсолютные характеристики самой природы.

Тот же факт, что природа в целом есть действительно развивающаяся единая система форм движения материи, взаимообуславливающих друг друга, то есть, что именно природа в целом, включая человека, есть реальная, объективная *конкретность*, – этот факт Гегель мистифицирует в виде своей системы, внутри которой «абстрактное», то есть «механизм», есть абстрактное обнаружение *духовной* конкретности.

Своей имманентной конкретности, то есть реальной взаимообусловленности явлений внутри природного целого, он не признает ни за одной из форм движения, кроме движения мыслящего разума, кроме сферы понятия.

Подобным же образом Гегель рассматривает и сферу экономической жизни общества. Для него это – сфера «нужды и рассудка», сфера, где взаимодействуют обособленные друг от друга

единичные индивиды, каждый из которых вступает в связь с другим только потому, что ему нужно сохранить себя именно как единичного, как абстрактного индивида, как своеобразный общественный «атом».

Здесь тоже нетрудно заметить, что Гегель метафизическую ограниченность современной ему политической экономии (он прекрасно знал английских теоретиков) принимает за метафизический, за абстрактно-рассудочный характер *самой экономической сферы*. В сфере экономической жизни, в сфере «гражданского общества» царствует и управляет *рассудок*, то есть, в гегелевской терминологии, абстрактно-односторонняя форма сознания.

«Противоположности» в этой сфере остаются непосредственными, непримиренными, они сталкиваются друг с другом, отталкивают друг друга и остаются теми же самыми метафизическими противоположностями. Поэтому внутри этой сферы невозможно действительное развитие. Здесь от века и навек воспроизводится одно и то же отношение, вечное отношение «потребности» к способам ее удовлетворения.

Поэтому единственно возможная форма перехода к высшему, в лоне которого все абстрактные крайности экономической сферы находят свое разрешение – это переход к *правовой* действительности. Право и предстает как та высшая «конкретность», которая в сфере экономической жизни *проявляется* как раздробленная на свои абстрактные моменты...

Здесь ясно видно, как Логика Гегеля, его диалектическое, но вместе с тем идеалистическое по самому своему существу представление о «конкретном» и «абстрактном» служит целям апологетики существующего.

Оборачиваясь в естествознании увековечиванием данного уровня знания о природе, гегелевское представление в социологии дает апологетическое отношение и к экономической форме собственности, и к праву эту собственность санкционирующему.

Отношение Гегеля к политической экономии стоит рассмотреть пристальнее. Это показательно вдвойне: с одной стороны, именно здесь четко проступает противоположность идеалистической диалектики Гегеля – материалистической диалектике Маркса, как раз в понимании *конкретности*, а с другой стороны, не менее ярко проступает тот факт, что идеалистическая диалектика целиком оправдывает метафизический характер мышления классиков буржуазной экономики (Сэя, Смита, Рикардо и др.), и притом тем, что отрицает подлинно диалектический характер самого предмета политической экономии, объявляя его «царством нужды и рассудка», сферой, в которой абстрактно-рассудочные определения полностью соответствуют характеру предмета.

Иными словами – *идеализм* диалектики Гегеля дает в итоге тот же самый конкретно научный результат, который у Смита, Рикардо и Сэя есть следствие *метафизичности* их способа исследования...

Что в его подходе прежде всего бросается в глаза? Тот факт, что сфера экономической жизни для него не есть «конкретная» сфера, не есть система взаимодействия людей и вещей, исторически развившаяся и могущая быть понятой как действительно конкретная сфера.

Для него экономика – только *одно из многих* проявлений «конкретного духа», то есть *абстрактное* обнаружение какой-то более высокой природы человека. И эта «более высокая» природа, односторонне проявляющаяся *также* и в виде экономической жизнедеятельности, не что иное, как *целесообразно действующая воля* – субстанция и права, и экономической жизни, и политики и всего прочего. Целенаправленная, то есть «разумная» воля и выступает как конкретная субстанция, абстрактно-односторонне проявляющаяся в своих порождениях, в своих «модусах» – в экономике, в праве, в политике и т.д. А раз такая исходная точка взята, раз вообще конкретной субстанцией всех форм общественной жизнедеятельности представлена целенаправленная разумная воля (или просто разум, ибо воля у Гегеля есть форма существования разума в человеке), то, естественно, он и в экономике усматривает только то, что может быть истолковано в качестве *проявления* разумной воли, в качестве одного из многих ее обнаружений, в качестве одностороннего (абстрактного) проявления разума и воли общественного индивида.

Поэтому все определения экономики, все категории экономической жизни – и стоимость, и прибыль, и заработная плата, и все прочее – предстают как абстрактные «модусы» разумной воли, как частные, как особые формы ее общественного бытия...

В экономике поэтому разум выступает в такой форме, которая не соответствует его всеобщей природе, а соответствует *лишь одному* – лишь одностороннему, абстрактному ее обнаружению. Конкретная всеобщая воля создает адекватную своей природе форму только в виде права и государства. Государство и есть, по Гегелю, конкретная реальность всеобщей воли, обнимающая собой все частные, «особенные», а потому «абстрактные» формы своего же обнаружения, в том числе и экономику, сферу «потребностей», «систему потребностей».

Внутри экономики же всеобщая конкретная субстанция всего человеческого – разумная воля – выступает крайне односторонне, крайне абстрактно выявляет себя.

Сфера экономической жизнедеятельности людей и не есть поэтому *конкретная* система взаимодействия людей и вещей, возникшая и развившаяся *независимо от воли и сознания* индивидов. Она поэтому и не может составить собой предмета особой науки, а может рассматриваться только в системе всеобщих определений разумной воли, то есть внутри философии духа, внутри философии государственного права... Здесь она и выступает как *одна из* особых сфер деятельности разума, как абстрактная форма разума, действующего в истории.

Теперь нетрудно усмотреть полярную противоположность точки зрения Маркса точке зрения Гегеля на экономику, на характер ее диалектической взаимосвязи со всеми остальными проявлениями общественной жизни, ее роли в составе общественного целого.

В данном пункте Маркс противостоит Гегелю, прежде всего, как материалист. Но самое интересное здесь заключается в том, что именно *материализм* дает ему возможность развить более глубокий *в смысле диалектики* взгляд.

Для Маркса сфера экономического взаимодействия людей выступает как в полной мере *конкретная* сфера общественной жизни, обладающая своими специфическими *имманентными* законами движения. Иными словами, она предстает во всей ее относительной самостоятельности от всех других форм общественной жизнедеятельности людей, и как раз поэтому выступает как предмет особой науки. При этом система экономического взаимодействия людей выступает как исторически возникшая и исторически развившаяся система, все стороны которой взаимно связаны друг с другом единством происхождения, генетически.

При этом важно подчеркнуть, что система экономических отношений выступает как система не только *относительно*, но и *абсолютно* самостоятельная и независимая от воли и сознания индивидов, хотя и складывается при активнейшем *участии* и воли и сознания. Но сам характер этого участия сознательной воли в процессе складывания системы определен не со стороны «природы духа», не заранее и извне, а опять-таки самой же системой экономических отношений, внутри которой оказываются люди, наделенные волей и сознанием. Иными словами, сами «воля» и «разум» предстают здесь как «модусы» какой-то иной «субстанции», как ее «абстрактные» проявления, как ее порождения. Все определения воли и сознания индивидов, втянутых в процесс развития экономической системы, буквально *выводятся* из характера внутреннего самодвижения системы в целом, понимаются как *продукты* движения этой системы.

То есть все выглядит как раз наоборот, если сравнивать с гегелевской конструкцией, все поставлено на голову, точнее на ноги, ибо «на голове» все стояло прежде.

И именно материализм выступает здесь как главная причина и условие того обстоятельства, что диалектика проведена в понимании экономики в полной мере, гораздо шире и глубже, нежели это вообще возможно сделать с гегелевских позиций.

Для Гегеля категория конкретности применима только там и тогда, где и когда речь идет о сознательной воле и ее продуктах, лишь в сфере духа и его порождения.

С точки зрения Маркса эта важнейшая категория диалектики применима в полной мере везде, к любой сфере природного и общественного бытия, не зависимой от какого бы то ни было духа, а уже

на этой основе и к явлениям жизни самого «духа», то есть к развитию любой сферы общественного сознания, в том числе и мышления, сферы Логики.

Согласно гегелевской конструкции, в соответствии с ее идеалистической исходной точкой ни одна форма движения в природе не может быть понята как *конкретная* форма, как исторически возникшая саморазвивающаяся система внутренне взаимодействующих явлений. Любая такая сфера лишь тогда приобретает какое-либо отношение к «конкретности», когда она вовлекается в русло духовного процесса, когда ее удается истолковать в качестве порождения духа, в качестве «модуса» духовной субстанции. Качество конкретности оказывается у него исключительным, монопольным достоянием саморазвивающегося духа, природа сама по себе (в том числе материальная сторона человеческого общественного бытия) «конкретностью» в своем существовании совершенно не обладает. Взаимосвязь в глазах Гегеля вообще возможна только чисто идеальная, лишь «духом», лишь «понятием» положенная.

Поэтому категория конкретности, центральная категория диалектики, выхолащивается у него настолько, что ее уже невозможно применить в естественной науке или в материалистическом понимании общества. Короче говоря, категория конкретности, а, следовательно, и диалектика вообще, которая немислима без этой категории, оказывается неприменимой ни к чему, кроме сферы духа. Ко всему же остальному она применима лишь постольку, поскольку это «остальное» истолковывается чисто идеалистически, как одно из проявлений всеобщего духа, как одностороннее (абстрактное) обнаружение «конкретного» духа, «конкретной полноты и богатства» абсолютного духа, абсолютной идеи...

И эта идеалистическая ограниченность гегелевского понимания «конкретности», узость этого понимания абсолютно неразрывно связана с тем представлением, что природа есть нечто неразвивающееся, что развитие принадлежит лишь духу. Стоит принять это представление, как пришлось бы принять и всю остальную концепцию Гегеля.

Ибо «конкретность» и в самом деле неразрывно связана с развитием, притом с развитием диалектическим, с «саморазвитием через противоречия». Последнее Гегель, как и вся его эпоха, видел только в сознании и нигде больше. Отсюда и узость его понимания «конкретности», понимания, которое *во всей его узости* затем распространяется на всю область природы.

А отсюда и гегелевское толкование способа «восхождения от абстрактного к конкретному». В его устах это значит, что вся реальность, включая и природу и историю, есть процесс «прохождения духа» к самому себе, процесс, проходящий ряд ступеней от «механизма» как сферы *чисто абстрактного обнаружена духовности* к конкретному человеческому духу. Восходит же к самому себе дух *абсолютный*, нечеловеческий, божественный. Как таковой этот дух «конкретен» сам по себе и до того, как он односторонне, абстрактно обнаружил себя в виде «механизма», «химизма» и «организма».

Поэтому «чистая Логика» в системе Гегеля и предпослана «философскому рассмотрению природы». Природа же предстает как ряд ступеней, в которых конкретный логический дух все полнее и конкретнее обнаруживает себя во вне, в форме пространства и времени.

Процесс «восхождения от абстрактного к конкретному» совпадает поэтому у Гегеля с процессом реального порождения предмета мира духом, с процессом реального возникновения предметности из мышления. Здесь, таким образом, реальный закон развития знания истолкован как закон возникновения и развития всего мироздания, всей системы мира в целом, начиная от «механизма» и кончая «конкретным» человеческим духом, точнее – вершиной развития последнего – спекулятивной философией, логикой. В Логике дух и постигает подлинную и единственную «абсолютную» конкретность всего существующего, приходит к совпадению с нею, с идеальным первоначалом мироздания.

Правильно нащупанный логический закон, закон воспроизведения объективности в мышлении, превращается в мистическую идеальную сущность мира, сущность, которая лишь абстрактно проявляется в виде природы и эмпирической истории человечества.

Однако в основе иллюзии гегелевской философии лежит вполне реальный факт, тот факт, что человеческое мышление не может воспроизвести, отразить объективную конкретность никаким другим способом, кроме способа «восхождения от абстрактного к конкретному».

Этот способ есть единственно возможный (а потому и единственно правильный) способ воспроизведения, отражения предметной конкретности в мышлении.

Маркс и формулирует свое понимание, противопоставляя его гегелевскому, так:

«...метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его духовно как конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного».

С этой точки зрения, как показал Маркс, закон восхождения от абстрактного к конкретному может и должен быть понят без всякой мистики, вполне рационально. Для этого требуется, однако, решительно отказаться от идеализма в подходе к проблеме мышления и его развития и перейти на точку зрения отражения, на точку зрения материализма. Но сам материализм при этом должен быть в полной мере диалектическим: известно, что материалист-метафизик Фейербах увидел в гегелевской идее относительно «восхождения от абстрактного к конкретному» лишь философскую версию теологической догмы о сотворении мира богом и ничего больше...

«Развитие умозрительной философии, – говорит он в своих «Предварительных тезисах к реформе философии», – от абстрактного к конкретному, от идеального к реальному, имевшее до сих пор место, является развитием наизнанку. Этим путем никогда не придти к истинной объективной реальности...»³¹

Это – один из характерных примеров того, как Фейербах вместе с идеализмом гегелевской концепции отбрасывает заодно и диалектику, не в силах различить одно от другого.

Материалист-диалектик Маркс, напротив, считает способ восхождения от абстрактного к конкретному единственно возможным способом научного развития, правильным в научном отношении методом.

Почему же, однако, именно этот способ соответствует диалектико-материалистическому пониманию сущности, целей и средств научно-теоретического исследования объективной реальности?

Почему именно этот способ (а никак не обратный) Маркс определил как способ, соответствующий диалектике, развитой из материалистических оснований?

Ответом на этот вопрос и должно послужить дальнейшее изложение.

2. Взгляд Маркса на процесс научного развития

Вопрос об отношении абстрактного к конкретному встал перед Марксом, как известно, в свете другого, более общего философского вопроса: «Как развивать науку?»³²

Уже в самой формулировке вопроса скрыто предполагаемое понимание того факта, что действительно научное понимание действительности может быть достигнуто только на пути дальнейшего развития того теоретического понимания этой действительности, которое уже имеется.

Само собой разумеется, что это «дальнейшее развитие» теории осуществляется только путем ее критического преодоления с точки зрения новых эмпирических фактов, через ее конструктивную критику, удерживающую «рациональное зерно» предшествующей теории и одновременно отсеивающую все исторически преходящее ее содержание.

³¹ Фейербах Л. Сочинения, т. I, с. 65.

³² См.: Маркс К. К критике политической экономии, с. 233.

Таким творчески критическим было вообще отношение Маркса к своим теоретическим предшественникам в любой области, которой он касался – и в политической экономии, и в философии, и в теории социализма, и в математике, и в истории.

Марксу был органически чужд тот левацкий взгляд на науку, согласно которому «подлинная теория» должна строиться «прямо из действительности», путем прямого и непосредственного «обобщения реальных фактов», – взгляд, который игнорирует все предшествующее развитие теории.

Этому убого позитивистскому взгляду (в обосновании которого повинен отчасти и Фейербах) Маркс всегда противопоставлял понимание научного развития как реального исторического процесса. Диалектика этого процесса заключается в том, что самая революционная теория не может возникнуть иначе, нежели путем максимально полного усвоения (хотя и строго критического) всех завоеваний человеческой мысли в данной области знаний, то есть на основе всего предшествующего теоретического развития.

Чем революционнее теория – тем в большей мере она является наследницей всего предшествующего теоретического развития. В этом (на первый взгляд парадоксальном) отношении проявляется опять-таки та самая диалектика, которой не понял Фейербах.

Это вообще необходимый закон развития науки, научного мышления: новое теоретическое понимание фактов (новая теория) всегда и везде возникает не «прямо из фактов», не на пустом месте, а только через строжайшую научную критику старого теоретического понимания этих фактов с точки зрения этих фактов.

Так что сведение критических счетов с ранее развитыми теориями есть вовсе не побочное, вовсе не второстепенной важности занятие, а есть необходимая форма разработки самой теории, единственно возможная форма теоретического анализа реальных фактов.

«Капитал» совсем не случайно имеет своим подзаголовком, своим вторым названием: «Критика политической экономии».

При этом способе подхода к науке анализ эмпирических фактов и анализ теоретических понятий, категорий (развитых на предшествующей стадии развития науки) совпадают органически, по существу.

Эти два момента научного исследования по существу сливаются в один процесс. Ни один из них немалозначим и невозможен без другого. Как критический анализ понятий не может быть осуществлен без анализа эмпирических фактов, так и теоретический анализ эмпирических фактов невозможен без анализа понятий, их выражающих.

Уже поэтому в диалектике совершается сознательное, преднамеренное совпадение «индуктивного» и «дедуктивного» моментов как неразрывных, взаимно предполагающих моментов *исследования*.

Старая (рассудочно-метафизическая) логика более или менее последовательно понимала под «индукцией» процесс анализа *эмпирических фактов*, процесс образования аналитических определений факта. Поэтому индукция и казалась если не единственной, то, во всяком случае, *основной* формой достижения нового знания.

Дедукция же рассматривалась, главным образом, как процесс анализа *понятия*, как процесс установления различий внутри понятия. Как таковая она представлялась по преимуществу как процесс и форма *разъяснения, изложения* готового знания, знания, которое уже имеется в голове, а не как форма образования нового знания, новых понятий.

Но с этой точки зрения совершенно необъяснимым становится реальный процесс развития науки, реальный процесс образования новых понятий.

Дело в том, что человек (при том, разумеется, условии, если он действительно мыслит факты) всегда приступает к анализу эмпирических фактов не с «пустым» сознанием, а с сознанием, развитым в ходе образования. Иными словами, он всегда приступает к фактам с точки зрения тех

или иных «понятий». Хочет он того или не хочет – без этого он вообще не может активно мыслить, факты, а может, в лучшем случае, лишь пассивно созерцать их.

Наивная иллюзия эмпиризма, не учитывающего активной роли имеющихся понятий в процессе воспринимания фактов в мышлении, по существу не видит отличия между отражательной действительностью человека – и поведением животного в акте отражения. Животное действительно ведет себя как «чистый», «идеальный» эмпирик: оно бессознательно и чисто «индуктивно» «обобщает факты», не производя при этом никаких сознательных операций с понятиями.

У человека же – в самом простеньком обобщении – «индукция» неразрывно связана с «дедукцией»: он выражает факты в *понятии*, а это значит, что новое аналитическое определение фактов образуется одновременно как новое – более конкретное – определение того понятия, с точки зрения которого он осмысливает эти факты. В противном случае «аналитическое определение факта» вообще не образуется.

Хочет того человек или не хочет, но каждое новое «индуктивное» определение факта образуется им в свете того или иного готового, так или иначе усвоенного им от общества, понятия, в свете той или иной системы понятий.

И тот, кто полагает, что он выражает факты «абсолютно непредубежденно», без всяких «заранее принятых» понятий, тот вовсе не свободен от понятий. Напротив, он неизбежно оказывается рабом как раз самых плоских и вздорных понятий.

Свобода и здесь заключается не в устранении от необходимости, а в сознательном овладении ею. Подлинная «непредубежденность» состоит не в том, чтобы выражать факты вообще без всяких «заранее принятых» понятий, а в том, чтобы выражать их с помощью сознательно усвоенных *правильных* понятий.

Относительно логических категорий это обстоятельство прекрасно показал в своей критике эмпиризма Энгельс: естествоиспытатель, который кичится своей «свободой» от всяких логических категорий, как правило, оказывается в плену самых пошлых представлений о них. Сам он, единолично, «из фактов» образовать их не в состоянии, – это было бы глупенькой претензией совершить то, что может свершить лишь человечество в его развитии. Поэтому на деле он всегда заимствует логические категории из философии. Вопрос заключается лишь в том, из какой именно: то ли из скверной модной системы, то ли из системы, представляющей собой действительную вершину развития, из системы, основывающейся на исследовании всей истории человеческого мышления и его завоеваний.

Это относится, разумеется, не только к понятиям философской науки. То же самое происходит с категориями любой науки. Человек никогда не начинает мыслить «с самого начала», «прямо из фактов», то есть с позиции питекантропа. Он в самом восприятии эмпирических фактов в мышление пользуется готовыми категориями и понятиями. Вопрос лишь в том, какими именно, как, где и откуда он их усвоил.

Эмпирик, полагающий, что он мыслит только факты, на самом деле всегда «оперирует преимущественно традиционными представлениями, устаревшими большею частью продуктами мышления своих предшественников»³³.

Эмпирик поэтому легко путает абстракции – с реальностью, реальность – с абстракциями, субъективные иллюзии легко принимает за объективные факты, а объективные факты и выражающие их понятия – за абстракции и иллюзии³⁴. Как правило, он в виде определений фактов «конкретизирует» ходячие абстракции.

Следовательно, сама «эмпирическая индукция» всегда и везде совершается как процесс конкретизации тех представлений и понятий, с которыми приступаются к фактам, то есть как

³³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. XIV, с. 599.

³⁴ С этим связано, в частности, и то обстоятельство, что никто другой не так легковверен в отношении «чудес», как последовательный эмпирик.

«дедукция», как процесс наполнения исходных понятий новыми более детальными определениями, почерпаемыми из фактов путем абстракции.

Но тут-то и оказывается, что понятия, усвоенные человеком в процессе образования, есть вовсе не пассивный груз в кладовой его памяти, а активнейшая форма, с помощью которой он только и может воспринимать факты в свое сознание. Как таковая она заранее предопределяет характер тех определений факта, которые получатся в результате, в итоге применения этих понятий к анализу факта.

Химик, встретив новый, незнакомый ему минерал, будет целенаправленно отыскивать в его рассмотрении такие определения, которые обогащают, «конкретизируют» его науку, ту область знания, ту систему понятий, которую он представляет.

Те определения чувственно воспринимаемого факта, которые одновременно не являются новыми определениями *понятия*, в свете которого рассматривается факт, человек справедливо оставляет без внимания. Так что исходное понятие предопределяет даже отбор чувственно воспринимаемых свойств – оценку их как «существенных» или «несущественных» с точки зрения данной науки, данной познавательной задачи и т.д.

Но этого мало. В еще большей степени зависит от исходного понятия научное истолкование этих абстрактно выделенных (в качестве «существенных») чувственно воспринимаемых свойств.

Совершенно ясно, что человек, усвоивший определение, положим, «стоимости» как продукта труда, увидит в «прибыли» также «продукт труда». Если же стоимость является в его представлении выражением «предельной полезности вещи», то он с самого начала будет ориентирован на совершенно иные определения «прибыли». Он абстрагирует в качестве ее определений совсем иные свойства, нежели те, которые проистекают из труда.

Примеров этому можно подобрать совершенно бесконечное количество.

Картезианцы, как известно, опровергали сторонников школы Ньютона аргументами от познавательной практики самой этой школы. Ньютонианцы были искренне убеждены, что они обрабатывают эмпирические данные исключительно «индуктивным» методом. Но картезианцы справедливо указывали на тот факт, что никакая «индукция» на свете не в силах обосновать справедливость исходных принципов этой школы – в частности, положения о реальности «пустоты» как необходимого условия движения частиц.

Никакая индукция, кроме того, не в силах ни опровергнуть, ни подтвердить фундаментального положения ньютоновской физики – положения о том, что лишь пространственно-геометрические формы чувственно данного нам мира суть единственно объективные формы бытия вещей, и что природа говорит с человеком только на языке чисел...

Иными словами, указывали картезианцы, Ньютон, как и все остальные эмпирики-индуктивисты, не мог бы сделать буквально ни одного «индуктивного обобщения», если бы он не исходил из ряда определенных основоположений, которые сами никакому индуктивному доказательству не поддаются по самой их природе, но лежат тем не менее в основе каждого отдельного «индуктивного» обобщения и предопределяют его характер.

Поэтому эмпирик отличается от рационалиста вовсе не тем, что он, якобы, мыслит только индуктивно, а тем, что та дедукция, которую он на самом деле применяет, есть *плохая* дедукция – дедукция, исходящая из бездоказательно и некритически принятых, более или менее произвольно выбранных, всеобщих исходных понятий и принципов. «Индукция» же, которая производится в свете этих понятий, лишь замаскированная «дедукция»: она оправдывает через факты то, что уже заранее заключалось в исходных понятиях и принципах. И то, что кажется эмпирику «индукцией», есть на самом деле лишь иллюзия, скрывающая недостатки и произвольность «дедукции».

Картезианцы в данном случае остро подметили действительный факт: эмпирики 16-17 вв. действительно не могли бы сделать ни шагу без ряда понятий, заимствованных ими от древнегреческой философии или от современных им рационалистов. Эмпирики этой эпохи

действительно, «сами оперируя отбросами греческой философии, – например, атомистикой, – как вечными истинами, смотрят по-бэконовски свысока на греков...»³⁵

Рационалистическая критика давно вскрыла это реальное обстоятельство. В самом деле, если одно и то же чувственно данное эмпирическое явление будут «индуктивно обобщать» два теоретика, исходящих из различных основоположений, то в результате неизбежно получится два совершенно различных представления об этом факте. И это различие будет predetermined уже самим исходным всеобщим пониманием «общей природы» того ряда, к которому принадлежит данный факт.

Если явления света, например, будет объяснять теоретик, исходящий из ньютоновского представления о всеобщей, одинаковой для всех явлений «субстанции», – то есть из представления, что такой субстанцией является *атом в пустоте*, – то он неизбежно придет к корпускулярному толкованию света.

Если те же самые явления будет объяснять теоретик, на манер Декарта отрицающий наличие пустоты и считающий всеобщей природой явлений частицу не в пустоте, а в абсолютно заполненном частицами мире, то, естественно, корпускулярное объяснение окажется абсолютно невозможным. Единственно логичным в этом случае будет представление Декарта или Гюйгенса, уподобляющее свет непосредственному давлению или волне.

Иными словами, само «индуктивное обобщение» оказывается заранее predetermined, заранее заключенным в исходном основоположении, в понятии о «субстанции» вещи. Поэтому вся индукция на деле органически зависит от всеобщего понятия, управляется им, а весь ряд «индуктивных» обобщений предстает как детализация, как конкретизация исходного всеобщего понятия или принципа. Индукция всегда будет послушно оправдывать через чувственно воспринимаемые факты все тоже исходное понятие, будет абстрактно выделять в фактах лишь то, что позволяет в них выделить всеобщее основоположение.

Само же основоположение (или их ряд), в свою очередь, ни выработаны, ни проверены, ни опровергнуты с помощью «индукции» быть принципиально не могут. И дело не меняется от того, что исходное положение принимается эмпириком безотчетно, некритически. От этого весь ход рассуждений эмпирика не перестает быть «дедукцией», но лишь становится плохой, произвольной «дедукцией»... От этого отдельные акты индуктивного обобщения не перестают быть на деле шагами на дедуктивном пути, а лишь становятся шагами на неверном пути. Они лишь развертывают в целую систему «эмпирических определений» неверный произвольный принцип, маскируя его ложность ссылкой на произвольно истолкованную эмпирию, на «общее» в фактах...

«Индукция» и тут остается послушным орудием «дедукции», то есть движения мысли, развертывающего те определения, которые уже заложены в понятии, в принципе, из коего исходят... Такая «индукция» лишь жульнически выдает за определения фактов – определения понятий, анализирует понятие, а делает вид, что анализирует факты...

Но таким образом вопрос о сущности теоретического мышления был сведен рационалистами к проблеме истинности исходных, всеобщих понятий, таких понятий, которые действительно никакой индукцией не могут быть удостоверены потому, что они и в действительности, в реальной истории познания, образуются вовсе не путем индукции, а более сложным диалектическим путем, в процессе разрешения противоречий, возникающих в процессе познания, противоречий между «индуктивными» обобщениями, между абстрактными представлениями.

Но этот реальный процесс возникновения и развития понятий рационалисты понимали столь же мало, как и представители эмпиризма. Поэтому как только рационалисты переходят от критики эмпиризма к положительному решению проблемы, они апеллируют к «интуиции» – к прямому и непосредственному ухватыванию «самоочевидных» в силу своей «простоты и ясности» основоположений.

³⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. XIV, с. 340.

Но «самоочевидность», «ясность» и «простота» исходного понятия тотчас же оказались в руках разных представителей рационализма критерием достаточно резиновым для того, чтобы с его помощью могли быть оправданы в качестве всеобщих основоположений не только различные, но и прямо противоположные понятия.

Исходя из одной и той же «интуиции» и ее критериев, Декарт берет в качестве абсолютно бесспорного начала теоретического мышления идеалистически толкуемое самосознание, «Я», а его ближайший преемник Спиноза – решительно материалистически толкуемую природу, определяя само «Я» как конечный «модус», как производный продукт различений, устанавливаемых внутри простой всеобщей субстанции...

Не приходится упрекать представителей рационализма за то, что они не смогли материалистически решить проблему. Достаточно того, что они ее смогли остро поставить. Заслуга их состоит в том, что они решительно потребовали от мыслящего человека максимальной сознательности в отношении к тем понятиям, которыми он оперирует в ходе осмысления эмпирических фактов, сделали сами понятия предметом критического анализа. Именно поэтому диалектика родилась как раз в русле рационализма.

И поскольку центральная проблема, от которой в конце концов зависит решение всех остальных философских проблем, была усмотрена в исходных понятиях всякой науки – в категориях, постольку философия в конце концов и сосредоточила все свое исследовательское внимание на проблеме категорий. Этим и было положено начало тенденции к совпадению логики с диалектикой как наукой о всеобщих формах существования всех вещей.

Именно в русле этой тенденции осуществлялись «поиски абсолюта» в немецкой классической философии. И Фихте, и Шеллинг, и Гегель пытаются отыскать абсолютное начало науки, такое «всеобщее основоположение», которое можно смело положить в основание науки с полной гарантией его абсолютной и единственной истинности. Таково «Я» в наукоучении Фихте, таково и «Бытие» логики Гегеля. В этих категориях идеалисты-диалектики старались установить такое всеобщее определение, которое могло бы служить прочным и надежным опорным пунктом всей дальнейшей, исходящей из него теоретической «дедукции», – простейшую, аналитически неразложимую далее категорию мышления, которая одновременно оказывалась бы простейшим выражением любой реальности, всеобщей и необходимой формы бытия любой вещи во вселенной.

Этот фундаментальный опорный пункт объективного теоретического мышления – понятие, с помощью которого мыслится всякая реальность, данная в эмпирическом опыте, – должно, согласно Гегелю, выражать всеобщую объективную форму существования всех вещей – простейшее и абсолютное условие, без которого ни одна вещь не может ни существовать, ни мыслиться. И заслугой Гегеля в данном пункте было то, что он стал искать это понятие в истории развития мышления человечества, а дальнейшую «дедукцию категорий» сознательно рассматривал как выражение той необходимости, в русле которой совершается развитие мышления в его истории.

Правда, в этом пункте таилась и идеалистическая слабость его концепции. Усматривая развитие через противоречия только в процессе мышления и отрицая его за природой, вне и независимо от какого бы то ни было мышления существующей, Гегель всю свою дедукцию категорий строит как выражение идеальной необходимости развития мышления, как выражение «саморазвития понятия».

Это и оказалось в истории философии тем пунктом, в ходе материалистической критики которого Маркс и Энгельс создали учение, рационально разрешающее проблему познания и метода познания.

В материалистической диалектике рационально снята старинная противоположность «дедукции» и «индукции».

«Дедукция» перестает быть способом формального выведения определений, заключенных априори в понятии, и превращается в способ действительного развития знаний о фактах в их развитии, в их внутреннем взаимодействии. Такая «дедукция» органически включает в себя

«эмпирический» момент – она совершается именно через строжайший анализ эмпирических фактов, через «индукцию».

Но в данном случае название «дедукции» и «индукции» выражают лишь внешнее формальное сходство метода материалистической диалектики с соответствующими методами рассудочной логики.

На самом деле это и не «индукция», и не «дедукция», а нечто третье, заключающее в себе как свои «снятые моменты» и то и другое. Здесь они осуществляются одновременно, как взаимно предполагающие противоположности, которые именно своим взаимодействием образуют новую, более высокую форму логического развития.

И эта более высокая форма, органически сочетающая в себе процесс анализа фактов с процессом анализа понятий, и есть тот «метод восхождения от абстрактного к конкретному», о котором говорит Маркс. Это и есть та логическая форма развития знания, которая единственно соответствует диалектике. Дело в том, что лишь с ее помощью объективная конкретность может быть воспроизведена в мышлении как реальность, исторически возникшая и развившаяся. Никаким иным способом этого проделать нельзя, и в этом все дело.

Как таковой способ восхождения от абстрактного к конкретному ни в коем случае не есть лишь способ «изложения» готового, каким-то иным способом заранее полученного знания, как то не раз пытались представить ревизионисты учения Маркса, извращавшие метод «Капитала» в духе плоского неокантианства³⁶.

В том же направлении рассуждает в предисловии к своей «Теории капиталистического хозяйства» и известный «австромарксист» Карл Реннер. Этот сводит существо способа восхождения от абстрактного к конкретному, примененного в «Капитале», к «манере изложения немецких философов», усвоенной, де, Марксом от современной ему эпохи. Поскольку эта «манера изложения» стала совершенно чуждой нынешним положениям читателей, Реннер и считает целесообразным заменить ее иной «манерой изложения». «Я не знаю ни одной книги, которая обязана была бы своим происхождением такой массе опыта, как «Капитал», – говорит Реннер, – еще меньше я знаю книг, *изложение которых было бы, несмотря на это, столь дедуктивно и абстрактно*»³⁷.

Поэтому Реннер считает целесообразным «изложить» содержание теории Маркса в другой «манере изложения» – в манере, которая «исходит из фактов опыта, непосредственно наблюдаемых, систематизирует их и затем постепенно возводит на ступень абстрактных понятий»³⁸, то есть «индуктивно».

В этом случае, полагает Реннер, «манера изложения» будет соответствовать способу исследования, в то время как в «Капитале» одно, де, противоречит другому...

В результате этой «манеры» Реннер совершенно некритически «обобщает» эмпирические явления современного капитализма в том их виде, в каком они выглядят на поверхности, а затем

³⁶ Так, например, истолковывает способ восхождения от абстрактного к конкретному Р. Гильфердинг. Приведа выдержку из «Введения» к марксовой работе «К критике политической экономии» («Если идти первым путем, то полное представление испарится до степени абстрактного определения; при втором же – абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного путем мышления»), Гильфердинг комментирует ее так: «Уже из этого видно, как неправильно приравнивать дедукцию и индукцию как равноценные источники познания. Дедукция есть скорее *лишь способ научного изображения*, который действительно сможет перейти, в конце концов, от общего к изображению частного лишь при том условии, если в мышлении ему уже предшествовала “индукция”». Называя Марксов способ восхождения от абстрактного к конкретному «дедукцией», и, следовательно толкуя его крайне односторонне, только с точки зрения его внешнего сходства с традиционно понимаемой «дедукцией», Р. Гильфердинг отрицает за ним достоинство метода исследования реальных фактов и сводит его к форме лишь изложения, лишь систематического изложения готового знания – знания, которое само по себе, якобы, должно быть получено предварительно другим, а именно, «индуктивным» путем.

³⁷ Реннер К. Теория капиталистического хозяйства. Москва – Ленинград, 1926, с. XIX.

³⁸ Там же.

выдает свои обобщения за теоретическое выражение «сущности» этих явлений. На этом пути он открывает, например, что рабочий, покупая акции, приобщается тем самым к собственности на общественные средства производства, в результате чего совершается автоматическая «демократизация капитала» – «социализация» общественного производства, делающая излишней революцию...

Тем самым Реннер показывает, что дело не только в «манере изложения», что под видом «манеры изложения» он жульнически подменил метод Маркса, метод исследования явлений способом их апологетики.

Столь же мало способ восхождения от абстрактного к конкретному может быть истолкован как способ чисто логического «синтеза» готовых (заранее, чисто аналитическим путем полученных) абстракций в систему. Представление о том, что в ходе познания сначала будто бы совершается «чистый анализ», в ходе которого вырабатываются многочисленные абстракции, а уж затем – столь же чистый «синтез», принадлежит к числу таких же фантазий метафизической гносеологии, как и представление об «индукции» без «дедукции».

В обоснование этого нелепого взгляда иногда приводят в пример научное развитие XVI-XVII столетий. Но при этом совершают невольно насилие над фактами. Если даже согласиться с тем, что для этого периода действительно характернее «аналитическая» форма отношения к фактам (хотя «синтез», на самом деле, вопреки иллюзиям теоретиков осуществляется и здесь), то нельзя забывать, что это – вовсе не «первая» ступень в научном развитии человечества, и что сам «односторонний анализ», характерный для этой эпохи, предполагает в качестве своей предпосылки древнегреческую науку. Для античной же науки – для действительно первой стадии научного развития Европы – гораздо характернее как раз «обобщенно-синтетический» взгляд на вещи. Так что если уж ссылаться на историю метафизики XVI-XVIII вв., то не следует забывать, что она сама есть не первая, а скорее вторая великая эпоха развития мышления. Но в таком случае скорее «синтез», а не «анализ» выступает как исторически первая стадия переработки фактов в мышлении...

Пример, таким образом, доказывает как раз обратное тому, что хотели с его помощью доказать.

«Анализ» и «синтез» есть (и всегда были) такими же неразрывными внутренними противоположностями процесса мышления, как и «дедукция» с «индукцией». И если та или иная эпоха переоценивала одно в ущерб другому, то это не следует возводить в закон, которому мышление должно подчиняться впредь, в логический канон, в рецепт, согласно которому каждая наука, якобы, должна сначала пройти «чисто аналитическую» стадию развития, а уж после нее, на ее основе, приступать к «синтетической»...

Но именно на таком представлении основывается мнение, что способ «восхождения от абстрактного к конкретному» может быть применен лишь там и тогда, когда полностью закончен предварительный процесс «сведения» конкретного к абстрактному.

Способ восхождения от абстрактного к конкретному есть прежде всего способ анализа реальных эмпирических фактов, который как таковой включает в себя в качестве своей внутренне необходимой противоположности, «обратное», встречное движение мысли от чувственно данной конкретной реальности к ее абстрактному выражению. Поэтому он не нуждается в предварительном сведении конкретного к абстрактному. Это сведение протекает внутри него, как форма его применения.

Абстрактные определения фактов, которые способом восхождения «синтезируются в систему», в его же ходе и образуются. Ибо в этом случае абстрактные определения выражают факты как раз в их взаимодействии, в их конкретной живой связи.

И если в утверждении о том, что способ восхождения от абстрактного к конкретному предполагает «чисто аналитическое» сведение конкретного к абстрактному, имеется какой-либо смысл, то этот смысл заключается лишь в том, что рассмотрение фактов в их связи предполагает наличие терминов, абстрактных наименований, наличие развитого словарного запаса. Иногда

рационального зерна в этом утверждении нет. Если где-нибудь и имеется чисто аналитическая стадия, стадия, на которой происходит лишь «сведение» конкретного к абстрактному, – то в процессе словообразования, в процессе образования абстрактных терминов, – а стадии в развитии понятий она не составляет. Она составляет лишь историческую предпосылку процесса мышления, но не первую ступень его специфического развития.

Итак, можно подытожить: способ восхождения от абстрактного к конкретному – это прежде всего теоретически вскрытый философией «естественный закон» научного развития. Это ни в коем случае не есть ни «манера изложения» готового знания, ни формально-логический способ соединения готовых абстракций в систему, ни искусственно придуманный «прием» развития понятий.

Уже у Гегеля (не говоря о Марксе) это прежде всего теоретическое выражение того закона, которому всегда и везде подчинялось и подчиняется развитие объективного познания. Каждое отдельно взятое «индуктивное» обобщение (формула которого – «от конкретного к абстрактному») на деле всегда совершается в русле всеобщего хода развития знаний, является подчиненным ему «исчезающим» моментом. Вне этого процесса он ни осуществлен реально, ни понят быть не может.

Весь же процесс движения познания в целом реально протекает как процесс развития от абстрактного выражения объективной истины к все более и более конкретному ее выражению. Процесс в целом выглядит как процесс постоянной «конкретизации» знания, процесс, в котором плавные, эволюционные периоды сменяются время от времени периодами революционных переворотов, подобных открытиям Коперника, Маркса, Эйнштейна. Но эти революционные перевороты, периоды решительной ломки старых понятий, где, как кажется на первый взгляд, прерывается всякая нить преемственности в развитии, сами суть естественные и необходимые формы, в которых осуществляется как раз преемственность процесса движения к все более и более конкретной истине.

И если то или иное «эмпирическое», «индуктивное» обобщение не является действительным шагом на всеобщем пути от абстрактного к конкретному, не конкретизирует имеющееся знание, имеющиеся понятия, то оно с точки зрения науки вообще не имеет никакого смысла.

При таком взгляде на процесс познания имеющиеся, уже созданные человечеством понятия выглядят не просто как мертвый багаж, а как активные орудия дальнейшего теоретического анализа фактов. В ходе действительного применения понятий к анализу эмпирических фактов, с другой стороны, понятия сами конкретизируются, развиваются. Анализ фактов с помощью понятий и предстает как единственно возможный способ конкретизации понятий, «дедукции понятий».

В этом и заключается реальный смысл способа «восхождения от абстрактного к конкретному».

Будучи раскрыт в качестве всеобщего «естественного» закона научного развития человечества, этот закон был превращен Марксом в сознательно применяемый способ познавательной деятельности, в способ конкретного анализа эмпирических фактов, если угодно – в «прием», хотя это выражение и не отличается точностью, поскольку привносит в логическую терминологию ненужный инструменталистский оттенок.

Все дело в том, что это – познанный, а затем сознательно примененный в исследовании, реальный всеобщий закон научного развития. В этом – его подлинная природа и смысл.

3. Материалистическое обоснование способа восхождения от абстрактного к конкретному у Маркса

В качестве всеобщего закона, которому реально подчиняется процесс научного развития, способ восхождения от абстрактного к конкретному был открыт и сформулирован Гегелем. Шаг вперед,

который в его понимании и применении был совершен Марксом, состоял в материалистической интерпретации этого способа. Именно материалистическое обоснование придало способу восхождения тот рациональный вид, в котором он стал способен служить действительным способом развития конкретно-научного знания, в то время как у Гегеля (и именно вследствие идеализма его толкования и применения) он выступал исключительно как способ построения спекулятивной науки наук, всеохватывающей системы «мира в целом».

Маркс не только обосновал этот способ в общетеоретическом плане. Он реально применил его в разработке одной из конкретных наук – политической экономии. Созданный с его помощью «Капитал» и заключает в себе конкретное, развернутое практически доказательство необходимости этого способа, его реальное материалистическое обоснование как способа, единственно соответствующего диалектике вещей, диалектике предметного мира.

Товарно-капиталистическая формация, как конкретно-историческая система общественных отношений производства, предстает в «Капитале» как единый, связный во всех своих проявлениях организм, возникающий и развивающийся силой внутренних противоречий. Капитализм показан в «Капитале» как конкретная саморазвивающаяся система, и такому пониманию предметной действительности как раз и служит, как раз и соответствует способ восхождения от абстрактного к конкретному.

Поэтому именно анализ «Капитала» с точки зрения примененного в нем метода исследования и должен показать нам конкретное существо способа восхождения от абстрактного к конкретному.

Этот способ должен быть показан как такой способ, который только и может обеспечить разрешение центральной задачи научного исследования, как она рисуется с точки зрения материалистической диалектики, – задачи прослеживания конкретной взаимообусловленности явлений, создающих своим взаимодействием *систему*, исторически возникшую, развившуюся и продолжающую развиваться все новые и новые способы своего существования, все новые и новые формы внутреннего взаимодействия.

Никаким иным способом эту задачу разрешить нельзя. Любой другой способ не соответствует объективной природе предмета, который с его помощью духовно воспроизводится.

Поэтому крайне ошибочным было бы усматривать необходимость способа восхождения от абстрактного к конкретному в том, что сознание человека не может охватить «сразу» всю сложность предмета, что ему поневоле приходится «восходить» от неполного, одностороннего («абстрактного») представления о предмете к все более полному и всестороннему знанию о нем.

Такое представление о необходимости способа восхождения было бы крайне поверхностным и именно в силу своей поверхности – ошибочным. Оно было бы ошибочным вдвойне.

С одной стороны, принцип такого обоснования заключался бы в формуле: таково уж сознание, что ему приходится действовать с предметом так, а не иначе, такова уж природа сознания (мышления), что оно не может воспринять предмет иным путем. Иными словами, это было бы объяснение, исходящее из «природы сознания», как из отправного пункта.

Это объяснение, несмотря на то, что, на первый взгляд, оно кажется рациональным и исчерпывающим, неверно в самой своей основе. «Природа сознания» (мышления) таким объяснением предполагается как нечто данное и заданное: такова, мол, уж природа сознания, что оно не может переварить сразу все богатство неосознанных впечатлений и вынуждено поэтому переваривать чувственные впечатления шаг за шагом, постепенно...

Но такое объяснение неверно не только с точки зрения своего исходного пункта. Оно несостоятельно еще и потому, что в нем с самого начала смазано всякое различие между процессом теоретического воспроизведения предмета и процессом простого эмпирического ознакомления с ним. Простое ознакомление с вещью, с предметом, с явлением и системой явлений тоже протекает как процесс постепенного последовательного вбирания в сознание все новых и новых деталей, подробностей, как процесс развития сознания от одностороннего, бедного представления о предмете к многостороннему (но по-прежнему чисто эмпирическому) представлению о нем.

Процесс простого накопления эмпирических сведений о действительности, посредством которого действительность делается «известной», но не делается еще тем самым *познанной*, тоже протекает как процесс развития от одностороннего знания к знанию всестороннему.

Это толкование, таким образом, ухватывало бы лишь то абстрактно-одинаковое, что процесс теоретического воспроизведения конкретности в понятии имеет с процессом простого эмпирического ознакомления с явлениями, и не выражало бы специфики ни того, ни другого...

Короче говоря, то толкование было бы неверным как по исходной точке (природа сознания как нечто данное), так и по методу. Действительная необходимость способа восхождения от абстрактного к конкретному как способа развития теоретического понимания, соответствующего прежде всего объективной природе предмета, осталась бы в этом толковании непонятой.

Единственно материалистическим объяснением и обоснованием способа восхождения от абстрактного к конкретному как специфической формы теоретической деятельности является объяснение, исходящее из объективного анализа природы предмета, который с помощью этого способа воспроизводится в мышлении.

Формула материализма в теории познания и логике как раз обратна вышеприведенной предмет таков, что лишь эта форма деятельности сознания ему соответствует, предмет таков, что лишь с помощью этого способа может быть воспроизведен, отражен в сознании (в мышлении).

Иными словами, вопрос о способе логической деятельности и тут оборачивается в исследование объективной природы предметной реальности, в дальнейшее раскрытие категории «конкретности» как предметной категории, как категории, выражающей всеобщую форму существования предметной действительности.

И здесь царствует принцип совпадения логики, теории познания и диалектики: вопрос, на первый взгляд, «чисто логический» оборачивается в вопрос о всеобщих формах, в которых совершается становление и развертывание объективной конкретности. И его решение реально сводится к исследованию тех всеобщих форм и законов, в которых протекает становление любой объективной конкретности, любой объективной системы взаимодействующих явлений, вещей, событий, людей и т.д.

Иными словами, материалистическое обоснование правильности и необходимости способа восхождения от абстрактного к конкретному может заключаться только в показе тех реально-всеобщих законов, которым одинаково подчиняется в своем становлении любая конкретная система взаимодействующих явлений – товарно-капиталистическая система общественных отношений или солнечная система, химическая или биологическая форма взаимодействия – безразлично.

Но здесь мы опять-таки сталкиваемся с известной уже диалектической трудностью диалектика сказывается и в постановке вопроса о самой диалектике. Выяснить и теоретически выразить всеобщие законы становления *любой* конкретности, по-видимому, совершенно невозможно на пути «индуктивного обобщения», на пути абстрактного отвлечения того «общего», того «одинакового», что имеют между собой товарно-капиталистическая система с солнечно-планетной, а биологическая форма взаимодействия в природе – с электромагнитной, химической и т.д.

Поставить вопрос так, значит поставить перед собой абсолютно неразрешимую по самой ее природе задачу. Ведь «всех» случаев конкретного взаимодействия в бесконечной природе не знает не только автор работы, а и человечеству в целом до этого еще весьма далеко. И тем не менее мы стоим перед задачей вскрыть именно *всеобщие* законы становления любой объективной системы конкретного взаимодействия. Иными словами, мы возвратились снова к одной из «вечных» проблем философии: возможно ли, а если возможно, то как, выработать на основе исследования ограниченного, по необходимости «конечного» круга фактов реально-всеобщее, «бесконечное» обобщение...

По счастью, философия никогда и не пыталась реально добыть такое понимание на «индуктивном» пути. Реальное развитие науки и философии давно практически своим ходом

разрешало и разрешает эту «антиномию», кажущуюся принципиально неразрешимой лишь тогда, когда она формулируется метафизически.

На самом деле человечество не только в философии, но и в любой области познания добывало всеобщие, «бесконечные» обобщения и выводы вовсе не путем *абстракции* того одинакового, что имеют между собой все возможные случаи, а путем *анализа* хотя бы одного типичного случая.

В этой связи достаточно вспомнить замечательные слова Энгельса в «Диалектике природы»:

«Замечательный пример того, насколько основательны претензии индукции – быть единственной или хотя бы основной формой научных открытий, дает термодинамика. Паровая машина является поразительнейшим доказательством того, что можно из теплоты получить механическое движение. 100 000 паровых машин доказывали это не более убедительно, чем одна машина, но они все более и более заставляли физиков заняться объяснением этого. Сади Карно первый серьезно взялся за это, но не путем индукции. Он изучил паровую машину, анализировал ее, нашел, что в ней основной процесс не выступает в *чистом* виде, а заслонен всякого рода побочными процессами, устранил эти ненужные для главного процесса побочные обстоятельства и создал идеальную паровую машину (или газовую машину), которую так же нельзя построить практически, как нельзя, например, провести практически геометрическую линию или поверхность, но которая оказывает, по-своему, такие же услуги, как эти математические абстракции: она представляет рассматриваемый процесс в чистом, независимом, неприкрытом виде...»³⁹

Не «индукция», направленная на отыскание абстракции, выражающей «общее» для всех частных случаев, а углубленный *анализ* одного частного случая, направленный на то, чтобы выявить искомый процесс в его «чистом» виде, – таким был и путь философии везде и всегда, где и когда она действительно приходила к объективным открытиям. Путем «индукции» и «абстракции» пытались идти разве что люди, подобные Конту и Спенсеру. Но зато и результаты их стараний оказались соответствующими.

Философия всегда решала свои специфические проблемы, существенно отличные от глупенького стремления отыскать то «абстрактно-общее», что крокодил имеет вместе с Юпитером, а солнечная система – с «богатством»... У философии всегда были свои серьезные проблемы, в ходе решения которых она и шла к раскрытию всеобщих закономерностей всего существующего, к раскрытию содержания категорий.

Маркс, как известно, подверг критическому анализу гегелевскую систему всеобщих категорий вовсе не путем сравнения этих категорий с тем «общим», что человечество имеет с атомным ядром, а они оба вместе – со строением большой вселенной.

Критическое преодоление гегелевской системы категорий свершилось путем ее критического сопоставления преимущественно с одним (хотя и крайне типичным) случаем диалектического развития – с диалектикой развития общества на одной из ступеней его развития.

Критическое преодоление исторически развитых философией, во всем объеме ее развития, всеобщих категорий с точки зрения углубленного анализа хотя бы одного типичного случая – это и есть тот реальный путь, на котором всегда свершалась эволюция в понимании содержания всеобщих категорий.

Анализ одного («единичного») случая с позиции исторически развитых всеобщих категорий только и ведет реально к углублению понимания самих этих всеобщих категорий. Этот путь и был всегда реальным путем развития философии.

К анализу единичного с точки зрения всеобщего и сводится всегда реально основная задача теоретического анализа «всеобщего». Надо только суметь выделить в «единичном» то, что составляет не «единичность» и «особенность» этого случая, а его «всеобщность». Именно в этом пункте как раз и требуется максимально сознательное отношение к абстракции и к путям ее получения. Ведь самая обычная ошибка теоретического исследования и заключается как раз в том,

³⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. XIV, с. 437-438.

что за «всеобщую» форму единичного факта принимают то, что на деле относится лишь к данному стечению преходящих обстоятельств, внутри которых дана созерцанию эта реально-всеобщая форма.

И поскольку речь заходит о том, чтобы более полно раскрыть содержание такой всеобщей категории, как «конкретность», то задачу не только можно, но и нужно решать на пути исследования хотя бы одного типичного случая живой диалектически развившейся системы внутренне взаимодействующих объективных явлений.

Типичнейшим случаем такой саморазвивающейся, относительно самостоятельной системы, «конкретности» является система товарно-капиталистических отношений между людьми. Ее мы и возьмем в качестве того непосредственного частного случая конкретности вообще, в котором могут и должны быть выявлены всеобщие контуры всякой конкретности. Материал из других областей мы будем привлекать к рассмотрению лишь постольку, поскольку он нам достаточно знаком и сам по себе характерен.

Выбор этого материала определяется не субъективным капризом или личными склонностями. Гораздо более всякое обстоятельство в пользу такого выбора заключается в том, прежде всего, что ни одна другая «конкретность» еще не достигнута мышлением с такой полнотой, с какой постигнута эта.

Ни одна другая система конкретного взаимодействия не предстоит еще перед нами во всей сложности и полноте ее внутренней диалектики, во всем богатстве ее диалектической структуры, как система товарно-капиталистических отношений, – именно поэтому на ее материале и целесообразнее всего рассматривать всеобщие характеристики всякой конкретности.

Такой способ рассмотрения вполне совпадает с тем, что и как делал в своей познавательной практике сам Маркс.

Когда Маркс поставил перед собой задачу раскрыть всеобщий закон капитализма как такового, как исторически определенной системы общественного производства, он вовсе не пошел по пути «индуктивного» сравнения всех без исключения случаев капиталистического развития, имевшихся на земном шаре в его время. Он поступил по иному, поступил как диалектик: он взял самый характерный и самый развитый случай, а именно английскую товарно-капиталистическую действительность и ее теоретическое отражение в английской политико-экономической литературе, и развернул *всеобщую* экономическую теорию на основе детального исследования этого *одного* «случая».

Он понимал при этом, что всеобщие законы развития капитализма одни и те же для любой страны, и что Англия, как страна дальше других ушедшая по пути капиталистического развития, показывает все явления в наиболее отчетливом виде. В ней все то, что в других странах имеется в виде слабого и очень трудно различимого «намёка», в виде не до конца выявившейся тенденции, перекрываемой и осложняемой побочными внешними обстоятельствами, представлено в наиболее развитой и классически четкой форме.

Поэтому-то к материалам, характеризующим капиталистическое развитие других стран, Маркс обращался лишь в определенных случаях (для анализа ренты он привлек, например, много материалов из экономического развития русской деревни). Но этот путь – путь выявления непосредственно-общего между различными случаями капиталистического развития вовсе не был столбовой дорогой, на которой он разворачивал *всеобщую* теорию капиталистического развития.

Столбовой дорогой его исследования все время оставалось исследование английской экономической действительности и конструктивная критика английской политической экономии.

Теми же соображениями следует, очевидно, руководствоваться и при постановке вопроса о категориях диалектики. Ведь именно товарно-капиталистическая действительность, теоретически раскрытая в «Капитале» и других примыкающих к нему работах (как самого Маркса, так и его лучших учеников и последователей и, прежде всего, Энгельса и Ленина), предстоит перед нами как

наиболее полно развернутая картина исторически возникшей и развившейся «конкретности», как типичнейший случай «конкретности» вообще.

При этом именно «Капитал» представляет собой до сих пор непревзойденный образец сознательного применения диалектического метода, диалектической Логике во всем объеме ее содержания. Как таковой он показывает многим наукам их завтрашний день, показывает в классически четкой форме все те стороны метода, которые в других науках развиты пока лишь в виде намеков и не до конца выявившихся тенденций.

Поэтому проблему «конкретности» и путей ее воспроизведения в мышлении, в понятии, мы и можем ставить, главным образом, на материале «Капитала» и примыкающих к нему работ, используя материалы из других областей лишь постольку, поскольку они, во-первых, достаточно созрели в смысле сознательной диалектики, а, во вторых, поскольку они достаточно знакомы автору. С последним тоже приходится считаться.

И второе, что следует отметить. Конструктивная критика предшествующих теорий для Маркса была вовсе не второстепенным, не побочным занятием, а формой разработки самой теории. «Капитал» недаром имеет своим подзаголовком «Критика политической экономии». Это связано с тем обстоятельством, что развитие теории всегда и везде совершается не путем непосредственного «обобщения» эмпирических фактов, а путем критического преодоления имеющихся теоретических представлений *на основе новых эмпирически данных фактов*, в свете этих фактов. Важно только, чтобы конструктивному критическому преодолению подвергался при этом доброкачественный теоретический («мыслительный») материал, действительно высшие образцы теоретического понимания той действительности, которая исследуется.

Когда речь шла о разработке экономической теории, тогда главными теоретическими оппонентами, в ходе спора с которыми Маркс разворачивал свое понимание действительности, были *классики* буржуазной политической экономии, а не «современные» Марксу представители «вульгарной экономии» и «профессорской формы разложения» теории. «Современниками» Маркса эти последние были лишь по времени, а не с точки зрения теоретического проникновения в предмет. В отношении теории они стояли бесконечно ниже классиков и никак не представляли собой достойной серьезного оспаривания теоретической противоположности. И, разворачивая свое теоретическое понимание действительности в форме серьезного спора с классиками, Маркс лишь высмеивает по ходу дела таких «теоретиков», как Сениор, Бастиа, Мак-Куллох, Рошер и т.п.

Сводить счеты с этими последними можно было только тогда, когда теоретическое понимание было по существу уже развернуто в его решающих моментах.

Когда же речь заходит о философских категориях, о категориях диалектики, то *классическая* буржуазная философия и по сей день остается единственно достойным и серьезным теоретическим оппонентом философии диалектического материализма.

В борьбе лишь тогда становишься сильнее, когда тебе противостоит действительно умный и сильный враг. В борьбе с мелким и пошлым врагом и сам рискуешь разменяться на мелочи.

И когда Маркс и Ленин подвергали специальному теоретическому анализу категории философской диалектики, то они всегда вели спор не с Ницше или Шопенгауэром, не с Махом или Богдановым, а с *классиками* буржуазной философии, и именно потому, что философия последних касалась действительно решающих пунктов и проблем, от решения которых зависели и зависят все остальные «мелочи», «подробности», а философская мысль загнивающей буржуазии спекулирует именно на мелочах и подробностях.

Разоблачая путаную софистическую аргументацию махистов, Ленин прежде всего сводит ее к тому классически ясному и принципиальному выражению, которого оспариваемая позиция достигла у Беркли и Фихте. И это не только полемический прием, а скорее самый верный способ *теоретически* обнажить сущность позиции. С другой стороны, когда перед Лениным вставала задача дальнейшей разработки теории материалистической диалектики, он оставляет в стороне махистов как *теоретических* современников Беркли и возвращается к критическому

анализу «Науки логики» Гегеля как подлинной вершины буржуазной мысли в области понимания всеобщих законов природы, общества и человеческого мышления.

Это необходимо помнить, когда речь заходит о развертывании положительного содержания категорий философской диалектики. Вести при этом споры с Чейзом или Расселом, с Бергсоном или Витгенштейном было бы весьма непродуктивным занятием. Последние стоят в том же самом отношении к Канту и Гегелю, в каком пошлый Бастиа или Рошер стояли к Смиту и Рикардо. Споры с ними дали бы лишь тот эффект, что увели бы нас от действительно решающих пунктов проблемы.

Чтобы не быть голословными, приведем один характернейший образчик «современного» философствования по поводу проблемы абстрактного и конкретного – статью западногерманского философа Р. Шоттлендера, отражающую как в зеркале уровень буржуазной мысли в области категорий диалектики⁴⁰.

Его рассмотрение и начинается и кончается убогим противоположением «абстрактного» – «конкретному» как категорий, относящихся к двум принципиально различным мирам.

«Абстрактное» для Шоттлендера есть лишь «способ действия субъекта познания», а «конкретное» – относится «лишь к объекту познания». «Конкретное» тут же отождествляется с чувственной полнотой образа созерцания, из которой субъект «вынимает», «отнимает», «извлекает» те или иные абстрактно-общие «признаки», руководясь при этом чисто субъективной целью, и строит из этих признаков «понятие». «Существенность» или «несущественность» извлекаемых общих признаков всецело определяется целью рассматривающего субъекта познания, его «практическим» отношением к вещи. Говорить о «существенном» с точки зрения самого объекта по Шоттлендеру нельзя, не возвращаясь на позиции схоластической «квинтэссенции», «реальной сущности».

«Абстрактное» и «конкретное» тем самым оказываются метафизически распределенными между двумя разными мирами, миром «субъекта познания» и миром «объекта познания». На этом основании Шоттлендер вообще считает целесообразным снять вопрос об отношении абстрактного к конкретному как *вопрос Логике*, исследующей мир субъекта.

Поскольку же речь идет о «логике», постольку он противопоставляет «абстрактному» не «конкретное», а тут же выдумываемое им «субстрагендум», то есть все то, что субъект, извлекающий абстракцию, сознательно или бессознательно оставляет в стороне, все неиспользованное им остальное богатство чувственно созерцаемого образа вещи. А затем, в духе современной семантической традиции считает целесообразным переименовать и самое «абстрактное» – «экстрагендум» (т.е. то, что извлечено и введено в состав «понятия»).

Глубокомысленный анализ приводит к столь же глубокомысленному выводу: поскольку «полный синтез» абстракций, соответствующий бесконечной полноте чувственного образа недостижим, постольку все философское оправдание любой «абстракции» («экстрагендума») может состоять лишь в указании на ту цель или ценность, ради которой субъект познания ее извлек. Чувственно-интуитивно ухватываемая полнота вещи, за вычетом «экстрагендума», вызывается «субстрагендумом». Последний держится субъектом познания «в [резерве]» на тот случай, что в свете других целей и устремлений субъекта именно там окажется «существенное»...

Вот и вся концепция. Изложение ее сопровождается поклонами в сторону экзистенциалистов как собратьев по уровню теоретизирования и пренебрежительно высокомерными замечаниями по адресу Гегеля, который, де, переоценил «конкретное» в ущерб «абстрактному» и выражал Логикой в дурной, в несоответствующей терминологии...

Этого образчика вполне достаточно, чтобы показать, насколько ниже начала XIX века опустилась «современная» буржуазная мысль в области философии и Логики. Проблему решают тем, что отрицают ее существование, подменяя ее другой, доморощенной и мелкой проблемкой,

⁴⁰ Schottländer R. Recht und Unrecht der Abstraktion / Zeitschrift für philosophischen Forschung. 1953. Bd. VII.

выражаемой искусственно изготовленной терминологией. При этом свысока смотрят на Гегеля, а про философию Маркса вообще не желают ни слышать, ни говорить...

Итак, можно подытожить сказанное: подлинное, конкретное материалистическое обоснование необходимости способа восхождения от абстрактного к конкретному как единственного способа логического развития, соответствующего диалектике, следует искать в «Капитале» Карла Маркса, в анализе его логической структуры.

Здесь реально и конкретно осуществлено то «совпадение логики, теории познания и диалектики», которое является отличительной чертой метода исследования Маркса, то совпадение «индукции и дедукции», «анализа и синтеза», которое характеризует способ восхождения от абстрактного к конкретному с его формальной стороны.

С «Капитала» и с истории его возникновения, по-видимому, и целесообразнее всего начать рассмотрение, делая, по мере возможности, общелогические выводы.

Зададим себе такой вопрос: возможно ли вообще, с принципиальной точки зрения теоретически понять (выразить в понятии) объективную сущность такого экономического явления как деньги, не разработав предварительно теоретического понятия стоимости?

Тот, кто читал «Капитал» хотя бы раз, знает, что это – невозможная затея, неразрешимая задача.

Можно ли выработать понятие (конкретную абстракцию) капитала на пути индуктивного выделения того «общего», что все различные виды капиталов имеют между собой? Будет ли абстракция, образованная на этом пути, удовлетворительной в научном отношении? Будет ли такая абстракция выражать внутреннее строение «капитала вообще» как специфической формы экономической реальности?

Стоит поставить вопрос так, чтобы можно было ответить на него только отрицательно.

Такая абстракция, конечно, выразит то одинаковое, что имеют между собой промышленный капитал с банковским, с торговым, с ростовщическим и т.д. Она, безусловно, избавит нас от повторов. Но этим и исчерпывается ее реальный смысл. Большого она не может выразить по самой ее природе.

Она не выразит конкретной сущности ни одного из этих видов капитала. Но столь же мало она выразит конкретное существо их взаимной связи, их взаимодействия. Как раз от этого в ней и произошло отвлечение. Но ведь именно конкретное взаимодействие конкретных явлений составляет с точки зрения диалектики предмет и цель мышления в понятиях.

Значение «общего» противоречиво, указывал Ленин, оно омертвляет живую реальность, но в то же время является единственно возможной ступенью к ее постижению.

Но в данном случае, как нетрудно заметить, «общее» только омертвляет, только удаляет мышление от конкретного и не является одновременно шагом к конкретному. Как раз от конкретного оно абстрагируется как от «несущественного»...

Конкретно-всеобщую природу капитала (любого капитала – и промышленного, и банковского, и торгового) такая абстракция ни в малейшей мере также не выражает.

«Капитал» нагляднейшим образом демонстрирует то обстоятельство, что конкретную экономическую природу торгового капитала – как конкретной стороны товарно-капиталистического целого – принципиально нельзя понять, выразить в теоретической абстракции, если предварительно не понять в его внутренней структуре промышленный капитал.

Рассмотрение промышленного капитала в его «имманентных определениях» совпадает с раскрытием сущности капитала «вообще». Столь же несомненно, что промышленный капитал не может быть понят раньше, чем понята «стоимость».

«Легко понять норму прибыли, если известны законы прибавочной стоимости. В обратном порядке невозможно понять ни того, ни другого»⁴¹.

⁴¹ Маркс К. Капитал, т. I, с. 222.

Почему это невозможно? К этому сводится вопрос о необходимости способа восхождения от абстрактного к конкретному в анализе конкретных явлений, в процессе воспроизведения конкретного в мышлении.

Подчеркнем, что речь идет о том, чтобы *понять* – выразить в *понятии*, ибо создать абстракцию прибыли вообще, разумеется, можно. В последнем случае достаточно свести эмпирически наблюдаемые явления прибыли к абстрактному выражению. Такая абстракция будет вполне достаточной для того, чтобы уверенно *отличить* явления прибыли от всех прочих явлений, «узнать» прибыль. Это с успехом проделывает на каждом шагу каждый предприниматель, прекрасно умеющий отличить «прибыль» от «зарботной платы», от «денег» и тому подобного.

Но предприниматель при *этом не понимает, что такое прибыль*. Он в этом вовсе и не нуждается. Он на практике поступает как инстинктивный сторонник позитивистской философии и эмпирической логики. Он просто придает «обобщенное выражение» явлениям, важным и существенным с его точки зрения, с точки зрения его субъективной цели, и это «обобщенное выражение явлений» прекрасно служит ему на практике в качестве «понятия», позволяющего ему уверенно отличать прибыль от неприбыли. И, как завзятый позитивист, он искренне считает «метафизической схоластикой», «оторванным от жизни мудрствованием» все разговоры о «внутренней природе» прибыли, о «сущности», о «субстанции» этого дорогого его сердцу явления...

Предпринимателю в условиях товарно-капиталистического производства вовсе и не требуется все это знать.

«Каждый может употреблять деньги как деньги, не зная, что такое деньги...»⁴²

Узкопрактический рассудок, как не раз подчеркивал Маркс, органически враждебен и чужд *пониманию*. (Ср. замечание по адресу Ф. Листа в гл. I «К критике политической экономии»).

Предпринимателю даже вредно уместоваться над вопросом о том, «что такое прибыль». Пока он будет пытаться это понять, другие, более пронырливые и практически ловкие дельцы урвут и его долю прибыли. Так что уж лучше иметь саму прибыль, чем понимание того, что она такое...

Но в науке, в мышлении, важно как раз понимание – понимание в смысле Маркса. Наука, мышление в понятиях, только и начинается впервые там, где сознание не просто выражает стихийно навязываемые ему представления о вещах, а стремится целенаправленно и критически проанализировать явления.

Понять явление – это значит выяснить его место и роль внутри той конкретной системы взаимодействующих явлений, внутри которой оно с необходимостью осуществляется, и выяснить как раз те особенности, благодаря которым это явление только и может играть такую роль в составе целого.

Понять явление – значит выяснить способ его возникновения, «правило», по которому это возникновение совершается с необходимостью, заложенной в конкретной совокупности условий, значит проанализировать сами условия возникновения явления.

Последнее и является общей формулой образования понятия, понимания.

Понять прибыль – значит выяснить всеобщий и необходимый характер ее возникновения и движения внутри системы товарно-капиталистического производства, выявить ее специфическую роль в совокупном движении всей системы в целом.

Именно поэтому конкретное понятие и возможно только через сложную систему абстракций, выражающих явление в совокупности условий его возникновения.

Политическая экономия как наука исторически и начинается только там, где неоднократно повторяющиеся явления («прибыль», «зарплата», «процент» и т.п.) не только и не просто фиксируются с помощью общепонятных наименований (этот процесс протекает до науки, вне науки, в сознании практических участников производства), а и постигаются путем анализа в их взаимосвязи.

⁴² Маркс К. Теории прибавочной стоимости, т. III, с. 127.

Совокупность абстрактно-общих представлений, зафиксированных терминами, совокупность чисто эмпирических обобщений, разумеется, предшествует пониманию, составляет его предпосылку. Но не более как предпосылку. Ошибочно принимать процесс образования предпосылок явления (в данном случае – «понимания») за процесс рождения самого явления, за первую «стадию» его развития. Крайнюю ошибочность такого подхода мы покажем в разделе об отношении «логического развития» к историческому процессу становления вещи.

Итак, *понять* (выразить в понятии) прибыль принципиально невозможно, если предварительно и независимо от нее не понята прибавочная стоимость и законы ее возникновения.

Почему это невозможно? Если мы в общетеоретической форме ответим на этот вопрос, то мы тем самым и покажем реальную необходимость способа восхождения от абстрактного к конкретному, его применимость в любой области знания.

Обратимся поэтому к истории политической экономии.

4. «Индукция» Адама Смита и «дедукция» Давида Рикардо. Точка зрения Локка и точка зрения Спинозы в политической экономии

Логические моменты и коллизии в развитии политической экономии остались бы непонятными, если бы мы не установили реальные связи между нею и современной ей философией. Категории, в которых английские экономисты сознательно мыслили эмпирические факты, так или иначе коренятся в философских системах, имевших в то время распространение.

Очень характерным фактом, глубоко повлиявшим на развитие экономической мысли в Англии, было то, что одним из первых теоретиков политической экономии оказался не кто иной, как классик эмпиризма в философии Джон Локк.

«Взгляды Локка имеют тем более важное значение, что он является классическим выразителем правовых представлений буржуазного общества в противоположность феодальному; кроме того, *его философия служила всей позднейшей английской политической экономии основой для всех ее представлений*»⁴³.

Локк оказался опосредующим звеном между философией английского эмпиризма (со всеми слабостями последнего) и возникавшей теорией «богатства». Через Локка политическая экономия и восприняла основные методологические принципы эмпиризма, в частности и в особенности – односторонне аналитический, односторонне индуктивный метод – точку зрения «сведения» сложных явлений к их простым составляющим.

Однако, как и в естествознании этой эпохи, реальная познавательная практика исследования экономических явлений даже у самого Локка существенно расходилась с той теорией познания, которую мог рекомендовать и рекомендовал последовательный эмпиризм. Тот способ, которым на самом деле, вопреки своим односторонним гносеологическим иллюзиям, теоретики-экономисты образовывали теоретические определения вещей, вовсе не покрывался и не объяснялся эмпирически индуктивной логикой.

Сознательно применяя «односторонне аналитический» метод, теоретики на деле, не отдавая себе в том ясного отчета, исходили из целого ряда теоретических предпосылок, которые по существу противоречили принципам чисто эмпирического подхода к вещам.

Логика чистого эмпиризма неспособна была справиться с задачей разработки теоретического взгляда на явления экономической действительности уже потому, что реальная экономическая действительность представляла собой сложнейшее переплетение буржуазно-капиталистических форм собственности с сословно-феодальными.

⁴³ Маркс К. Теории прибавочной стоимости, т. III, с. 348.

Прямое «индуктивное обобщение» эмпирических фактов дало бы в этих условиях (в лучшем случае) лишь правильное описание результатов взаимодействия двух не только различных, но и прямо противоположных и враждебных друг другу принципов собственности. Во внутреннюю «физиологию» буржуазной частной собственности эмпирически индуктивный метод Локка проникнуть не позволил бы.

Известно, что и сам Локк не просто обобщал то, что видел, а активно выделял в реальных эмпирических фактах лишь те их формы и моменты, которые, по его мнению, «соответствовали вечной, истинной природе человека».

Иными словами, сама задача абстрактно-аналитического выделения «простейших составляющих», задача аналитического «разложения» эмпирических фактов, предполагала и тут вполне определенный всеобщий критерий, согласно которому одни формы экономики выделяются (как «истинные», как «соответствующие природе человека»), а другие – абстрактно удаляются, устраняются как «неистинные»...

Буржуазно-индивидуалистическое представление о «природе человека» и служило для всех буржуазных теоретиков таким критерием. Локк же, как известно, был одним из основоположников и классиков этого взгляда на вещи.

Но ведь совершенно ясно, что это всеобщее и исходное основоположение буржуазной науки, с точки зрения которого измерялись эмпирические факты, столь же мало могло быть получено путем эмпирической индукции, как и понятие атома.

Буржуазно-капиталистическая собственность в эпоху Локка отнюдь не была всеобщей и господствующей формой собственности. Эмпирически-всеобщим фактом она отнюдь не была, и представление о «богатстве» как исходное представление буржуазной политической экономии само по себе не могло образоваться путем индуктивного обобщения «всех без исключения» частных случаев и видов собственности...

В его образовании реально принимали участие совсем иные, нежели чисто логические, соображения.

И здесь стихийный общественный «разум» оказывался сильнее, чем каноны рассудочной логики.

Иначе говоря, политическая экономия с самого своего рождения оказалась поставленной перед той же самой «логической» проблемой, перед которой стоял в своей области Ньютон.

А именно: для того, чтобы сделать хотя бы единственное «индуктивное обобщение», экономист должен был обладать каким-то (хотя бы и невысказанным) пониманием всеобщей «истинной» природы – «субстанции» – рассматриваемых явлений.

И подобно тому, как Ньютон клал в основу всех своих индукций представление о том, что только геометрически определяемые формы фактов суть единственно объективные их формы, экономисты молчаливо предполагали, что лишь те формы экономики, которые соответствуют принципам буржуазной частной собственности, суть единственно истинные формы.

Все же остальные формы экономических отношений молчаливо устранялись как плод субъективного заблуждения людей, как формы, не соответствующие подлинной, истинной, естественной и потому объективной природе человека...

В состав теории вводились лишь те определения фактов, которые прямо и непосредственно вытекали, «выводились» из «вечной и естественной» природы «человека» – на самом деле из специфической природы частного собственника, буржуа.

Все без исключения теоретики буржуазной политической экономии, таким образом, должны были исходить и реально исходили из вполне определенного всеобщего основоположения, из четкого представления о «субстанции», об общей объективной природе частных случаев и форм экономии.

И это представление о «субстанции», как и в естествознании, здесь не могло быть получено путем эмпирической индукции.

Но локковская гносеология молчала как раз в этом решающем пункте – в вопросе о путях познания «субстанции», о путях образования всеобщего исходного основоположения науки. И это основоположение, представление о «субстанции» богатства, экономистам (в том числе и самому Локку) приходилось вырабатывать чисто стихийно, без ясного представления о путях его получения.

Но так или иначе, английская политическая экономия практически все-таки разрешила эту трудность, открыв (уже в лице В. Петти) эту всеобщую субстанцию «богатства» *в труде, производящее товары*, в труде, который совершается с целью отчуждения его продукта на «свободном рынке».

Поскольку экономисты реально исходили из этого, более или менее ясно осознаваемого представления о всеобщей субстанции богатства, постольку их обобщения имели теоретический характер, постольку эти обобщения и отличались от чисто эмпирических обобщений любого купца, ростовщика или рыночной торговли.

Но это и означало, что теоретический подход к вещам совпадал вообще со стремлением понять различные частные формы «богатства» как модификация одной и той же всеобщей субстанции.

Тот же Локк, поскольку он в области экономических фактов действовал как теоретик, реально поступал *как рационалист*, «выводя» отдельные «модусы» богатства из их всеобщей субстанции.

Однако тот факт, что классическая политическая экономия в своих сознательных методологических убеждениях примыкала к философии Локка, сказался сразу же, и притом в очень показательной форме. Это привело к тому, что собственно теоретическое исследование фактов постоянно перепутывается с простым некритическим воспроизведением эмпирии, с простым словесным выражением явлений.

Ярче всего это видно на трудах Адама Смита. Первый из экономистов, четко выразивший понятие труда как всеобщей субстанции всех экономических явлений, он развернул теорию, в которой собственно теоретическое рассмотрение фактов все время переплетается с крайне нетеоретическим описанием эмпирии с точки зрения человека, насильно втянутого в водоворот процесса производства и накопления стоимости.

«С одной стороны, он исследует внутреннюю связь экономических категорий или скрытое строение буржуазной экономической системы. С другой стороны, он ставит рядом связь, как она дана видимым образом в явлениях конкуренции и как она, следовательно, представляется несведущему в науке наблюдателю, совершенно так же, как и человеку, практически участвующему и заинтересованному в процессе буржуазного производства.

Эти оба способа понимания, из которых один проникает во внутреннюю связь, так сказать, в физиологию буржуазной системы, а другой только описывает, каталогизирует и подводит под схематизирующие определения понятий то, что внешним образом обнаруживается в жизненном процессе, и притом так, как оно обнаруживается и проявляется, – эти оба способа исследования идут не только непринужденно рядом друг с другом, но и переплетаются и постоянно противоречат друг другу»⁴⁴.

Сам Смит, разумеется, не замечает не только противоречия между тем и другим способом отражения действительности в абстракциях, но и разницы между тем и другим абсолютно не видит. И здесь очень нетрудно узнать в нем человека, который представляет себе процесс познания в понятиях чисто по-локковски.

Ведь локковская логика и гносеология как раз и игнорирует всякое различие между теоретической абстракцией (понятием) и простой эмпирической абстракцией, простым выражением в речи, в терминологии чувственно констатируемых сходств и различий.

Адам Смит, как и его учитель в области философии Локк, не видит никакой разницы между стихийно сложившимся («ходячим») абстрактно-общим представлением, поскольку оно

⁴⁴ Маркс К. Теории прибавочной стоимости, т. II, ч. 1, с. 8.

зафиксировано в слове, в термине, и выражением предмета в понятии, в форме которого отражается как раз «скрытое строение» предмета.

И то и другое в его глазах абстрактно сливаются: и то и другое выражает «общее» в эмпирических фактах с помощью абстрактного термина... Номиналистическая позиция Локка была для него – как типичного представителя и классика этого периода в развитии политической экономии – самой естественной и подходящей.

Решающий шаг вперед, по сравнению с А. Смитом, сделал, как известно, Давид Рикардо.

Философски исторический смысл совершенного им поворота заключался прежде всего в том, что он впервые сознательно и последовательно различил задачу собственно теоретического рассмотрения эмпирии, задачу ее выражения в понятии, от простого списывания и каталогизирования явлений в том их виде, в каком они непосредственно даны созерцанию и представлению.

Рикардо прекрасно понимает, что наука (мышление в понятиях) имеет дело с теми же самыми эмпирическими фактами, что и простое созерцание и представление. Но в науке эти факты должны рассматриваться с более высокой точки зрения – с точки зрения их внутренней связи. У А Смита эта точка зрения не выдерживается строго и последовательно. Рикардо же требует неукоснительного ее проведения. Точка зрения понятия должна выдерживаться и в процессе самого «описания» фактов. Простое описание фактов, произведенное с нестрого продуманной теоретической точки зрения, вовсе не свободно от какой-либо вообще «точки зрения» Это просто их описание с *неверной* точки зрения, с чисто случайно принятой или навязанной обстоятельствами точки зрения.

Нетрудно заметить, что в данном отношении критика теории Смита Давидом Рикардо очень напоминает характер той критики, которой картезианцы подвергали школу Ньютона.

Его взгляд на природу научного исследования гораздо больше напоминает точку зрения Спинозы, нежели точку зрения эмпирика Локка: это последовательно выдерживаемая точка зрения «субстанции». Каждое отдельное экономическое образование, каждая отдельная форма «богатства» должна быть не просто описана, но понята в качестве модификации одной и той же всеобщей субстанции.

И в данном отношении Рикардо и Спиноза на сто процентов правы против Смита и Локка.

Маркс с классической ясностью и категоричностью расценил роль Рикардо в развитии теории политической экономии:

«...выступает Рикардо и кричит науке: стой! Основа, исходный пункт физиологии буржуазной системы – понимания ее внутренней органической связи и жизненного процесса есть определение стоимости рабочим временем. Отсюда исходит Рикардо и требует от науки, чтобы она оставила свою прежнюю рутину и дала себе отчет в том, насколько остальные, развитые, выясненные ею категории – отношения производства и обращения – соответствуют или противоречат этой основе, этому исходному пункту; насколько вообще наука, только отражающая, воспроизводящая формы проявления процесса, точно так же, как и сами эти явления, соответствуют основе, на которой покоится внутренняя связь, действительная физиология буржуазного общества или которая составляет исходный пункт; как вообще обстоит дело с этим противоречием между кажущимся и действительным движением системы. В этом-то и заключается историческое значение Рикардо для науки...»⁴⁵

Иными словами, точка зрения Рикардо заключается уже не в «сведении» сложных явлений к ряду их «простых» составляющих, а в выведении всех сложных явлений из одной-единственной простой субстанции.

Но это сразу же ставит Рикардо перед необходимостью сознательно отказаться от того метода образования теоретических абстракций, который рекомендовала науке локковская логика.

⁴⁵ Маркс К. Теории прибавочной стоимости, т. II, ч. 1, с. 8-9.

«Эмпирическая индукция» никак не соответствовала вставшей перед Рикардо задаче. Перед ним стояла задача *выведения* теоретических определений из одного строго продуманного принципа – из трудового понимания природы стоимости.

И если Адам Смит, поскольку он в действительности давал нечто большее, нежели простое выражение эмпирии и «общего» в этой эмпирии, нежели простое описание фактов, бессознательно и стихийно на каждом шагу вставал в противоречие со своими собственными философскими установками, усвоенными от Локка, и делал не совсем то, и даже совсем не то, что думал, то Рикардо вполне сознательно встает на путь теоретической «дедукции категорий».

Строго дедуктивный характер его мышления давно вошел в поговорку в политической экономии. Но лишь Марксу удалось правильно расценить смысл этой «дедукции», показать его как естественное логическое выражение решающего достоинства теоретического подхода Рикардо к вещам – его стремления понять все без исключения формы буржуазного «богатства» как более или менее сложные и отдаленные продукты труда, производящего товары, труда, производящего стоимость, а все категории политической экономии – как модификации стоимости.

От Смита его отличает отчетливо и серьезно осознанная необходимость рассматривать эмпирические факты последовательно и неуклонно с одной и той же, раз выясненной и строго зафиксированной в исходном понятии точки зрения на факты – с точки зрения трудовой теории стоимости.

У Адама Смита эта точка зрения тоже присутствует, и именно поэтому он теоретик. Но она не является у него единственной точкой зрения, и в этом пункте Рикардо решительно возражает Смигу. У Смита теоретическое рассмотрение фактов (то есть их анализ с точки зрения трудовой теории стоимости) то и дело уступает место чисто эмпирическому их описанию. Но «чисто эмпирическое» описание вовсе не свободно от какой-либо «точки зрения» вообще. Разница между теоретическим рассмотрением фактов и их простым эмпирическим описанием заключается вовсе не в том, что первое руководится определенной точкой зрения, а второе нет, не в том, что первое исходит из определенного представления о всеобщей природе явлений, а второе, якобы, есть чисто «непредвзятое» рассмотрение.

«Непредвзятое», «чисто эмпирическое» описание фактов на самом деле всегда заключается в том, что эти факты рассматриваются эклектически – то с одной, то с прямо противоположной точки зрения, но в каждом случае – с непродуманной, случайной.

Рикардо стихийно, исходя из логики рассмотрения, нащупал этот верный взгляд на природу теоретического рассмотрения фактов. Отсюда и вытекает его стремление к строго дедуктивному рассмотрению явлений и категорий.

В таком понимании «дедукции», как нетрудно понять, нет еще ничего ни метафизического, ни идеалистического, ни буржуазного, ни формально-логического.

В данном понимании «дедукция» равнозначна попросту отрицанию эклектики в отношении к фактам. Это значит, что раз установленное понимание всеобщей природы, «субстанции» всех особенных и единичных явлений должно оставаться одним и тем же на всем протяжении исследования и давать руководящую нить для понимания любого особенного и единичного явления.

Иными словами, «дедукция» в данном понимании (но только в данном!) является вообще простым синонимом действительно теоретического отношения к эмпирическим фактам.

Известно, что именно отказ от попыток развить всю систему экономических категорий из одного раз взятого принципа (из трудовой теории стоимости) явился первым формальным признаком «разложения» школы Рикардо в политической экономии. Представители так называемой «вульгарной экономии», а в еще большей степени – той «ученовинегретной и бессистемной компиляции», которую Маркс заклеил презрительным названием «профессорской формы разложения теории» восстают прежде всего как раз против «дедуктивной» манеры исследования учителя.

Для них неприемлемо как раз то, что составляет решающее преимущество Рикардо как теоретика, – его стремление понять каждую особенную категорию как превращенную форму стоимости, как сложную модификацию труда, создающего товар.

Принцип «вульгарной» и «профессорской» формы теоретизирования заключается в следующем: не удается внести понимание реальных явлений из одной, общей им всем основы (в данном случае из трудовой теории стоимости), не упираясь тотчас же в противоречие, – значит вообще не нужно пытаться это делать. Значит надо ввести еще один принцип объяснения, еще одну «точку зрения». Не помогает? Значит надо ввести второй, третий. Надо, де, учитывать и то, и это, и пятое и десятое. «Дело не в противоречиях, а в полноте...»

Не объясняется реальная рыночная стоимость («цена») капиталистически-произведенного товара количеством затраченного на его производство необходимого рабочего времени? Ну, что ж. Значит не следует упрямствоваться в односторонности. Почему не допустить, что стоимость проистекает не из одного-единственного всеобщего источника, как полагал Рикардо, а из многих различных источников? «Труд?» Да, и труд. Но не только труд. Нельзя недоучитывать и роли капитала, и роли естественного плодородия почвы; надо принять во внимание и капризы моды, и случайности спроса, и влияние времен года (валенки стоят дороже зимой, чем летом), и многое, многое другое... Вплоть до влияния на рыночную конъюнктуру периодических изменений количества пятен на солнце...

(Последнее представляет собой отнюдь не полемическую выдумку автора работы, а вполне реальное «открытие» современной буржуазной экономической науки).

Маркс ни одну другую манеру теоретизирования не высмеивал так презрительно, как манеру «вульгарной» и «профессорской» псевдотерапии. Эта «плюралистическая» манера объяснять сложное явление множеством факторов и принципов, никак внутренне между собой не связанных, представляет собой, по меткому выражению Маркса, «настоящую могилу для науки».

Теории, науки, мышления в понятиях здесь уже нет. Есть лишь перевод на доктринерский язык, на язык экономической терминологии ходячих поверхностных общих представлений и систематизация этих представлений.

С этим органически связано и то обстоятельство, что подобные «теоретики» (а они водились и водятся не только в буржуазной политической экономии) примыкают в философии к позитивизму, а единственной «логикой» считают традиционную «формальную» логику, и это как раз потому, что она самой своей постановкой вопроса о мышлении в понятиях намеренно стирает всякую границу между теоретическим мышлением и простым пересказыванием, списыванием эмпирических фактов, данных в созерцании и представлении.

Более же высокую логику, логику, совпадающую с диалектикой, такие «теоретики» считают обременительным спекулятивным мудрствованием, не имеющим ничего общего с «реальной жизнью», с «фактами», с «настоящей», «положительной наукой» и т.д.

А все дело заключается, как это показал Маркс, всего-навсего в том, что представители «разложения рикардианской школы» отказываются на деле от действительно теоретического подхода к эмпирическим фактам.

Отвергая «дедукцию» Давида Рикардо и ратуя за возврат к «индуктивному» изучению фактов, они просто-напросто ратуют за эклектику против теории. Для них неприемлемо его стремление понять все без исключения категории с последовательно выдержанной точки зрения трудовой теории стоимости, ибо, как они могли убедиться, эта точка зрения в тенденции своей неизбежно приводит к пониманию системы буржуазной экономики как системы неразрешимых антагонизмов и противоречий. Движущим мотивом этого отношения к Рикардо и к его «дедуктивному методу» является здесь просто апологетическое отношение к действительности.

Итак, мы показали, что Рикардо приходит к необходимости избрать «дедуктивный» способ рассмотрения эмпирических фактов вовсе не из своей приверженности к рационализму. Такой метод развития теоретических определений он принимает только потому, что он единственно

соответствует его стремлению понять систему буржуазной экономики не как совокупность более или менее случайных отношений людей и вещей, но как единую связную во всех своих проявлениях систему. Любую частную, особенную форму отношений производства и распределения «богатства» Рикардо хочет «вывести» из трудовой теории стоимости, из теории, выражающей всеобщую субстанцию, «реальную сущность» всех экономических явлений.

Это стремление Давида Рикардо составляет его абсолютное достоинство как теоретика. Отказ от этого стремления равнозначен вообще отказу от теоретического отношения к эмпирическим фактам. Уже здесь, таким образом, прорисовывается то обстоятельство, что способ мышления, исходящий из абстрактного, всеобщего теоретического выражения действительности, как из строго выверенного основоположения, способен обеспечить теоретическое отношение к эмпирическим фактам. В противном случае мысль неизбежно соскальзывает на рельсы эклектического эмпиризма.

«Эмпирический» момент в исследовании Рикардо отнюдь не отвергает. Напротив, он понимает, что подлинное понимание эмпирически данных фактов, подлинный (а не эклектический) эмпиризм может быть осуществлен только в том случае, если эмпирические факты рассматриваются не с произвольно выбранной «точки зрения», а с точки зрения, которая сама по себе теоретически обоснована как единственно верная и объективная.

При этом Рикардо понимает достаточно ясно, что сама исходная точка зрения (трудовая теория стоимости) не может быть принципиально обоснована «индуктивным» путем. Определения стоимости как исходной категории реально получаются им вовсе не путем абстрагирования того абстрактно-общего, что товар имеет с деньгами, с заработной платой, с рентой, с капиталом и т.д., а путем анализа (хотя и недостаточного) прямого безденежного обмена одного товара на другой товар, то есть одной -единственной, и притом вполне особенной, а именно простейшей формы стоимости.

В этом смысле он сознательно примыкает к своим предшественникам к Адаму Смиту и к В. Петти, последовательно развивая «рациональное зерно» их подхода к вещам.

Иными словами, он добывает исходное основоположение науки из фактов (в этом смысле «индуктивно»). Однако эта его «индукция» существенно отличается от той «индукции», которую ему могла порекомендовать локковская гносеология.

Согласно последней «всеобщее определение» вещей, выражение их всеобщей «субстанции», он должен был бы вырабатывать на пути отвлечения того «общего», что товар имеет с деньгами, с капиталом, с прибылью, с рентой и всеми прочими особенными формами и видами «стоимости». Он, однако, поступает совсем наоборот. Он рассматривает товар, и только товар, и выясняет путем его анализа, что стоимость товара есть выражение рабочего времени, затраченного на его производство. Это определение стоимости он совершенно справедливо и считает всеобщим теоретическим выражением всех остальных «особенных» видов стоимости, хотя он их еще и не рассматривал. Все остальные виды и формы стоимости он хочет понять как модификации этого всеобщего определения – «дедуктивно».

Иными словами, он стихийно, подчиняясь логике вещей, приходит к тому отправному пункту теории, который Марксом был впоследствии принят уже вполне сознательно.

Но тот факт, что Рикардо приходит к такой точке зрения на действительность и на способы ее воспроизведения в понятии чисто стихийно, не отдавая себе ясного отчета в той диалектике «всеобщего, особенного и отдельного», с которой он на самом деле столкнулся, не остается без последствий.

Те сознательно-философские представления, которыми он располагал, об отношении «дедукции» к «индукции», «всеобщего» – к «особенному», «сущности» – к «явлению» и т.д. и т.п., конечно, не остаются в стороне от реального процесса познания, который им осуществляется. Они влияют на ход его исследования весьма и весьма существенно, и в определенных пунктах прямо определяют неудачу его поисков.

То, что он делает реально – это вовсе не «дедукция» в том ее смысле, в каком ее только и понимала метафизическая логика его эпохи, это вовсе не «спекулятивное выведение» понятия из понятия. В его руках это прежде всего способ, метод теоретического выражения эмпирических фактов, эмпирических явлений в их внутреннем единстве. Как таковой этот способ включает в себя «эмпирическую индукцию». Но то обстоятельство, что это совпадение «дедукции» и «индукции» осуществляется в его методе чисто стихийно, не остается для него безнаказанным. В тех случаях, когда ему приходится отдавать себе отчет в том методе, которым он исследует факты, он вынужден прибегать к современному ему пониманию «дедукции», «индукции», вопроса об отношении «всеобщего» к «особенному», закона – к формам его проявления и т.д. и т.п. И это метафизическое понимание категорий логики и путей воспроизведения реальности в мышлении сразу же дезориентирует его как теоретика.

Проанализируем ход его мысли, чтобы это показать. Его метод заключается в следующем. Он исходит из определения стоимости количеством овеществленного в товаре рабочего времени как из всеобщего основоположения системы категорий, которую он старается развить, а затем прямо и непосредственно пытается приложить это всеобщее основоположение к каждой из особенных категорий с целью проверить, согласуются они с этим всеобщим основоположением или нет.

Иными словами, он поступает в точности так же, как поступают в формально-рассудочной логике, в силлогистической фигуре по модусу «Barbara», согласно которой любое «особенное» («видовое») определение должно непосредственно подводиться под «всеобщее».

Он везде стремится показать непосредственное совпадение экономических категорий с законом стоимости.

Он совершенно в духе современной ему метафизической логики и философии предполагает, что всеобщее определение, положенное им в основание «дедукции», есть непосредственно «родовое понятие», то есть абстрактно-общее понятие, заключающее в себе «признаки», непосредственно общие для всех обнимаемых им явлений и ничего более.

Отношение понятия стоимости к понятию денег, к понятию прибыли, ренты, заработной платы и т.д. ему кажется «родовидовым» отношением между понятиями. Согласно же этому представлению, основывающемуся на чисто метафизическом понимании отношения «всеобщего» к «особенному» и «единичному», в определении понятия стоимости должны входить только такие «признаки», которые одинаково общи и деньгам, и прибыли, и ренте, и каждой из остальных категорий.

В духе того же представления он понимает, что любая «особенная» категория не исчерпывается признаками, выраженными в определениях «всеобщего понятия», что каждая «особенная» категория обладает, кроме этих «общих» определений, еще и дополнительными, «видовыми признаками», которые выражают как раз специфику («особенность») каждой частной категории, – «*differentia specifica*»...

Следовательно, подвести любую категорию под всеобщий принцип, под определения всеобщего понятия (в данном случае стоимости) – это еще лишь полдела. Эта операция позволяет рассмотреть в особенной категории лишь те определения, которые уже выражены в виде определений всеобщего понятия. Но далее следует выяснить, какие определения имеются в ней еще и сверх того, то есть как раз те определения, которые выражают не «общее», не «тождественное», а как раз наоборот – «различное»...

В применении к категориям политической экономии это логическое представление выглядит так:

Деньги (например), как и все другие категории, есть особая форма стоимости. Следовательно, они (то есть реальные деньги) подчинены в своем движении прежде всего закону стоимости. Следовательно, к деньгам непосредственно приложима трудовая теория стоимости – иначе говоря в теоретические определения денег должны, прежде всего, войти определения, заключенные в понятии стоимость. Таким образом, оказывается «выведенным» первое определение денег.

Все люди смертны. Кай – человек. Следовательно, первым необходимым определением Кая оказывается то, что он смертен. Стоимость определяется количеством рабочего времени. Деньги – стоимость. Следовательно, стоимость денег определяется количеством рабочего времени, необходимого для их производства. Абсолютно справедливый силлогизм.

Но ведь совершенно ясно, что конкретная природа денег этим не исчерпывается. Далее, естественно, встает задача понять, что такое деньги именно как деньги, что такое деньги сверх того, что они – такая же стоимость, как и все прочее, почему они деньги, а не просто стоимость.

В этом пункте исследования природы денег, в этом пункте процесса образования необходимых теоретических определений денег как особого экономического явления всякая «дедукция», само собой разумеется, прекращается.

«Дедукция» позволила увидеть в деньгах только те теоретические определения их природы, которые уже до этого заключались в понятии «стоимость». Иными словами, она позволила выделить в деньгах бесспорно необходимо принадлежащее их сущности определение.

Но ведь этим в конце концов добыто лишь то, что уже известно, лишь то, что уже заранее выражено в определениях стоимости, в «большой посылке дедукции», в исходном основоположении.

А как быть дальше? Как вычитать в реальных эмпирических явлениях денежного обращения такие теоретические определения, которые выражали бы свойства денег столь же необходимые, как и те, которые «выведены» из понятия стоимости? Как прочесть в реальных деньгах такие характеристики, которые принадлежат им с той же необходимостью, как и всеобщие стоимостные определения, но одновременно составляют отличие денег от всех прочих форм существования стоимости?

В этом пункте «дедукция» становится невозможной. Приходится прибегать к «индукции», имеющей своей целью выделение таких определений, которые одинаково общи всем без исключения случаям движения денег, – «специфически общие признаки» денег...

Рикардо так и вынужден поступать. Он черпает дальнейшие теоретические определения денежной формы путем непосредственной «эмпирической индукции» – путем выделения того абстрактно-общего, что имеют между собой все без исключения явления денежного обращения. Он непосредственно «обобщает» явления денежного рынка, внутри которого одновременно обращаются совершенно различные формы денег: и металлические монеты, и золотые слитки, и бумажные деньги и т.д. Он ищет то «общее», что металлические деньги имеют с бумажными кредитными билетами, с золотыми и серебряными слитками, с банковскими обязательствами, с векселями и т.п. И в этом заключается роковая слабость его теории денег.

Он на этом пути абстрактно смешивает теоретические определения денег как денег с теми свойствами денег, которыми они на деле обязаны капиталу, совершающему в них свое специфическое движение, не имеющее ничего общего с явлениями денежного обращения как такового. В итоге за законы движения денег он прямо принимает законы движения банковского капитала, и обратно – сводит законы банковского капитала к законам простого металлического обращения. А деньги как таковые – как особое экономическое явление – теоретически так и остаются непонятными, вернее – понятными неверно.

Но Рикардо сам чувствует неудовлетворительность такого метода. Он понимает, что чисто эмпирическая «индукция», к которой он вынужден в данном пункте прибегать, по самой ее природе не дает и не может давать необходимого вывода о природе денег. И это понимание у него проистекает вовсе не из чисто «логических» соображений. Дело в том, что он постоянно полемизирует с руководителями банков, с финансистами, которые, по его мнению, поступают с деньгами не сообразно с их стоимостной природой, а вопреки ей. В этом он видит причину всех неприятных коллизий и нарушений в сфере денежного обращения. И именно это побуждает его выяснять «истинную» сущность и природу денег, а вовсе не философски-логический интерес.

Но ведь эмпирически данная картина денежного обращения непосредственно являет взору не «истинную природу» денег, а как раз обратное – «несоответствующее» природе денег обращение с ними, результаты «неправильных» действий банков с деньгами.

Так что чисто эмпирическая «индукция», как прекрасно понимает сам Рикардо, в лучшем случае даст обобщенное выражение «неистинного», несоответствующего природе денег движения и никогда не даст обобщенного выражения такого движения денег, которое соответствует закону их существования

Иными словами, он хочет найти теоретическое выражение тому движению денег, золота, монет, бумаг и т.д., которое непосредственно отвечает требованиям всеобщего закона стоимости, и не зависит (как то происходит в эмпирической реальности) от произвола, своекорыстия и капризов руководителей банков. «Истинную» природу денег он ищет с той целью, чтобы практик-финансист мог им руководствоваться и поступал бы не так, как он поступает до сих пор, а иначе не вопреки, а в соответствии с требованиями, вытекающими из «природы денег».

Эту задачу он и старается решить с помощью «дедуктивного» выведения теоретических определений денег из закона стоимости, которое одно и может показать необходимые, в самой природе денег заключенные характеристики.

Но «дедучивать» специфические отличительные черты денег как таковых, не содержащиеся в теоретических определениях всеобщего закона стоимости, а составляющие особенность денег *как особого вида стоимости*, ему уже не удастся.

Специфические черты денег никакими ухищрениями уже не «выведешь» из определений стоимости. Их волей-неволей приходится получать уже не «выведением» из всеобщего принципа теории, а чисто эмпирической «индукцией», отвлечением абстрактно-общего от всех без исключения форм денежного обращения, включая и металлические и бумажные деньги, и государственные и банковские билеты, и все прочее.

Понимание денег именно поэтому так и осталось одним из самых слабых разделов теории рикардианской школы.

«Дедукция» его поэтому в действительности остается прежней, чисто формальной «дедукцией», которая позволяет вычленишь в явлении лишь то, что уже заключалось в определениях всеобщего понятия, а «индукция» по-прежнему – чисто эмпирической, чисто формальной, а не *теоретической*, то есть не позволяет отвлечь от явления лишь те его черты, которые принадлежат ему необходимо, лишь те черты, которые связаны с природой явления атрибутивно, а не появились в нем в силу влияния внешних, не связанных с его природой обстоятельств...

Но если деньги ему просто не удастся в силу этого понять, то еще хуже формальный характер дедукции сказывается при попытке подвести под закон стоимости такое явление, как прибыль, прибавочную стоимость...

Подводя прибыль под всеобщую категорию стоимости, Рикардо упирается в тот парадоксальный факт, что прибыль, с одной стороны, удастся подвести под категорию стоимости (удается, следовательно, «вывести» теоретические определения прибыли как особого вида стоимости, подчиненного всеобщему закону стоимости), но с другой стороны, он убеждается, что сверх выявленных таким образом теоретических определений в «прибыли» остается еще нечто, составляющее «дифференцию специфику» прибыли, и это нечто при попытке выразить его через ту же категорию стоимости вдруг оказывается взаимоисключающе противоречащим всеобщему закону.

Получается нечто аналогичное тому, как если бы мы, подводя под положение «все люди смертны» некоторого Кая, убедились, что он, с одной стороны, подводится под него, но, с другой стороны, его индивидуальная особенность заключается как раз в том и только в том, что этот Кай... бессмертен.

Именно в такое нелепое положение попал Рикардо, когда он попытался вывести теоретические определения прибыли, исходя из закона стоимости, когда он попытался непосредственно подвести прибыль под закон стоимости.

Сам Рикардо, правда, этого «противоречия» не заметил, хотя сам же его и выявил. Но это сразу же заметили враги трудовой теории стоимости, в частности, небезызвестный Мальтус.

Известно, сколько стараний затратили сторонники и последователи Давида Рикардо, чтобы доказать недоказуемое – чтобы доказать, что этого «противоречия» на самом деле в системе Рикардо нет, а если и есть, то получается только вследствие нечеткости выражений учителя, вследствие неотработанности его терминологии и т.д., а поэтому может и должно быть устранено чисто формальными средствами, – путем изменения названий, уточнения определений, выражений и т.д. и т.п.

Но как раз эти понятия и положили начало процессу разложения школы Рикардо, процессу фактического отказа от принципов трудовой теории стоимости при формальном согласии с ними. Ведь именно потому, что «логическое» противоречие между всеобщим законом стоимости и законом средней нормы прибыли это вполне *реальное противоречие*, выявленное теорией Рикардо, все попытки представить его как несуществующее, как продукт нечеткости выражений и неточности определений и не могли привести ни к чему иному, кроме фактического отказа от самого существа теории, от основного ее рационального зерна.

Первым и основным признаком «разложения» теории Рикардо и является фактический отказ от стремления развить всю систему экономических категорий из одного-единственного всеобщего принципа, из определения стоимости количеством рабочего времени, из представления о труде, создающем товары, как о реальной «субстанции» и источнике всех остальных форм «богатства».

Одновременно развитие теории после Рикардо прямо и непосредственно приводило к необходимости уяснить диалектику в отношении «всеобщего» закона к развитым формам его осуществления, к «особенному». Теория Рикардо в ее развитии прямо привела к проблеме противоречия в самой сущности определений предмета теоретического исследования. Ни сам Рикардо, ни один из его правоверных последователей, как известно, так и не смог справиться с трудностями, в которых обнаруживалась перед мышлением реальная диалектика действительности. Мышление оставалось по существу метафизическим, и, естественно, не могло выразить диалектику в понятии, не отказываясь от своих фундаментальных логических представлений, в том числе и от метафизического понимания проблемы отношения абстрактного к конкретному, всеобщего – к особенному и единичному.

Неумение и нежелание сознательно выразить в понятии противоречие, диалектику вещей обнаруживалось для мышления в виде «нелепых», «логических» противоречий внутри теории. Метафизика же вообще знает только один способ разрешения «логических» противоречий: их устранение из мышления, истолкование противоречий как продукта нечеткости выражений, определений и т.п. – как чисто субъективного «зла»...

Несмотря на стихийно правильные способы подхода к фактам и к процессу их теоретического выражения, Рикардо сознательно остается всецело на позициях метафизического метода мышления.

«Дедукция» у него по-прежнему остается лишь таким способом развития понятий, который позволяет в особенном явлении усмотреть только то, что уже заключалось в «большой посылке», в исходном всеобщем понятии и его определениях, а индукция тем самым сохраняет односторонне-эмпирический характер. Она не дает ему возможности абстрактно выделить именно те черты явлений, которые им принадлежат с необходимостью, а не привнесены в них влиянием внешних обстоятельств, которые могут быть и совсем иными. Такая односторонне эмпирическая индукция не дает ему возможности образовать теоретическую абстракцию, выражающую явление в его «чистом виде», в его имманентном содержании.

«Дедукция» и «индукция», «анализ» и «синтез», всеобщее понятие и понятие, выражающее особенность явления, – все эти вещи в руках Рикардо остаются по-прежнему метафизическими противоположностями, которые ему никак не удастся связать друг с другом.

Задача дедукции постоянно встает у него в полнейшее противоречие с задачей индуктивного обобщения фактов, аналитические абстракции он никак не может свести в систему, то есть «синтезировать», не упираясь тотчас же в «логическое противоречие», – всеобщее понятие (стоимость) оказывается в его системе в отношении взаимоисключающего противоречия с особым понятием (прибыль) и т.д. и т.п. Все эти внутренние трещины и приводят в итоге под ударами врагов к полному распаду, к разложению трудовой теории стоимости, к бессистемной компиляции, которая может кичиться лишь своей эмпирической полнотой при полнейшем отсутствии теоретического понимания действительной конкретности.

Современная Давиду Рикардо философия и логика не давали и не могли дать ему никаких правильных указаний насчет выхода из всех этих трудностей.

Здесь требовалась сознательная диалектика, сочетающаяся с революционно критическим отношением к действительности, – способ мышления, не боящийся противоречия в определениях вещей и чуждый апологетическому отношению к существующему. Короче говоря, все проблемы скрещивались в одной – в необходимости понять систему товарно-капиталистического производства как конкретно-историческую систему, как систему возникшую, развившуюся и продолжающую развиваться навстречу своей гибели.

5. «Дедукция» и проблема историзма

Понимая предмет исследования, товарно-капиталистическую экономику, как единое связанное во всех своих проявлениях целое, как систему взаимообуславливающих отношений производства и распределения, Рикардо не понимал эту систему как исторически возникшую, как исторически развившуюся и продолжающую развиваться органическую совокупность отношений людей и вещей в процессе производства.

Этим, в конце концов, и объясняются все «логические» коллизии внутри системы Рикардо и его школы.

Все достоинства способа исследования Рикардо органически связаны с точкой зрения «субстанции», то есть с пониманием предмета как единого связанного во всех своих проявлениях целого. И, наоборот, все недостатки и пороки его способа развертывания теории уходят своими корнями в полное непонимание этого «целого» как исторически ставшего целого.

Товарно-капиталистическая форма производства представляется ему «естественной», вечной формой всякого производства вообще. С этим и связан неисторический (и даже более того, антиисторический) характер его абстракций, а потому полнейшее отсутствие историзма в методе их получения.

Но «дедукция категорий», если она сочетается с неисторическим пониманием предмета, который с ее помощью воспроизводится в понятии, с неизбежностью приобретает чисто формальный характер.

Нетрудно заметить, что «дедукция» по самой ее форме соответствует представлению *оразвитии*, о движении от простого, нерасчлененного, общего, к сложному, к расчлененному, к частному и особенному.

Но если предметная реальность, которая воспроизводится в понятиях «дедуктивным способом», сама по себе понимается как реальность неразвивающаяся, как вечная и естественная система взаимодействующих явлений, то, естественно, «дедукция» начинает представляться уже с неизбежностью лишь искусственным приемом развития мысли.

В этом случае логика с необходимостью возвращается к той точке зрения на природу «дедукции», которую в классически ясной форме выразил Декарт.

Декарт, приступая к построению своей системы мира, к «выведению» всех сложных форм взаимодействия в природе из движения простейших, исключительно геометрически определяемых «частиц материи», оговаривает свое право на такой способ построения теории следующим образом:

«Природу их [т.е. «вещей» – Э.И.] гораздо легче познать, видя их постепенное возникновение, чем рассматривая их как совершенно готовые»⁴⁶.

Но тут же – не желая входить в открытый конфликт с богословским учением о «сотворении мира» – Декарт делает характерную оговорку:

«Однако из всего этого я не хотел заключать, что этот мир создан в таком виде, как я предположил, ибо гораздо более правдоподобно, что с самого его начала бог создал его таким, каким он должен быть»⁴⁷.

Для Декарта очевидно, что форма дедукции, которую он сознательно применяет, глубоко родственна представлению о развитии, о возникновении, о происхождении вещей в их необходимости. Поэтому перед ним и встает щекотливый вопрос о том, как примирить «дедукцию» с представлением о предмете, который с ее помощью изображается, как о вечно одном и том же.

В аналогичном положении оказывается и Рикардо. Он прекрасно понимает, что только «дедуктивное» движение мысли может выразить явления в их внутренней связи, что познать эту связь можно только в рассмотрении «постепенного возникновения» различных форм богатства из одной общей им всем «субстанции», из труда, производящего товары.

Но как этот способ рассмотрения увязать с представлением о том, что буржуазная система есть «естественная и вечная», которая реально ни возникнуть, ни развиваться не может? Рикардо эти два представления, по сути своей абсолютно несовместимые, все же «примиряет». И это отражается как раз на методе его мышления, на способе образования абстракций.

Если теория начинает с категории стоимости, чтобы от нее перейти к рассмотрению других категорий, то это можно оправдать тем, что категория стоимости есть «наиболее общее понятие», предполагающее и прибыль, и процент и ренту, и капитал и все остальное, – родовой «абстракт», отвлеченный от этих реальных особенных и единичных явлений.

Движение мысли от абстрактно-общей категории к выражению особенностей реальных явлений поэтому и предстает как движение, протекающее исключительно в мысли, но никак не в реальности. В реальности все категории (а именно прибыль, капитал, рента, заработная плата, деньги и т.д. и т.п.) существуют одновременно рядом друг с другом, а категория стоимости выражает «общее» между ними. Как таковая «стоимость» реально существует лишь в абстрагирующей голове как отражение того «общего», что товар имеет с деньгами, с прибылью, с рентой, с заработной платой, капиталом и т.д. Это «родовое понятие», обнимающее все особенные категории, и есть «стоимость».

Рикардо здесь рассуждает в духе современной ему номиналистической логики, восстававшей против тезиса средневекового реализма, против представления креационистского толка, согласно которому «общее», скажем «животное вообще», существует до лошади, лисицы, коровы, зайца, – до особенных видов животных, а затем превращается, «расщепляется» на лошадь, корову, лисицу, зайца и т.д.

Рикардо точно также рассуждает и о «стоимости». Стоимость вообще, как таковая, может, по его мнению, существовать лишь «post rem» – лишь в качестве умственного отвлечения от особенных видов «стоимости» (от прибыли, ренты, заработной платы и т.д.), и ни в коем случае не «ante rem» – не в виде самостоятельной реальности, предшествующей по времени появления своим «особенным» видам – капиталу, прибыли, ренте, заработной плате и т.д.

⁴⁶ Декарт Р. Избранные произведения. Москва, 1950, с. 292.

⁴⁷ Декарт Р. Избранные произведения. Москва, 1950, с. 292.

Все же эти особенные виды «стоимости» существуют вечно, рядом друг с другом и ни в коем случае не «происходят» из стоимости, так же как лошадь реально не происходит из «животного вообще».

Но вся беда в том, что номиналистическая концепция общего понятия, справедливо нападая на главный тезис средневекового «реализма», заодно с ним вообще устраняет из реального мира единичных вещей и идею реального развития.

И поскольку Рикардо стоит на точке зрения буржуазии в понимании существа буржуазной экономики, односторонняя и крайне метафизическая концепция номинализма в логике ему и кажется самой естественной и подходящей.

От века и навек существуют лишь единичные явления, принадлежащие «особенным» «видам» стоимости: товар, деньги, капитал, прибыль, рента и др.

«Стоимость» же есть абстракт, отвлеченный от этих единичных и особенных экономических явлений, «*universalia post rem*» и никак не «*universalia ante rem*».

Именно поэтому стоимость как таковую, стоимость саму по себе, в строжайшем отвлечении от прибыли, заработной платы, ренты и конкуренции он и не исследует.

Сформулировав понятие стоимости, он поэтому именно сразу и непосредственно и переходит, более на нем не задерживаясь, к рассмотрению развитых «особенных» категорий, начинает непосредственно прикладывать понятие стоимости к явлениям прибыли, заработной платы, ренты, денег и прочего.

И это – самый естественный логический ход, если реальность, с его помощью воспроизводимая, понимается как вечно и навек одна и та же система взаимодействия «особенных» видов стоимости.

Ясно, что если содержание всеобщего понятия, лежавшего в основе всей системы теории, понимать как сумму признаков, абстрактно-общих всем особенным и единичным явлениям, то приходится поступать именно так, как поступал Рикардо.

Если «всеобщее» понимается как абстрактное общее всем без исключения единичным и особенным явлениям свойство, то в случае со «стоимостью» для того, чтобы получить ее теоретические определения приходится рассматривать именно прибыль, именно ренту и отвлекать «общее» именно от них. (Как в случае с понятием «животное» следует отвлекать «общее» от лошади, лисицы, зайца и т.д.)

Рикардо так и поступает. И именно за это его особенно резко критикует Карл Маркс, ибо именно в этом выражается *антиисторический* подход Рикардо к «стоимости» и к ее «видам».

Как раз в том, что Рикардо специально не исследует теоретические определения *стоимости как таковой*, в ее строжайшей независимости от воздействий процесса производства прибавочной стоимости, от конкуренции, от прибыли, заработной платы и всех остальных явлений, как раз в этом Маркс видит основной, фундаментальный порок способа исследования Рикардо. В первой главе труда Рикардо речь идет не только об обмене товара на товар (то есть о простой форме стоимости, о стоимости как таковой), но также и о прибыли, и о заработной плате, и о капитале, и о средней норме прибыли и о тому подобных вещах.

«А между тем, – замечает Маркс, – ни о чем не должна была бы идти речь, если рассматривается *стоимость как таковая*». «Очевидно, ему следовало бы по ставить в упрек не слишком большую абстрактность, как это обыкновенно делают, а обратное – недостаток силы абстракции, неспособность забыть при рассмотрении стоимостей товаров *прибыли*»⁴⁸.

Но это требование – требование объективной полноты абстракции – невозможно выполнить, не отказываясь, во-первых, от формально-метафизического понимания «всеобщего понятия» (как простого абстракта от особенных и единичных явлений, к которым оно относится), а, во-вторых, не переходя на точку зрения *историзма* в понимании отношения «всеобщего» к «особенному», – в данном случае стоимости к прибыли.

⁴⁸ Маркс К. Теории прибавочной стоимости, т. II, ч. 1, с. 30.

Ведь если продолжать стоять на точке зрения формально-метафизического толкования всеобщего понятия, то как же можно при его выработке «забыть» о существовании тех особенных явлений, по отношению к которым оно является «всеобщим» понятием? Как это вообще возможно, если «стоимость» и понимается как категория, выражающая собой только то «общее», что имеют между собой прибыль, рента, заработная плата, капитал и все остальное?

Для Рикардо такой рецепт явно неприемлем, он неизбежно показался бы ему уступкой средневековому «реализму», согласно которому «общее» существует до своих собственных порождений, и вне их...

А если стоимость – только «общее» и прибыли, и ренты, и капиталу «родовое понятие», то и «определения» его можно получать лишь на пути отвлечения «общего» именно от прибыли, от ренты, от капитала, лишь «индуктивной» обработкой этих особенных видов стоимости, путем абстракции от их «особенностей»...

Естественно, что такое понимание связано у Рикардо с неисторическим представлением о системе рассматриваемых им отношений. Ибо исторический подход к этой системе обязывал бы к совершенно иному исследованию «стоимости».

Сравним рассуждения Рикардо с тем, что делает в «Капитале» Карл Маркс.

Маркс требует от науки, чтобы та понимала экономическую систему как систему, возникшую и развившуюся, требует, чтобы логическое развитие категорий воспроизводило реальную историю возникновения и развертывания системы.

Но раз так, то и стоимость, как исходный пункт теоретического понимания, наука обязана понять как объективную экономическую реальность, существующую и возникающую раньше, нежели могут вообще возникнуть и существовать такие явления, как прибыль, капитал, заработная плата, рента и все остальное.

Поэтому-то и теоретические определения «стоимости» следует получать вовсе не на пути отвлечения того «общего», что имеют между собой товар, деньги, капитал, прибыль, зарплата и рента, а на совсем ином пути.

Все эти вещи предполагаются *несуществующими*. Они вовсе не существовали от века, а где-то, в каком-то пункте возникли, и это возникновение в его необходимости наука и должна вскрыть.

Но «стоимость» есть реальное, объективное условие, без наличия которого невозможен ни капитал, ни деньги, ни все остальное. Поэтому теоретические определения стоимости как таковой и могут быть получены только в рассмотрении некоторой объективной экономической реальности, могущей существовать до, вне и независимо от всех тех явлений, которые позже развились на ее основе.

Эта простейшая объективная экономическая реальность существовала задолго до того, как возник капитализм и все выражающие его структуру категории. Эта реальность – *непосредственный обмен товара на другой товар*.

Мы видели, что сами классики политической экономии именно в рассмотрении этой реальности и выработали всеобщее понятие стоимости, хотя и не представляли себе при этом действительного философского, теоретического смысла своих действий.

Надо полагать, что Рикардо был бы немало озадачен, если бы ему указали на тот факт, что и его предшественники, и он сам выработали *всеобщую* категорию своей науки рассмотрением не абстрактно-общего правила, которому подчиняются все без исключения вещи, обладающие «стоимостью», а как раз наоборот – рассмотрением *редчайшего исключения из правила* – непосредственного безденежного обмена одного товара на другой.

И поскольку они делали это, они добыли действительно объективное теоретическое понимание «стоимости». Поскольку же они недостаточно строго оставались в пределах рассмотрения этого вполне особого и в развитом капитализме крайне редкого способа экономического взаимодействия, они и не могли понять «стоимость» до конца.

В этом-то и заключается *диалектичность* понимания всеобщего у Маркса, диалектика в понимании способа выработки всеобщей категории системы науки.

И нетрудно убедиться в том, что такое понимание возможно только на основе исторического по самому своему существу подхода к исследованию предметной реальности. Именно исторический подход к делу требует понимать «всеобщее» не как абстракт, присущий каждому особенному и отдельному проявлению развитого целого, а как понятие, отражающее вполне особую объективную реальность, могущую существовать до, вне и независимо от всех остальных особенных явлений развитого целого.

Поэтому-то теоретические определения «стоимости как таковой» Маркс и получает в рассмотрении конкретного, реального, фактически данного в созерцании экономического взаимодействия – обмена товара на товар, прямого, безденежного обмена одного продукта на другой продукт.

Этот простейший случай взаимодействия, взаимосвязи двух частных собственников внутри развитого капитализма представляет собой чрезвычайно редкий случай – единичное исключение из правила. И тем не менее его рассмотрение дает в итоге *всеобщее понятие*, лежащее в основании всей системы категорий, выражающих внутреннюю структуру развитого капитализма, системы буржуазной экономики.

Этот диалектический «парадокс» совершенно необъясним с точки зрения формальной, рассудочной логики. Но он прекрасно объясняется диалектическим характером самого предмета, понимаемого как исторически возникшая и исторически развивающаяся система взаимодействующих вещей, явлений, фактов, событий.

«Дедукция», поставленная на почву такого понимания, на почву сознательного историзма, становится единственной «логической формулой», соответствующей точке зрения, которая берет предмет не как готовый, а как исторически возникший и развившийся.

«...Благодаря успехам теории развития даже вся классификация организмов отнята у индукции и сведена к “дедукции”, к учению о происхождении – какой-нибудь вид буквально *дедуцируется*, выводится из другого путем происхождения, а доказать теорию развития при помощи простой индукции невозможно, так как она целиком антииндуктивна»⁴⁹.

Лошадь и корова, конечно, не произошли из «животного вообще», как груша и яблоко не есть продукты «самоотчуждения» понятия плода вообще.

Но, несомненно, что и корова и лошадь имели где-то в глубине веков общего предка, а яблоко и груша также есть продукты дифференциации какой-то одной, общей для них обеих ботанической формы плода.

И этот реальный общий предок коровы, лошади, зайца, лисицы и всех остальных ныне существующих видов «животных», конечно, существовал не в лоне божественного разума в виде идеи «животного вообще», а в самой природе, как вполне реальный, особенный вид, из которого путем дифференциации произошли различные виды.

И эта «всеобщая» форма животного, если угодно, – «животное как таковое», – вовсе не есть абстракция, заключающая в себе лишь то «одинаковое», что имеют между собой ныне существующие особенные виды животных. Это «всеобщее» – одновременно есть особенный вид, обладающий не только и не столько теми чертами, которые сохранились у всех его потомков в качестве «общего» между ними, сколько своими собственными, вполне специфическими чертами, часть которых унаследована предками, часть совершенно утратилась и заменилась совсем иными.

И это всеобщее «животное», из которого реально «дедуцируются» все ныне существующие виды, принципиально нельзя сконструировать из тех «признаков», которые непосредственно общи всем ныне существующим видам.

⁴⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. XIV, с. 497-498.

Поступать в биологии так – значило бы вставать на тот же самый ложный путь, на котором Рикардо искал определения стоимости как таковой, всеобщей формы стоимости, полагая, что эти определения суть абстракты от прибыли, ренты, капитала и всех других особенных форм «стоимости», находившихся перед его глазами.

С представлением о развитии как о реальном происхождении одних явлений из других и связано диалектико-материалистическое понимание «дедукции категорий» – точнее, процесса восхождения от абстрактного к конкретному, от всеобщего (которое само по себе есть вполне определенное «особенное») к «особенному» (которое также выражает собой всеобщее и необходимое определение предмета).

Исходное всеобщее основание системы теоретических определений (исходное понятие науки) поэтому с точки зрения диалектики и выражает собой конкретные теоретические определения одного, вполне особенного, вполне определенного явления, чувственно-практически данного эмпирическому созерцанию.

«Особенность» этого явления заключается в том, что оно реально, вне головы теоретика является исходным пунктом развития исследуемой совокупности взаимодействующих явлений, того конкретного «целого», которое в данном случае является предметом «логического воспроизведения».

Наука должна начинать с того, с чего начинает реальная история. Логическое развитие теоретических определений должно непосредственно выражать конкретно-исторический процесс становления и развития предмета. Логическая «дедукция» и есть не что иное, как общественно-теоретическое выражение процесса реального исторического становления исследуемой конкретности. Это фундаментальный принцип диалектики как логики.

Но правильное понимание этого принципа предполагает соответственно конкретный, диалектический по существу взгляд на природу исторического развития.

Этот важнейший пункт Логики Маркса – решение проблемы отношения научного развития к историческому («логического к историческому») должен быть рассмотрен особо. Без него нельзя ничего понять в способе восхождения от абстрактного к конкретному.

Глава 5. Логическое развитие и конкретный историзм

1. О различии исторического и логического способов исследования

Мы уже отмечали то важнейшее обстоятельство, что теоретический анализ эмпирических фактов всегда органически совпадает с критическим анализом понятий, с творческим развитием имеющихся, исторически сложившихся категорий, что новое теоретическое понимание фактов (новая система категорий) всегда и везде возникает не на пустом месте, не «прямо из фактов», как то хотелось бы позитивистам и вульгаризаторам, а через строжайшую научную критику имеющейся системы категорий.

Проблема творческой преемственности в развитии теории (проблема исторического развития науки) и выступает на первый план тотчас, как только речь заходит об отношении научного (логического) развития к историческому.

Энгельс в своих рецензиях на книгу Маркса «К критике политической экономии» ясно показал, что проблема отношения логического к историческому непосредственно встает перед теоретиком как вопрос о способе критики имеющейся теоретической литературы.

(«Критику политической экономии даже и согласно приобретенному методу можно было проводить двояким образом – исторически или логически»⁵⁰.)

Но, поскольку разработка нового теоретического понимания фактов может совершаться только через критику имеющейся теоретической литературы, то способ критики теоретической литературы по существу совпадает со способом отношения к фактам, со способом их теоретического выражения в понятиях.

В обоих случаях критика теоретических категорий осуществляется путем их критического сопоставления с реальными, данными в созерцании, эмпирическими фактами. В этом отношении никакой разницы между «логическим» и «историческим» способами анализа понятий и фактов нет и быть не может.

Разница состоит в другом. При так называемом «историческом» способе критики» предшествующих теорий эти теории критически сопоставляются с теми самыми историческими фактами, на основе которых они были созданы. Например, если бы Маркс предпочел «исторический» способ критики теории Рикардо, он должен был бы сопоставлять эту теорию с фактами, современными Давиду Рикардо, то есть с фактами капиталистического развития конца XVIII – начала XIX столетия.

Теория Рикардо, ее категории и законы критически сравнивались бы при этом с фактами более или менее отдаленного прошлого – неразвитой стадии товарно-капиталистической действительности. Но этот способ критики предполагает, что самые эти факты достаточно хорошо изучены или должны быть изучены. А в этом отношении отсутствовала всякая предварительная работа. Эти факты не были, однако, не только научно поняты, но даже просто собраны, подытожены. Они были попросту плохо известны Марксу. При этих условиях исторический способ критики был явно нецелесообразен. Он только затянул бы работу.

Поэтому Маркс и предпочел так называемый «логический» способ критики, а соответственно «логический» способ рассмотрения действительности.

При этом способе исторически предшествующая теория подвергается критическому сопоставлению непосредственно не с теми самыми фактами, на основе которых она возникла, а с фактами, наблюдаемыми на другой исторической ступени развития предмета, – с теми фактами, которые непосредственно имел перед глазами сам Маркс.

⁵⁰ См.: Маркс К. К критике политической экономии, с. 235.

Этот способ обладает двумя решающими преимуществами: во-первых, современные Марксу факты были лучше ему известны и при нужде могли быть тщательнее проверены, а, во-вторых, они гораздо отчетливее и резче выявляли все тенденции капиталистического развития, чем факты, современные Давиду Рикардо.

Все то, что в начале XIX века проступало в фактах еще неясно, к середине XIX столетия приобрело более зрелую форму выражения – достаточно указать хотя бы на кризисные явления.

Логический способ поэтому позволяет рассматривать каждое экономическое (поскольку речь идет о политической экономии) явление именно в той точке, где оно достигает максимально полного и ясного выражения, развития.

Ясно, что в «логическом» сопоставлении с реальными фактами развитого капитализма гораздо легче было обнаружить как ложность определенных теоретических положений Рикардо, так и их «рациональное зерно». Одновременно достигалось непосредственное выражение современной Марксу, животрепещущей действительности. В этом и заключаются два решающих преимущества «логического» способа анализа понятий и фактов перед историческим.

Но эти преимущества остались бы непонятными, а сам способ «логического» анализа остался бы неоправданным с философской точки зрения, если бы мы не показали, как и почему анализ высшей стадии развития сам по себе, не обращаясь к детальному исследованию прошлого (поскольку в одних случаях это крайне затруднено, а в других случаях и вовсе невозможно, как, например, при исследовании космогонических явлений), может сам по себе дать историческое понимание действительности.

Другими словами, как и почему теоретический логически «систематический» анализ настоящего одновременно может раскрывать тайну «прошлого», истории, которая привела к этому настоящему.

Проанализируем сначала два принципиально возможных случая, могущих иметь место в отношении между развитием науки и историей ее предмета.

Первый случай: теория переживает свое развитие в течение такого промежутка времени, который слишком мал для того, чтобы сам предмет мог претерпеть сколько-нибудь существенные изменения. Это случай более характерен для естественных наук – для астрономии (космогонии), для физики, для химии и т.д.

В данном случае применение «логического» способа анализа понятий и фактов не только правомерно, но и единственно возможен. Здесь различные стадии развития науки имеют дело с одной и той же исторической ступенью развития предмета, одним и тем же предметом на одной и той же ступени развития. Так, и Ньютон, и Лаплас, и Кант, и О.Ю. Шмидт исходили из одной и той же стадии развития солнечно-планетной системы. И Ньютон и Эйнштейн исследовали одну и ту же физическую реальность: ведь ясно, что законы соотношения пространства, времени и движения за двести лет не претерпели изменения.

Здесь мы имеем дело с таким случаем, который был принципиально учтен уже гегелевской постановкой вопроса об отношении логического к историческому: предмет сам по себе, объективно, остается одним и тем же, а знания о нем развиваются.

В данном случае, естественно, оправдывается применение «логического» способа критики категорий (соответственно – способа теоретического выражения фактов). Старая, прежняя теория и ее категории постигаются как неполное, одностороннее, абстрактное выражение истины. Новая же теория предстает как более полное, как более конкретное теоретическое выражение существа тех же самых фактов, того же самого предмета. Естественно, что «рациональное зерно» прежней теории включается в новую теорию на правах ее абстрактного момента. Отбрасывается лишь представление, что старая теория заключала в себе исчерпывающее выражение сущности фактов. Старая теория при этом (конечно, не вся в целом, а лишь ее «рациональное зерно») превращается в один из оттенков новой теории, в «частный случай» всеобщего принципа новой теории.

Современная физика сознательно применяет этот закон развития научного познания в виде принципа соответствия.

Здесь право теоретика применять «логический способ» критики прежних теорий, способ развития теории, основано на том, что теории и категории, подвергаемые анализу с точки зрения данных в созерцании фактов, отражали тот же самый предмет, те же самые факты, что и он имеет перед глазами. Поэтому он и имеет полное право производить очную ставку теориям, созданным десятки, сотни и даже тысячи лет назад, с теми фактами, которые он наблюдает сегодня.

Сложнее дело обстоит во втором случае.

Здесь различные стадии развития науки имеют дело с различными историческими ступенями развития предмета. Здесь сама история науки выступает как своеобразное отражение истории предмета. Перемены в науке отражают крупные исторические перемены в структуре самого предмета. Предмет развивается достаточно «быстро», исторические сроки его развития совпадают с историческими сроками развития науки, ее категорий.

Этот случай, как само собой понятно, характернее для наук общественных. Типичным примером этого случая является та же политическая экономия. В том же положении находится и эстетика, и этика, и психология, и гносеология, и правоведение.

Поэтому может возникнуть законное сомнение – а применим ли тут вообще «логический» способ развития теории?

Как можно сравнивать теорию, категории, развитые сотни лет назад (и даже десятилетия), с фактами, которые наблюдаются сегодня? Ведь в данном случае предмет изменился за эти сроки весьма существенно; даст ли в данном случае эффект применение «логического» способа критики категорий? Может быть это поведет лишь к недоразумениям, к тому, что одними и теми же категориями будут выражаться разные вещи, – следовательно, лишь к теоретически бесплодным словопрениям?

Диалектико-материалистическое представление о развитии рассеивает это сомнение. Дело в том, что и в данном случае наука на всем протяжении ее развития имеет дело вовсе не с «разными» фактами, но с фактами, относящимися к одному и тому же предмету, хотя предмет и предстает перед ней на различных ступенях своей объективной «зрелости».

Подлинно всеобщие формы и законы, управляющие его развитием, остаются одними и теми же. Что в данном случае изменяется, так это форма проявления, форма обнаружения этих законов. Поэтому-то можно (и должно) сделать допущение, что предмет в его «сущности» остался одним и тем же, и что теоретик, мысливший о нем десятки и даже сотни лет назад, имел дело с тем же самым предметом, с каким имеет дело и ныне мыслящий теоретик.

Иными словами, второй случай методологически правильно сводить к первому, как к более простому.

Политическая экономия представляет собой характернейший пример как раз этого второго случая, и поэтому из его рассмотрения вполне можно сделать общеметодологические выводы

Маркс в своем «логическом» анализе экономических теорий и категорий, развитых его предшественниками (А. Смитом, Д. Рикардо, физиократами, Вильямом Петти и даже Аристотелем) сознательно и последовательно руководится этим соображением.

Дело в том, что действительно всеобщие и необходимые закономерности, характеризующие товарно-капиталистическую экономику как исторически своеобразную систему общественных отношений, остаются одними и теми же на всем протяжении ее исторического развития. С развитием они лишь более четко вырисовываются.

Но ведь наука, теория – в данном случае политическая экономия – имеет дело как раз с этими, и только с этими законами и категориями. Те закономерности и категории, которые имеют место на одной ступени развития предмета и исчезают на другой, представляют собой как раз то, от чего теория должна сознательно абстрагировать. Они самим фактом своего бесследного исчезновения доказывают, что не принадлежат к числу действительно необходимых форм бытия предмета, а характеризуют чисто случайные, исторически преходящие обстоятельства, внутри которых совершалось развитие предмета, интересующего теорию, либо принадлежат не к составу

капитализма, а к составу вытесняемых и вытесненных им форм общественного производства, либо, наконец, относятся к чисто национальным особенностям капиталистического развития в той или иной стране...

С точки зрения всеобщих и необходимых закономерностей и форм развития предмета – а только они и представляют интерес для теоретического анализа – предмет остается одним и тем же. Различие состоит единственно в том, что более развитая, более зрелая стадия развития обнаруживает эти всеобщие и необходимые конкретно-исторические закономерности и категории с большей отчетливостью.

Именно поэтому мы и можем, например, подвергать критическому анализу гегелевскую логику не с точки зрения современных ей фактов научного развития, а с точки зрения современных научных данных, с точки зрения практики мышления XX столетия, и результатом этой критики будет как диалектическое понимание этих фактов, так и критически материалистическое понимание законов и категорий гегелевской логики, то есть их «рациональное зерно»...

Именно поэтому не только возможна, но и необходима конструктивная критика теории познания Платона или Локка опять-таки с точки зрения фактов познания, осуществляемого современной наукой.

На этом основании Маркс и считает не только правомерным, но даже и наиболее целесообразным именно «логический» способ критики предшествующих теорий, способ развития теории.

(Конечно, «исторический» способ при этом не исключается. Наоборот, Маркс постоянно прибегает к нему, выявляя исторические обстоятельства, внутри которых возникла критикуемая теория. Но все дело в том, что этот последний способ играет лишь подчиненную роль, роль вспомогательного средства. Столбовой дорогой критики остается везде «логический» способ.)

Итак, мы описали существо «логического способа» анализа категорий и фактов: он заключается в том, что категории, развитые на предшествующих ступенях развития науки, сопоставляются с фактами, наблюдаемыми на высших, на более развитых ступенях развития предметной реальности, исследуемой данной наукой, благодаря чему осуществляется одновременно как процесс уточнения, конкретизации категорий, так и подлинно теоретическое выражение современных фактов. Короче говоря, происходит действительное развитие науки, категорий.

Перейдем к более близкому рассмотрению сущности «логического» способа развития науки.

2. Логическое развитие или выражение конкретного историзма в исследовании

Выше мы сформулировали вопрос так: как и почему теоретический анализ (анализ фактов, совершающийся через критику категорий), исходящий из *результатов* исторического процесса, может сам по себе давать историческое по существу (хотя и логическое по форме) выражение действительности даже в том случае, если реальная эмпирическая история, приведшая к этим результатам, непосредственно в деталях и не исследуется.

Почему «логический» анализ необходимо приводить, хотя бы и в первом приближении, к пониманию прошлого, лежащего позади этих результатов, к объективной оценке исторического развития (как предмета, так и науки о нем, категорий, развитых ею ранее).

Ответ на этот вопрос может быть получен только через рассмотрение тех реальных диалектических закономерностей, которым подчиняется всякий действительный процесс развития как в природе и обществе, так и в самом познании, в мышлении.

Ведь ясно, что если мы в исследовании результатов определенного исторического процесса можем открыть «снятую» в них историю их возникновения и развития, если мы можем, исходя из результатов истории теоретически восстановить общие контуры картины их возникновения, то эта

возможность основана прежде всего на том, что объективный результат процесса развития объективно сохраняет в себе, в каком-то измененном, «снятом» виде свою собственную историю.

Поэтому «логическая» проблема и здесь оборачивается в проблему того закономерного отношения, в котором находится исторический процесс развития к его собственным результатам. Выше мы отметили, что действительно всеобщие, действительно необходимые моменты, характеризующие предмет как конкретно-историческое целое, сохраняются в нем на всем протяжении его существования и развития, составляя закон его конкретно-исторического бытия.

Вопрос, стало быть, заключается в том, чтобы выяснить, в каком виде, в какой форме сохраняются на высших ступенях развития предмета исторические условия его возникновения и развития. И здесь мы сразу сталкиваемся с фактом диалектического отношения между исторически предшествующими условиями возникновения предмета и позднейшими, на их основе развившимися «следствиями».

Диалектика этого отношения состоит в своеобразном «перевертывании» исторически предшествующего в логически последующее и обратно, условия в обусловленное, следствия в причину, сложного в простейшее и обратно и т. д. и т. п.

Благодаря этой объективной диалектике и получается то парадоксальное, на первый взгляд, обстоятельство, что «логическое» изображение законов исторического процесса (логическое по форме и конкретно-историческое по существу понимание фактов) являет собой картину, прямо обратную по сравнению с той, которая представляется «естественной», кажется соответствующей эмпирически констатируемому порядку развития предмета.

Чтобы понять эту диалектику, необходимо принять во внимание прежде всего следующий факт.

Любой реальный процесс конкретного развития (в природе ли, в обществе или в сознании) всегда начинается не на пустом месте, не в эфире чистого разума, а на основе предпосылок и условий, созданных не им, а какими-то другими процессами, не имеющими с ним ничего общего, – всем предшествующим развитием.

Так, человек начинает свою специфическую историю на основе предпосылок и условий, созданных до и независимо от него природой. Так, возникновение жизни (специфически биологическое развитие) предполагает независимо от нее сложившиеся, притом предельно сложные химические образования. Но любая качественно новая форма развития не только возникает внутри условий не ею созданных, но и все свое дальнейшее развитие переживает внутри тех же условий, внутри сложнейшего взаимодействия с ними. Это ясно. Но далее мы и сталкиваемся с трудностью – с диалектическим характером отношения между «низшими» и «высшими» формами развития, с объективным перевертыванием их роли внутри этого взаимоотношения.

Дело в том, что исторически позднейший результат, возникший на основе всего предшествующего развития, вовсе не остается лишь пассивным «результатом», лишь «следствием».

Каждая вновь возникшая («высшая») форма движения, взаимодействия становится новым «всеобщим» принципом, который подчиняет себе исторически предшествующие ей формы, превращает их в «побочные» внешние формы своего специфического развития, «в органы своего тела», как выразился Маркс в применении к одному из случаев такого рода. Их движение начинает совершаться согласно законам, характерным для той новой системы взаимодействия, внутрь которой они попали.

Новая, высшая (исторически позднейшая) система конкретного взаимодействия начинает сама, своим собственным движением, сохранять и активно воспроизводить все действительно необходимые условия своего движения. Она как бы «порождает из себя» все то, что первоначально было создано не ею, а предшествующим историческим развитием.

Развитие в этом случае и приобретает ту форму спирали, которую мы анализировали в первой части работы как одну из характернейших черт внутреннего взаимодействия, «конкретности» в подлинном смысле этого понятия.

Необходимо предполагаемое условие исторического возникновения предмета становится при этом необходимо полагаемым следствием его специфического развития.

В этом виде исторически необходимые условия возникновения предмета и сохраняются в его структуре на всем пути его развития, его специфического движения. Все же те моменты, которые хотя и повсеместно присутствовали при рождении новой формы развития, но не были абсолютно необходимым условием этого рождения, в итоге не сохраняются, не воспроизводятся. На высших ступенях развития предмета эти последние не наблюдаются, они исчезают в ходе его исторического [созревания], тонут во мраке прошлого.

Поэтому-то «логическое» рассмотрение высшей ступени развития предмета, уже развившейся системы взаимодействия, и выявляет картину, в которой сохранены все действительно необходимые условия ее возникновения и эволюции и отсутствуют все более или менее случайные, чисто исторические условия ее возникновения...

Поэтому-то «логическому анализу» и не приходится «очищать» изображение от чисто исторических случайностей и от чисто исторической формы их проявления те действительно всеобщие, действительно необходимые условия, при которых она только и может возникнуть, существовать и развиваться. Это «очищение» прделывает за теоретика и до теоретика сам исторический процесс.

Иными словами, сам объективный исторический процесс производит «абстракцию», в которой удержаны лишь конкретно-всеобщие моменты развития, очищенные от исторической формы, зависящей от стечения более или менее случайно сложившихся обстоятельств.

Теоретическое выявление именно этих моментов и дает в итоге конкретно-исторические абстракции. Этим принципом уверенно руководствовался Маркс, анализируя категории политической экономии.

Рабочая сила как таковая, как способность к труду вообще, принадлежит, как нетрудно понять, к числу исторических предпосылок возникновения капитала, точно так же, как и земля, и воздух, и полезные ископаемые. В качестве таковой она и остается лишь предпосылкой возникновения капитала, не являясь одновременно его следствием, его продуктом.

Зато капитал активно воспроизводит (рождает как свой продукт) *рабочую силу как товар*, то есть ту конкретно-историческую форму, в которой рабочая сила функционирует в качестве элемента капитала.

Точно тоже происходит и с товаром, и с деньгами, и с торговой прибылью, и с рентой и т.д. и т.п., – как таковые они принадлежат к числу «додиливиальных» предпосылок капиталистического развития, к числу его «доисторических» условий. Как конкретно-исторические формы бытия капитала, отражающие своим движением его специфическую историю, они суть продукты самого капитала.

В итоге все действительно необходимые условия возникновения капитала наблюдаются на поверхности развитого капитала как его побочные формы, притом наблюдаются в «очищенном от исторической формы виде». Воспроизводя их как свой продукт, капитал стирает с них все следы их первоначального исторического облика. Одновременно логический анализ дает указание и историческому исследованию. Он своими выводами ориентирует историка на отыскание действительно необходимых условий и предпосылок возникновения определенного процесса, дает ему критерий для различения «существенного» от просто бросающегося в глаза, необходимого -от чисто случайного и т.д. и т.п.

Описанная диалектика имеет место, конечно, не только в случае с капиталом. Это вообще всеобщий закон.

То же самое мы можем наблюдать, например, и в становлении биологической формы движения материи. Первоначально простейшее белковое тело возникает совершенно независимо от каких бы то ни было биологических процессов – просто как один из продуктов химизма, притом как очень неустойчивый продукт.

Как, при каких конкретных условиях, возникло это простейшее биологическое образование, – этого мы не знаем до сих пор с достаточной точностью. Химия еще не может искусственно создать белкового живого тела, не может создать условий, внутри которых такое тело возникло бы с необходимостью. Это значит, что она точно не знает, что это за условия.

Но зато вполне достоверным, объективно констатируемым фактом является следующее: внутри развитого биологического организма эти условия (причем вся их необходимая совокупность) актуально наличествуют, актуально осуществлены до тех пор, пока организм живет. Эти условия, при которых извне приходящее вещество превращается в белок, в живое вещество, здесь могут быть установлены вполне объективно и строго. Одновременно (исходя из того факта, что не любое вещество может быть ассимилировано организмом) можно открыть и те первоначальные продукты химизма, которые способны при надлежащих условиях превратиться в живое тело...

В силу этого обстоятельства становятся возможными так называемые «пограничные» области исследования. Так, например, биохимия не есть простой гибрид между химией и биологией, но особая наука, которая на основе исследования условий превращения химических веществ в живое вещество внутри развитого организма, оказывается способной раскрывать внутри развитого организма всеобщие закономерности превращения «мертвой» материи в живую. Тем самым изучение процессов, протекающих в ныне здравствующих организмах, может дать и дает понимание процесса возникновения жизни на земле, правда, в самых общих контурах.

Итак, «логическое» развитие категорий, изображающих внутреннюю структуру предмета в том ее виде, в каком она наблюдается на высших ступенях его развития, приводит «в первом приближении» к пониманию истории его возникновения, закона становления этой структуры. «Логическое» развитие поэтому совпадает с «историческим» развитием внутренне, по самому существу дела. Но совпадение это глубоко диалектично, и без понимания этой диалектики его добиться нельзя.

3. Абстрактный и конкретный историзм

Решающей особенностью диалектического метода анализа понятий и фактов является его конкретность, его конкретно-исторический характер.

Именно в конкретности заключается отличие марксистско-ленинского метода мышления от псевдоисторического рассмотрения вещей. Точка зрения псевдоисторизма (абстрактного историзма) не только не чужда метафизическому методу мышления, но и составляет одну из его характернейших черт. Метафизики всегда много и охотно рассуждают о необходимости «исторического подхода» к явлениям, совершают экскурсы в историю предмета, подводят «исторические обоснования» под свои теоретические построения. И различить абстрактный историзм метода материалистической диалектики от абстрактного историзма метафизиков не так-то легко, как может показаться на первый взгляд. Даже такой остродиалектический ум, как Гегель, не смог преодолеть точку зрения абстрактного историзма, хотя и много сделал в этом направлении.

На точку зрения абстрактного историзма (псевдоисторизма) сползти очень нетрудно. Более того, она как раз и кажется самой естественной. В самом деле, разве не кажется естественным, когда хочешь понять предмет «исторически», просто и не мудрствуя лукаво, начать рассматривать историю, создавшую этот предмет?

Но это простая и естественная точка зрения быстро приводит к неразрешимым трудностям. Начнем с того, что любая исторически возникшая вещь имеет за своей спиной в качестве своего прошлого всю абсолютно бесконечную историю вселенной. Поэтому попытка понять явление исторически на пути прослеживания всех тех процессов и предпосылок, которые так или иначе предшествуют его рождению, неизбежно поведет в дурную бесконечность, и уже поэтому неспособна привести к сколько-нибудь определенному и конкретному результату.

Хочешь не хочешь, а идя «назад», где-то придется сделать остановку, чтобы хоть с чего-то начать. С чего? Лозунг абстрактного историзма никаких преград для субъективизма и произвола здесь выставить не может.

Но этого мало. Точка зрения абстрактного историзма неизбежно и помимо желания приводит к тому, что под видом «исторического» подхода к делу получается самый грубый антиисторизм. Это понять нетрудно. Буржуазные экономисты, понимающие капитал как «накопленный труд вообще», весьма логично и естественно видят час его исторического рождения там, где первобытный человек взял в руки дубину. Если же капитал понимается как деньги, приносящие из оборота новые деньги, то «историческое начало» капитала столь же неизбежно усмотрят где-нибудь в древней Финикии. Антиисторическое понимание сущности, природы явления в данном случае оправдывается «историческими» аргументами. И ничего удивительного тут нет – понимание прошлого тесно связано с пониманием настоящего. Прежде чем рассматривать историю предмета, приходится волей-неволей отдать себе отчет в том, что такое тот предмет, историю которого хочешь исследовать...

Результат применения принципа абстрактного историзма таков: за факты истории определенного явления начинают приниматься факты, относящиеся к истории каких-то совсем других явлений, тех самых, которые лишь исторически подготовили его появление. Благодаря этому фокусу данное конкретно-историческое явление превращается в глазах теоретика если не в «вечное», то во всяком случае очень древнее – гораздо более великовозрастное, нежели оно есть на самом деле.

Ярчайшим примером такого абстрактно-исторического подхода – понимания, которое исторично по видимости, но антиисторично по существу, является характерное для буржуазной экономики объяснение так называемого «первоначального накопления».

Буржуазный экономист тоже рассматривает этот процесс «исторически». Он легко согласится с тем, что капитал – невечное явление, что он где-то и как-то возник. История его возникновения состоит в том, что средства производства какими-то путями сконцентрировались в руках немногих лиц. Как это произошло исторически?

Пути эти чрезвычайно многообразны. Во всяком случае факт остается фактом: первоначально условия труда сконцентрировались в руках будущего капиталиста каким угодно путем, кроме эксплуатации наемного рабочего. Здесь играют роль и пресловутая «бережливость», и собственный труд человека, впоследствии ставшего капиталистом, и удачные торговые операции, и простой грабеж, и феодальное наследство и т.д. и т.п.

Буржуазный экономист отсюда и делает вывод: значит капитал по своему происхождению, а следовательно по своей сути, вовсе не есть продукт неоплаченного труда наемного рабочего... Наемный же рабочий сам «исторически» произошел из крепостного, бежавшего в город от жестокого феодала, или из разорившегося в силу своего неумения ремесленника, или из бродяги-бездельника. Иными словами, наемный рабочий создан не капиталистической эксплуатацией, а совсем иными процессами. Капиталист же, предоставляющий ему работу, начинает выглядеть как благодетель...

Здесь яснее ясного видно, как «историческое» по форме объяснение превращается в средство беззастенчивой апологетики существующего положения вещей. Историческое обоснование становится аргументом в пользу антиисторического понимания как процесса первоначального накопления, так и природы капитала. Капитал изображается «вечным» и «естественным» отношением именно «историческими» аргументами.

И суть этого фокуса состоит в том, что история создания исторических предпосылок рождения капитала непосредственно выдается за историю самого капитала как конкретно-исторического явления.

Действительным историческим «началом» развития капитала является, как показал Маркс, тот пункт, начиная с которого капитал начинает строить свое тело из неоплаченного труда наемного рабочего. Только здесь начинается его специфическая, конкретная история. Первоначально же

концентрация средств производства в руках будущего капиталиста может совершаться какими угодно путями, – это не имеет никакого значения для истории капитала как капитала и не относится к бытию человека, им владеющего, как и бытию капиталиста.

Первоначально он присваивает как некапиталист, и способы, которыми он присваивает здесь продукт труда, вовсе не относятся к истории его как капиталиста. Они находятся где-то за «нижней границей» истории капитала, подобно тому, как процессы, создавшие предпосылки жизни, химические процессы, – лежат за нижним пределом истории жизни, относятся к области химии, а не биологии, подобно тому, как биологическая эволюция человекообразных предков человека относится к преистории и ни в коем случае не к истории человека, не к человеческой истории человека, сущностью которой является труд, а не биология.

Точно то же надо иметь в виду и в логике, чтобы не принять за историю понятия историю его доисторических предпосылок (абстракции вообще, слова, отражающего по смыслу «общее», и т.д. и т.п.).

Таким образом, становится совершенно очевидной важность принципа *конкретного историзма*, обязывающего в каждом случае строго объективно установить тот пункт, в котором начинается действительная история рассматриваемого предмета, подлинное конкретное начало его становления.

Идет ли речь о возникновении товарно-капиталистической системы или об историческом возникновении человека, о точке возникновения жизни на земле или о способности мыслить в понятии, – проблема остается одной и той же.

Лозунг абстрактного историзма лишь дезориентирует теоретика в этом решающем пункте теоретического анализа. Ведь известно, как часто в науке принимали биологическую преисторию человеческого общества за «не до конца развившуюся» человеческую форму существования, а биологические законы – за абстрактные простейшие и всеобщие законы человеческого развития. Примером того же порядка могут служить и попытки вывести эстетические чувства человека из внешних схожих с ними явлений в животном мире – из «красоты» павлиньего хвоста, расцветки крыла бабочки и тому подобных чисто биологических приспособлений.

Историзм логического метода Маркса – Энгельса – Ленина конкретен. Это значит, что он обязывает говорить не об «истории вообще», но каждый раз о конкретной истории конкретного предмета. Это, разумеется, гораздо труднее. Но научное исследование и не может руководствоваться принципом легкости, принципом «экономии интеллектуальных сил», вопреки иллюзиям кантианцев. Научное развитие может руководиться только принципом соответствия предмету, и если предмет сложен, то тут уже ничего не поделаешь.

Логическое развитие категорий, в форме которого совершается построение системы науки, должно совпадать с историческим развитием предмета, как отражение с отражаемым. Сама последовательность категорий должна воспроизводить реальную историческую последовательность, в которой протекает процесс формирования предмета исследования, процесс складывания его структуры.

Это – основной принцип диалектики. Но в том-то и заключается вся трудность, что конкретную историю конкретного объекта не так-то легко выделить из океана реальных фактов эмпирической истории, ибо созерцанию и непосредственному представлению всегда дана не «чистая история» данного конкретного объекта, а сложнейшее переплетение массы переплетающихся между собой процессов развития, взаимодействующих между собой, взаимно изменяющих формы своего проявления. Трудность заключается именно в том, чтобы из эмпирически данной картины совокупного исторического процесса абстрактно выделить те моменты, которые составляют узловые пункты развития данного, конкретного объекта, данной конкретной системы взаимодействия. Логическое развитие, совпадающее с историческим процессом становления конкретного целого, должно строго установить пункт его исторического начала, рождения, и затем

проследить его дальнейшую эволюцию в ее необходимых закономерных моментах. В этом-то и заключается вся трудность.

Товарно-капиталистическая система, например, возникает вовсе не на пустом месте, а на основе и внутри исторически предшествующих ей форм экономических отношений, и ее конкретное развитие совершается в борьбе, в преодолении этих форм. Возникнув вначале в качестве малозаметного, но более жизнеспособного способа экономических отношений, эта система постепенно преобразует в соответствии со своими требованиями, на свой лад все исторически застигнутые ею при рождении формы производства. Она постепенно превращает ранее независимые и даже враждебные ей формы экономики в формы своего собственного осуществления, подчиняет их себе, частью ломая без остатка, частью продолжает (иногда очень долго) влачить за собой их обломки, которые она не успела разложить без остатка, частью развивая до полного значения то, что имелось ранее лишь в виде не до конца выявившейся тенденции и т.д. и т.п.

В результате исторический процесс развития конкретного целого, понятый в его сущности, выражаемой именно «логическим развитием» и не совпадает с той картиной, которая дана на поверхности явлений, открытой теоретически невооруженному глазу. «Сущность» и «явления» совпадают и здесь лишь диалектически, лишь через противоречие.

Поэтому-то логическое развитие категорий, имеющее целью отражение реального исторического порядка формирования исследуемой системы взаимодействующих явлений, и не может руководствоваться прямо и непосредственно той последовательностью, в которой на поверхности исторического процесса, открытой эмпирическому созерцанию, появлялись или играли решающую роль отдельные стороны становящегося целого.

«Недопустимым и ошибочным было бы брать экономические категории в той последовательности, в которой они исторически играли решающую роль», – категорически подытоживает методологическое значение этого реального обстоятельства Маркс⁵¹.

Теоретик же, стоящий на позиции абстрактно понимаемого «историзма», руководится именно тем принципом анализа, который Маркс определяет как недопустимый и ошибочный. И когда он рассматривает явления в той последовательности, в какой они исторически, во времени, следуют друг за другом, – в последовательности, кажущейся, на первый взгляд, самой естественной, – то он на деле рассматривает их в последовательности как раз обратной их реальной объективной последовательности.

Видимое, мнимое соответствие логического историческому здесь маскирует от него самого как раз обратное – их несоответствие.

Ведь на поверхности исторического процесса очень и очень часто (гораздо чаще, чем думает эмпирия) подлинная объективная «причина» явления обнаруживается во времени позже, чем ее собственное «следствие»...

Например, всеобщий кризис перепроизводства в товарно-капиталистическом мире обнаруживается эмпирически прежде и раньше всего в виде возмущений в сфере банковского кредита, в виде денежного кризиса, потом захватывает торговлю и лишь в самом конце обнаруживает себя в сфере непосредственного производства как реальный всеобщий кризис перепроизводства...

Поверхностный наблюдатель, для которого принцип последовательности явлений во времени является единственным принципом «исторического» подхода к делу, отсюда и заключает, что причиной, основой и началом всеобщего кризиса являются недоразумения и коллизии в сфере банковских расчетов. Иными словами – самое «абстрактное», производное следствие он принимает за действительную основу событий, а объективная основа начинает уже с неизбежностью казаться следствием своего собственного следствия.

⁵¹ См.: Маркс К. К критике политической экономии, с. 221.

Так грубый эмпиризм дает тот же нелепый результат, что и самая рафинированная схоластика. Грубый эмпиризм вообще неизбежно превращается в самую отвязленную схоластику, когда его делают принципом теоретического объяснения событий.

Но с точки зрения науки, с точки зрения действительного историзма совершенно очевидно, что факт перепроизводства на самом деле свершился раньше, чем он успел проявиться в виде возмущений и недоразумений в сфере банковских расчетов, которые лишь отравили на свой лад реально свершившийся факт, но ни в коем случае не создали его.

Так что «логическое» развитие категорий в системе науки соответствует подлинной, скрытой от эмпирического наблюдения исторической последовательности, но противоречит внешней видимости, поверхностной кажимости этой последовательности.

Правильно выявленный «логический» порядок развития категорий в системе науки поэтому только и открывает тайну подлинной объективной последовательности развития событий, явлений, сторон предмета, дает возможность и саму последовательность во времени понять также научно, а не эмпирически, не обывательски.

Логическое развитие категорий в науке противоречит временной последовательности именно потому, что соответствует подлинной и объективной последовательности процесса формирования конкретной структуры исследуемого предмета. В этом и заключается диалектика логического и исторического.

«Исторически предшествующее» в ходе развития постоянно превращается в «логически последующее» и наоборот. Ранее родившиеся явления превращаются то и дело в формы проявления процессов, начавшихся гораздо позже. И начало (подлинное начало) новой ветви развития, новой конкретно-исторической системы взаимодействия не может быть понято как продукт плавной эволюции исторически предшествующих форм. Здесь происходит подлинный скачок, перелом в развитии, в котором начинается принципиально новая конкретно-историческая форма развития.

И это новое направление в развитии может быть понято только «из самого себя» – из внутренне присущих ему противоречий. Каждый вновь возникший конкретно-исторический процесс имеет свое собственное, конкретно-историческое начало. По отношению к экономическому развитию Маркс выразил это обстоятельство так:

«Каждая форма общества имеет определенное производство, которое определяет место и влияние всех остальных, и отношения которого определяют место и влияние всех остальных. Это – общее освещение, в котором утопают все остальные краски и которое модифицирует их в их особенностях. Это – особый эфир, который определяет удельный вес всякого существа, в нем находящегося»⁵².

Само собой понятно, что этот закон вовсе не ограничивает свое действие общественным развитием, общественными явлениями. В природе развитие тоже протекает так и не может протекать иначе. И здесь новая конкретная форма развития возникает на основе и внутри ей предшествующих, превращается в конкретно-всеобщее «начало» новой формы движения и как таковая вовлекает эти предшествующие ей (по времени) формы в русло своей специфической конкретной истории.

Отныне историческая судьба этих исторически предшествующих явлений начинает определяться совершенно новыми законами. Химические вещества, вовлеченные в процесс развития жизни, ведут себя в этом процессе вовсе не так, как они вели себя прежде, вне и независимо от него. Они подчиняются всеобщему закону этой высшей новой формы, и их движение может быть понято только из законов жизни, из конкретно-всеобщих законов этой высшей и по времени своего рождения позднейшей формы движения материи.

Разумеется, что ни «нарушены», ни «отменены», ни «изменены» законы этих простейших форм быть не могут. Но они приобретают здесь лишь подчиненное значение, значение абстрактно-

⁵² См.: Маркс К. К критике политической экономии, с. 220.

всеобщих законов, которые ровно ничего не могут объяснить в движении того конкретного целого, внешними проявлениями которого они сделались. В процессе развития органической жизни тоже образуется «особый эфир, который определяет удельный вес всякого существа, в нем находящегося»...

И этот «особый эфир», то есть новое конкретно-всеобщее начало новой, более высокой формы движения, возникшее по времени позже, но ставшее доминирующим началом, должно быть понято в науке раньше и прежде всего из самого себя, из внутренне присущих ему конкретно-всеобщих противоречий.

Исторически предшествующее, ставшее в силу диалектики побочным, подчиненным моментом новой формы движения, своеобразным материалом, в котором реализуется какой-то новый конкретно-исторический процесс, может быть действительно понято только из конкретно-всеобщего закона высшей формы, в движение которой оно вовлечено.

Это «исторически предшествующее» может существовать задолго до «логически предшествующего», может составлять даже условие возникновения этого логически предшествующего, конкретно-всеобщего явления, превращаясь затем в его проявление, в его продукт.

Рента как форма товарно-капиталистической экономики не может быть понята раньше, чем понят капитал. Но капитал может и должен быть понят в его внутренних противоречиях раньше ренты, хотя рента исторически появилась раньше и даже служила «историческим» пунктом и условием его возникновения. Ведь немало помещиков, накопивших феодальную ренту, стали затем использовать ее в качестве капитала. То же самое происходит и с торговой прибылью.

Историческая судьба ренты и торговой прибыли как элементов товарно-капиталистического «целого», как форм проявления, как «модификаций» капитала может быть уподоблена для наглядности судьбе куска мрамора, из которого ваятель высекает статую, изображающую человека.

Данная конкретная форма куска мрамора никоим образом не может быть объяснена из свойств куска мрамора. Она, хотя и является формой, принадлежащей куску мрамора, есть по своей реальной субстанции вовсе не форма мрамора как природой данного материала человеческой деятельности. Он обязан ей не себе, не своей природе, а тому процессу, в который он оказался вовлечен, – процессу художественного развития человека...

Мрамор миллионы лет лежал в земле, он родился намного раньше человека, не только раньше ваятеля, но и человечества в целом. Но та конкретная форма, в которой он существует в зале музея, есть продукт человеческого развития, развития, которое началось гораздо позже, нежели мрамор как таковой.

Это – «деятельная форма», «активная форма» какого-то совсем иного процесса, осуществляющегося в мраморе и через мрамор, которая из мрамора как такового понятой быть, естественно, не может...

Совершенно аналогично обстоит дело с конкретно-исторической формой бытия ренты, процента, торговой прибыли и тому подобных форм и категорий. В процессе капиталистического производства они суть побочные, подчиненные формы экономики, суть формы проявления прибавочной стоимости – формы, которая появилась гораздо позже по времени, нежели они сами.

Эта конкретно-всеобщая форма и должна быть понята в науке раньше, и прежде всех других, и совершенно независимо от всех других.

Их конкретная история как форм бытия прибавочной стоимости началась, как нетрудно понять, только там и тогда, когда и где процесс производства и накопления прибавочной стоимости вовлек их в свое русло, превратил их в органы своего тела, в способы своего осуществления.

До этого момента их судьбы не имеют никакого внутреннего отношения к истории капитализма – к той истории, которая выражается последовательностью категорий политической экономии. Вне этой истории, рядом с нею, но совершенно независимо от нее, они существовали задолго до этого момента. Но в процесс формирования товарно-капиталистической системы они попали,

превратившись в конкретно-исторические формы, в элементы этой системы, лишь там, где независимо от них развившаяся конкретно-всеобщая форма капитала выразила в них свое движение.

Это и значит, что логическое развитие воспроизводит не историю «вообще», а конкретную историю данного, конкретно-исторического целого, данной конкретной системы взаимодействующих особым образом явлений.

Этой истории и последовательности этой истории «логический» порядок категорий в науке прямо и непосредственно соответствует, – его именно он и выражает в теоретически обобщенной форме. Логическое развитие категорий и их конкретных определений поэтому-то и не может руководствоваться принципом абстрактного историзма – псевдоисторизма, – принципом временной последовательности появления различных сторон исследуемого целого в истории.

И, наоборот, логическое развитие категорий, руководствующееся тем отношением, в котором элементы исследуемой конкретности стоят друг к другу в развитом предмете, в предмете на высшей точке его развития и зрелости, только и открывает тайну подлинной, объективной последовательности процесса формирования предмета, складывания его внутренней структуры.

Идя этим путем, мы всегда можем открыть действительно «естественный», а не кажущийся таковым, порядок развития всех сторон исследуемого конкретно-исторического целого. В этом случае мы добьемся действительного совпадения «логического» с «историческим». В противном случае мы добьемся только расхождения того и другого, получим эмпирически схоластическое выражение истории, но не ее объективно-теоретическое отражение в понятии.

Исследование системы товарно-капиталистического производства, осуществленное в «Капитале», блестяще подтвердило правоту этого методологического соображения, философского взгляда Маркса и Энгельса на диалектику исторического процесса и на процесс ее теоретического воспроизведения.

Чтобы понять товарно-капиталистическую формацию действительно исторически, то есть в законах ее исторического становления, развития и гибели, Маркс исследовал прежде всего существующее состояние этой формации, исходил из современного ему положения дел, из отношения, в котором стоят друг к другу различные элементы ее необходимой структуры. С точки зрения этого существующего, фактически констатируемого положения вещей он и подверг анализу понятия и категории политической экономии, критически исследовал эти понятия и развернул на основе этого анализа свое теоретическое понимание фактов, систему теоретических определений.

Каждая из сторон, каждый из элементов структуры товарно-капиталистического организма поэтому и получил свое конкретное теоретическое выражение, был выражен в конкретно-исторической абстракции.

Теоретические определения каждой из категорий политической экономии были образованы им путем прослеживания истории их возникновения – но не эмпирической истории, а истории «снятой» в ее результатах.

Это исследование непосредственно приводило его к пониманию реальных исторически необходимых предпосылок возникновения буржуазной экономики, давая тем самым ключ к теоретическому пониманию и эмпирической истории ее рождения и эволюции. С, другой стороны, благодаря этому способу исследования буржуазная формация представляла как система исторически вызревающих предпосылок рождения другой, новой, более высокой системы общественных отношений – социализма, – в которую неизбежно разрешается под давлением внутренних противоречий своего развития товарно-капиталистическая система производства материальной жизни.

Этот конкретно-исторический подход к определению категорий – к теоретическому выражению фактов – и разрешил все трудности принципиально неразрешимые с помощью метафизического метода.

Глава 6. Способ восхождения от абстрактного к конкретному в «Капитале» К. Маркса

1. Конкретная полнота абстракции к анализа как условие теоретического синтеза

Рассмотрение логической структуры «Капитала», к которому мы теперь обратимся, постоянно сопоставляя ее как с логикой движения мысли Рикардо, так и с теоретическими взглядами предшественников Маркса в области Логики, и должно прояснить нам логику Маркса в ее реальном практическом применении к анализу фактов, к анализу эмпирических данных.

Наша задача – выявить и подытожить всеобщие, логические элементы движения мысли Маркса в экономическом материале, логические формы, применимые в силу своей всеобщности и в любой другой теоретической дисциплине.

«Капитал», как известно, начинается с тщательнейшего и пристального анализа категории стоимости, то есть реальной формы экономических отношений, являющейся всеобщей и простейшей формой бытия капитала. Перед умственным взором Маркса находится при этом лишь одно-единственное и, как мы уже отмечали, внутри развитого капитализма крайне редкое фактическое отношение между людьми – прямой обмен товара на товар. Ничего более – ни денег, ни прибыли, ни заработной платы, – Маркс на этой ступени намеренно не принимает во внимание. Все эти вещи предполагаются несуществующими на этой ступени исследования.

И, тем не менее, анализ этой одной формы экономических отношений дает, как свой результат, теоретическое выражение объективно-всеобщей формы всех без исключения явлений и категорий развитого капитализма, развитой конкретности, – теоретическое выражение «стоимости как таковой», всеобщей формы стоимости.

Простейший «вид» существования стоимости и совпадает со стоимостью вообще, а реальное, фактически прослеживаемое развитие этой формы стоимости в другие ее формы составляет объективное содержание «дедукции категорий» «Капитала».

«Дедукция» в этом понимании начисто утрачивает свой формальный характер, которого она так и не утратила у Рикардо: здесь она непосредственно выражает реальный процесс происхождения одних форм экономического взаимодействия из других.

И это составляет как раз тот пункт, которого не было ни у Рикардо, ни у его последователей из буржуазного лагеря.

Понимание всеобщего понятия, лежащего в основании всей системы категорий науки, примененное здесь Марксом, вовсе не может быть отнесено за счет специфики предмета политической экономии. Оно отражает в себе всеобщую диалектическую закономерность развертывания любой объективной конкретности – природной, общественно-исторической или духовной.

Это понимание имеет значение для любой современной науки. Чтобы дать конкретное теоретическое определение «жизни» как исходной категории биологии, чтобы ответить на вопрос: «что такое жизнь вообще, жизнь как таковая?», – надо, по-видимому, поступить так, как поступил Маркс со стоимостью вообще, то есть конкретно проанализировать состав и способ существования простейшего проявления жизни – простейшего белкового тела. Тем самым только и получится единственно реальная «дефиниция» – раскрытие существа дела.

Тем самым – а вовсе не на пути отвлечения абстрактно-общего от всех без исключения явлений «жизни», можно действительно научно, действительно материалистически выразить «жизнь» в понятии – создать понятие «жизни как таковой».

Точно тоже и в химии. Понятие «химический элемент» вообще, как таковой, не выработаешь на пути отвлечения того общего, того одинакового, что имеют между собой и гелий и уран, и кремний и азот – все элементы менделеевской таблицы. Понятие химического элемента можно, по-

видимому, получить в детальном рассмотрении простейшего элемента системы, водорода. Водород в данном случае предстает как та простейшая структура, при разложении которой вообще исчезают химические свойства материи, – производим ли мы это аналитическое разложение реально, экспериментально, или только «в уме». Водород поэтому и есть конкретно-всеобщий элемент химизма. Всеобщие необходимые закономерности, вместе с ним возникающие и вместе с ним исчезающие, и суть простейшие закономерности существования химического элемента вообще. В качестве простейших, всеобщих они встретятся далее и в уране, и в золоте, и в кремнии. А любой из этих сложных элементов может быть обратно сведен к водороду, что, кстати, происходит и в природе, и в эксперименте с ядерными процессами.

Тут, иными словами, осуществляется то же самое живое взаимопревращение «всеобщего» и «особенного», простейшего и сложного, которое мы наблюдали на примере категорий «Капитала», где «прибыль» предстает как развитая стоимость, как развитая простая форма товара, к которой прибыль постоянно «сводится» в реальном процессе движения экономической системы, а потому и в мышлении, воспроизводящем это движение. И здесь, как и везде, конкретное всеобщее понятие фиксирует не пустую отвлеченность, а реальную, объективную простейшую форму существования всей системы в целом.

Стоимость вообще (как таковая), «жизнь вообще», «химический элемент» – всё это понятия в полной мере конкретные. Это означает, что отражаемая ими реальность есть фактически, объективно существующая сейчас (или когда-либо существовавшая) реальность, сама по себе, а не только в виде «абстракта» от других особенных развитых форм существующая реальность, которая именно поэтому может быть реально исследована, получена в эксперименте и т.п.

Если же понимать стоимость (как и любую другую всеобщую категорию) лишь как отражение абстрактно-всеобщих признаков, которыми обладают все без изъятия развитые особенные явления, то ее как таковую попросту невозможно было бы исследовать «саму по себе», в строжайшем отвлечении от всех этих развитых явлений. В этом случае анализ «всеобщего» был бы невозможен ни в какой другой форме, кроме *формального анализа понятия*. Ведь в чувственно данном мире действительно нет и не может быть ни «животного вообще», ни «химического элемента как такового», ни «стоимости» в том их виде, в каком их понимала формальная логика. В таком виде они действительно существуют лишь в голове.

Именно поэтому у Рикардо не возникает и подозрения на этот счет, что «стоимость» должна быть исследована конкретно по ее форме, что ее вообще можно исследовать «как таковую», в строжайшем отвлечении от прибыли, ренты, процента, капитала и конкуренции...

Именно поэтому его абстракция стоимости обладает, как показал Маркс, двояким недостатком: она, во-первых, *неполна* – то есть в ней не произошло действительного отвлечения от вещей, не имеющих отношения к ее внутренней природе, а, во-вторых, она *формальна* и уже в силу своей формальности *неверна*.

Вот категорическая и ясная характеристика научной абстракции (понятия, категории) стоимости у Рикардо данная Марксом:

«По отношению к первому [имеется в виду всеобщий закон – Э.И.] его абстракция слишком неполна, по отношению ко второму [имеется в виду «эмпирическая форма явления» – Э.И.] она есть формальная абстракция, которая сама по себе неверна»⁵³.

Нетрудно сформулировать собственный взгляд Маркса на всеобщую категорию, предполагающийся в этой оценке. Абстракция должна быть, во-первых, полной, а во-вторых, не формальной, а содержательной. Только в этом случае она будет верной, объективной.

Что это, однако, значит?

Мы уже показали, что «полнота» абстракции предполагает, что в ней выражаются непосредственно не абстрактно-всеобщие «признаки», свойственные всем без исключения

⁵³ Маркс К. Теории прибавочной стоимости, т. II, ч. 1, с. 52.

особенным явлениям, к которым всеобщая абстракция относится, а совсем иное – конкретные теоретические характеристики объективно-простейшего нерасчлененного далее элемента системы взаимодействия, «клеточки» исследуемого целого.

В случае с системой товарно-капиталистической системы взаимодействия между людьми в процессе общественного производства материальной жизни такой клеточкой оказывается товар, простая товарная форма взаимодействия. В биологии, по-видимому, такой клеточкой является простейшая белковая структура, в физиологии высшей нервной деятельности – условный рефлекс, и т.д.

В этом пункте вопрос о «начале науки», об исходной всеобщей категории, лежащей в основании всей системы конкретных категорий науки, переkreшивается с вопросом о конкретности анализа, аналитического расчленения предмета, и об объективно допустимом пределе аналитического расчленения.

Конкретный теоретический анализ вещи предполагает, что вещь аналитически расчленяется не на равнодушные к ее специфике «составные части», а на специфически характерные только для этой вещи, внутренне связанные друг с другом необходимые формы ее существования.

В этом отношении «аналитический метод» Маркса полярно противостоит так называемому «односторонне аналитическому методу», пример применения которого представляет собой классическая буржуазная политическая экономия «Односторонне аналитический метод», унаследованный экономистами XVII-XVIII вв. от современного им механического естествознания и философии эмпиризма (непосредственно через Локка), полностью соответствует представлению о предметной реальности как о своеобразном агрегате вечных и неизменных «составных частей», одинаковых у любого предмета природы. «Познать» вещь – значит, с точки зрения этого представления, аналитически разложить ее на эти вечные и неизменные составные части, а затем понять их способ взаимодействия внутри данной вещи.

«Труд», «потребность», «прибыль» в теории Смита-Рикардо в этом отношении представляют собой не менее яркий пример односторонне аналитических абстракций, в которых погашена вся конкретно-историческая определенность предмета, чем «частица» физики Декарта, чем «атом» Ньютона и т.п. категории науки того времени.

И Смит, и Рикардо пытаются понять товарно-капиталистическую систему взаимодействия как «сложное целое», составными частями которого являются вечные, одинаковые для любой ступени человеческого развития реальности – труд, орудия труда («капитал»), потребность, прибавочный продукт и т.д. и т.п.

Такую операцию «аналитического расчленения» предмета всегда возможно проделать и экспериментально и в «уме». Можно аналитически разложить живого кролика на такие, скажем, «составные части», как химические элементы, как атомы, молекулы и т.д. Но, получив на этом пути груды аналитически выявленных «составных частей», мы не сможем проделать, исходя из самого детального рассмотрения этих «составных частей», обратной операции – никогда не сможем из них понять, – а почему они раньше, до аналитического расчленения, давали своим «сочетанием» именно живого кролика, а не что-нибудь иное...

Анализ в данном случае умертвил, уничтожил как раз то, что мы хотели бы таким образом понять, – живую, конкретную, специфическую для данной вещи взаимосвязь. Анализ сделал невозможным «синтез».

В подобную же трудность уперлась буржуазная классическая экономия, теория Смита-Рикардо.

«Синтез» – понимание необходимой связи абстрактно взятых «составных частей» предмета (труда, «капитала», прибыли и пр.) оказался невозможным именно потому, что анализ, выявивший эти категории, был анализом *односторонним*, потому что он уничтожил, устранил как раз то, что составляет конкретно-историческую форму связи этих категорий между собой.

Трудность, заключенную в проблеме анализа и синтеза видел уже Аристотель. Он прекрасно понимал, что односторонне понимаемый анализ сам по себе никогда не приведет к истине. Задача

познания, констатировал он в своей «Метафизике», двойка: надо не только познать, из каких составных частей вещь состоит, но и познать – почему эти составные части связаны между собой именно так, что они дают своим сочетанием именно данную, конкретную вещь, а не какую-нибудь иную...

Чувственно данную в созерцании вещь очень нетрудно «разложить» аналитически на ее «составляющие»: стул – черный, деревянный, четырехногий, тяжелый, с круглым сиденьем и т.д. и т.п. – вплоть до бесконечности.

Это – простенький пример эмпирического «анализа» и одновременно пример такого же «синтеза» абстрактных определений в суждении о вещи.

Следует заметить, что в данном случае происходит тоже непосредственное совпадение «анализа» и «синтеза». В суждении «этот стол – черный» можно увидеть и то, и другое. С одной стороны это чистейший «синтез» – соединение двух абстракций в суждении. С другой стороны столь же чистейший «анализ» – выявление в чувственно данном образе двух различных определений. И анализ и синтез *одновременно* протекают в процессе высказывания простейшего суждения о вещи.

Но в данном примере гарантией и основанием «правильности» анализа и синтеза является непосредственное созерцание – именно в нем выступают «соединенными» те признаки, которые суждение синтезирует, и в нем же эти «признаки» даны как различные, и потому то же самое созерцание является основой и критерием правильности аналитического выделения связываемых в суждении абстракций.

Так что совпадение анализа и синтеза в суждении о единичном факте, в высказывании фактического положения дел, понять нетрудно.

Гораздо труднее понять отношение анализа и синтеза в *теоретическом* суждении. Теоретическое суждение обязано опираться на более веские основания, нежели просто указание на то, что вещь в созерцании выглядит так, а не иначе.

Мы уже указывали в несколько другой связи, что вся концепция Канта выросла на трудности понять именно теоретические суждения, то есть суждения, связывающие такие абстракции, каждая из которых взаимно предполагает другую, то есть атрибутивно, в самой природе вещей связанные определения.

Суждение «все лебеди – белы» не представляет никакого труда для понимания с точки зрения логики, и именно потому, что оно не выражает необходимости связи двух определений.

Совсем иное – суждение «все предметы природы – протяженны». Если лебедь с одинаковым успехом может быть и небелым, то в суждении «все предметы природы протяженны» осуществлен необходимый синтез двух определений. Не может быть непротяженного предмета природы, как и наоборот – не может быть протяженности, не принадлежащей предмету природы.

Иными словами, теоретическое суждение должно связывать такие определения вещи, каждое из которых с необходимостью предполагает другое в качестве неперемного условия своего бытия.

Еще иначе: теоретическое суждение связывается из абстракций, каждая из которых выражает необходимую, внутренне связанную с самой природой вещи определенность, такую определенность, лишившись которой, сама вещь рассыпается, перестает существовать как данная вещь – как «лебедь» или как «предмет природы».

Лебедя можно выкрасить в любой цвет, лишить его белого цвета – от этого он не перестанет быть лебедем.

Протяженности у предмета природы отнять нельзя, не уничтожив сам предмет природы.

Теоретическое суждение должно поэтому иметь в своем составе только такие абстракции, которые выражают необходимо присущие данному предмету формы его существования.

Где же взять гарантию на тот счет, что в суждении связаны именно такие абстрактные определения?

Кант решает вопрос, как известно, субъективистски и притом чисто формально. Суждение «все тела природы протяженны» он обосновывает как теоретическое тем, что оно есть суждение чисто аналитическое, «поясняющее» смысл термина «тело природы». Поэтому у обеих связываемых абстракций – «тело природы» и «протяженность» – один и тот же объем, они взаимно покрывают друг друга и просто передают разными словами одно и то же.

И это «одно и то же» – априорное устройство аппарата созерцания субъекта, основание всеобщности и необходимости суждения насчет «тел природы». Непротяженного тела природы «не может быть», потому что аппарат чувственного созерцания субъекта устроен таким образом, что все воспринимает под формой пространства. И даже если где-то в природе есть «непротяженное тело» (есть оно на самом деле или нет – на этот вопрос Кант не считает возможным ответить), то и оно, попав в поле зрения субъекта, в сферу его «опыта» тоже предстанет в нем как «протяженное».

Поэтому-то все так называемые «синтетические» суждения и предстают как суждения, *аналитически* раскрывающие природу субъекта, а трансцендентальная природа субъекта, выносящего суждения, оказывается единственной основой теоретического «синтеза».

Под видом «синтетического» суждения всегда на самом деле, по Канту, происходит *аналитическое* выражение априорных познавательных способностей субъекта, а вся система теоретического знания предстает как система абстракций, служащих цели самовыражения, *самоанализа* субъекта познания.

Чувственно данный мир превращается в чистый повод, в чисто внешний материал самовыражения субъекта, его «дедуктивного» саморазвертывания.

В вещах «в себе», в вещах, взятых сами по себе, Кант не считает возможным установить основания для теоретического синтеза абстрактных определений. И это – спекуляция вовсе не на пустом месте, а на действительной трудности теоретического анализа и теоретического синтеза.

Ибо вся трудность теоретического анализа вещи всегда и состоит в том, чтобы абстрактно выделить и выразить в ней такие определения, которые *необходимо, внутренне* связаны с самой природой вещи.

Эмпирическое созерцание вещи на этот вопрос ответа дать не может. Чтобы отделить необходимую форму бытия вещи от такой, которой может и не быть без ущерба для существования вещи как именно данной конкретной вещи («лебедя», «тела природы», «труда» и пр.), нужно перейти от созерцания к чувственно-практическому эксперименту, к общественной практике человека во всем ее историческом объеме.

Лишь практика общественного человечества, то есть совокупность исторически развивающихся форм реального взаимодействия общественного человека с природой вне человека, оказывается и основой, и критерием истинности теоретического анализа и синтеза.

Этой реальности Кант не видит. Естественно, что и трудности, с этим связанной, он разрешить не может.

Как выглядит эта реальная проблема в развитии политической экономии?

Это ясно прослеживается на категории «труд» и на связанной с ним категории «стоимости».

Поскольку категория стоимости закладывается в фундамент всей теории и служит теоретическим основанием всех остальных обобщений, постольку от понимания «труда» как *субстанции* «стоимости» зависит теоретическое понимание всех остальных явлений товарно-капиталистической системы.

Верно ли суждение: «субстанцией стоимости является труд?» Нет. Это теоретическое суждение равноценно по своей теоретической значимости суждению: «человек есть по своей природе – частный собственник», – утверждению, что быть частным собственником столь же атрибутивно присуще природе человека, сколь телу природы – протяженность.

Иными словами, здесь выявлены в рассмотрении эмпирически данного положения дел абстрактные характеристики, каждая из которых с необходимостью, заложенной в природе и того и другого, вовсе не заключена.

Маркс прекрасно показал, в чем тут дело. Исторически переходящее свойство труда принято здесь за характеристику, выражающую его внутреннюю природу. Создает стоимость далеко не всякий труд, далеко не всякая исторически конкретная форма труда, подобно тому, как частным собственником является вовсе не человек как таковой, а исторически конкретный человек – человек внутри определенной, исторически конкретной формы общественного бытия.

Но как различить то, что принадлежит исторически определенной форме существования человека от того, что принадлежит ему как человеку вообще?

Ответ на это может дать только дальнейший анализ той реальности, о которой выносятся теоретические суждения, с точки зрения всей практики человечества. Последняя и выступает как единственный критерий, позволяющий уверенно отвлечь, аналитически выявить такое определение, которое выражало бы атрибутивно принадлежащую предмету форму его бытия.

Эмпирически-всеобщим фактом и во времена Смита–Рикардо, и во времена Маркса было бытие человека в качестве частного собственника. Таким же эмпирически-всеобщим фактом было и свойство труда создавать не просто продукт, а товар, стоимость.

Это эмпирически-всеобщее положение дел классиками политической экономии и фиксировалось в виде суждения: субстанцией стоимости является «труд» – труд вообще, без дальнейших теоретических уточнений, выражающих как раз его конкретно-историческую определенность, внутри которой он только и создает не продукт, а товар, не потребительную стоимость, а стоимость.

И поскольку классики политической экономии вырабатывают абстрактно-теоретические определения с помощью односторонне аналитического метода, постольку они оказываются в итоге не в состоянии понять – а почему же именно труд выступает то в форме «капитала», то в форме «заработной платы», то в форме «ренты»...

Задача абсолютно по самой своей природе неразрешимая – одна и та же, и у естественников XVII-XVIII вв., и у Смита-Рикардо. Те пытаются понять – как и почему «атомы», «частицы», «монады» своим сочетанием порождают то космическую систему, то тело животного. Эти – как и почему «труд вообще» порождает то капитал, то ренту, то заработную плату...

Теоретически «синтез» никак не получается ни у тех, ни у других, и не получается именно потому, что *анализ* их не был конкретным, а расчленял предмет на равнодушные составные части, общие для любой предметной сферы или для любой исторической формы производства.

Труд вообще есть безусловно необходимое условие возможности, условие бытия, возникновения и развития и ренты, и капитала, и заработной платы.

Но он же является одновременно и условием их «небытия», их отрицания, их уничтожения. Труд вообще столь же безразличен к «бытию» капитала, как и к его «небытию». Тут точно такое же отношение, как у атома к человеческому мозгу.

Он [атом] является всеобщим и необходимым условием его [мозга] возникновения, но не является внутренне необходимым условием, таким условием, которое одновременно есть столь же необходимое следствие. Тут нет формы внутреннего взаимодействия, внутренней взаимообусловленности.

И из рассмотрения атома самого по себе (как всеобщего и необходимого условия возникновения мозга) никогда, никакими силами не поймешь той конкретной формы взаимодействия, в которой миллиарды миллиардов атомов составляют мозг.

А из рассмотрения «труда вообще» – той необходимости, с которой труд внутри товарно-капиталистической системы производит капитал, заработную плату и ренту...

В связи с этим пороком односторонне аналитических абстракций, выработанных классиками буржуазной науки, Маркс замечает:

«Перейти от труда прямо к капиталу столь же невозможно, сколь невозможно от расовых особенностей перейти прямо к банкиру или от природы – к паровой машине»⁵⁴.

⁵⁴ Marx K. Grundrisse... S. 170.

Переключаясь с известным афоризмом Фейербаха – «из природы прямо не выведешь даже бюрократа», Маркс и с этой стороны подводит к тому же выводу: все трудности теоретического анализа и синтеза решаются реально на почве категории конкретно-исторического взаимодействия, взаимообусловленности явлений внутри определенного, исторически возникшего и развившегося целого, внутри конкретно-исторической системы взаимодействия.

Иными словами, и «анализ–синтез», и «дедукция–индукция» перестают быть метафизически полярными, а потому и беспомощными логическими формами только на почве сознательно исторического взгляда на исследуемую реальность, на основе представления о любой предметной реальности как об исторически возникшей и развившейся системе взаимодействующих явлений.

Такой взгляд и дал Марксу в руки четкий рациональный критерий, согласно которому, опираясь на всю рационально понятую историю практики человечества, он уверенно разрешил трудности, связанные с проблемой «теоретического анализа», «теоретического синтеза», теоретической дедукции и теоретической индукции.

В практике человечества, взятой во всем ее историческом объеме, Маркс и обрел критерий для различения эмпирического «синтеза» и синтеза *теоретического*, аналитических абстракций, фиксирующих всеобщее эмпирическое положение дел, – и теоретических абстракций, фиксирующих в своей взаимосвязи внутренне необходимую связь выражаемых ими явлений.

И если у Смита–Рикардо, а также у Гегеля чисто эмпирический «синтез» часто выдается за теоретический, если все трое постоянно выдают исторически преходящую форму явления за его внутреннюю структуру, за вечную природу явлений, и «дедуктивно» – из природы вещей – «выводят» оправдание самой грубой эмпирии, то методы Маркса выставляют строжайшие логические, философские преграды для подобных ходов мысли.

И «дедукция» и «индукция», и «анализ» и «синтез» оказываются теоретически могучими логическими средствами обработки чувственно данных эмпирических фактов именно потому, что они сознательно ставятся на службу исторического по существу подхода к исследованию.

Иными словами, потому, что они основываются на диалектико-материалистическом понимании объекта как исторически возникшей и развертывающей системы *взаимодействующих* особым образом явлений.

Потому-то «аналитический метод» Маркса – метод, восходящий от «целого», данного в созерцании, к условиям его возможности, и совпадает с методом *генетического выведения* теоретических определений, с логическим прослеживанием реального происхождения одних явлений из других: денег – из движения товарного рынка, капитала – из движения товарно-денежного обращения, в которое попадает рабочая сила, и т.д. Эта – историческая по существу точка зрения на вещи и на процесс их теоретического выражения и позволила Марксу четко поставить вопрос о реальной субстанции стоимостных свойств продукта труда, о всеобщей субстанции всех остальных конкретно-исторических категорий политической экономии.

Не труд вообще, а конкретно-историческая форма труда была понята как субстанция стоимости. А в связи с этим совершенно по-новому встал вопрос о теоретическом анализе стоимости по ее форме, – она предстала как конкретно-всеобщая категория, дающая возможность понять теоретически («вывести», «дедуцировать») ту реальную конкретно-историческую необходимость, с которой стоимость превращается в «прибавочную стоимость», в «капитал», в «заработную плату», в «ренту» и все прочие развитые конкретные категории.

Иными словами, впервые был полностью раскрыт и проанализирован исходный пункт, отправляясь от которого, можно действительно развить всю систему теоретических определений предмета с логической необходимостью, отражающей необходимость реального генезиса товарно-капиталистической формации.

В чем заключался этот конкретный анализ стоимости по ее форме, тот самый анализ, которого недоставало Давиду Рикардо? Ответ на этот вопрос и должен дать нам ключи к пониманию

теоретической «дедукции категорий» в «Капитале», к пониманию его способа восхождения от абстрактного к конкретному.

Процесс восхождения от всеобщего теоретического определения предмета к пониманию всей сложности его исторически развитой структуры – «конкретности» – предполагает конкретный и полный анализ исходной, всеобщей категории науки. Мы видели, что недостаточная конкретность анализа стоимости у Рикардо предопределила и неуспех замысла Рикардо развить всю систему теоретических определений, построить все здание науки на одном, прочно и категорически установленном фундаменте, не дала ему возможности «вывести» даже ближайшую категорию – «деньги», не говоря уже обо всем остальном.

Вопрос о конкретном и полном анализе всеобщей категории науки и ныне остается одним из самых животрепещущих и труднейших вопросов любой науки. Известно, какие разногласия возникают в нашей эстетике сразу, как только речь заходит о таких категориях, как «красота», «прекрасное», «эстетическое».

Известно, как часто химик, в совершенстве владеющий проблематикой того раздела химии, которому он посвятил жизнь, оказывается в превеликом затруднении, когда перед ним встает вопрос об объективной природе тех вещей, которые он исследует, – вопрос о том, что такое «химическое соединение вообще».

Известно, сколько трудностей в современной физике связано с тем, что такие предельно всеобщие категории, как пространство, время и движение труднее всех других поддаются конкретно-физическому определению. Здесь оказывается совершенно очевидным, что без ясных философских представлений о путях, на которых могут быть найдены объективные определения таких категорий, нельзя сделать ни шагу. Разительный пример тому – рассуждения великого Эйнштейна на первых страницах его книги «Сущность теории относительности». Эйнштейн сознательно оставляет открытым вопрос о конкретном теоретическом определении категорий пространства и времени, указывая на тот факт, что это – один из темных вопросов, на которые человечество не смогло ответить объективно, несмотря на все усилия и попытки в этом направлении. Сам Эйнштейн склоняется к агностическому взгляду на возможность ответить на вопрос о том, что такое сами по себе пространство и время, и переходит сразу к выражению математических характеристик явлений, так и оставляя открытым вопрос об их реальной физической субстанции. И это обстоятельство – трудность решить вопрос о конкретно-всеобщей природе исследуемых явлений – проистекает чаще всего из неумения правильно поставить этот вопрос. А отсюда и проистекает чисто позитивистское отношение к частным вопросам теории: дело ученого, мол, заключается лишь в том, чтобы детально описывать и выражать в формулах протекание определенного рода процессов, а вопрос о конкретно-всеобщей природе этих процессов, о реальной их субстанции, это, мол, вопрос темный, а может быть даже и праздный, который следует взвалить на плечи философии, поскольку она уже имеет пристрастие к такого рода вещам...

До поры до времени такое отношение к вещам и к процессу их теоретического выражения остается, правда, безнаказанным. Но в конце концов, в узловых пунктах развития науки, в пунктах, решающих судьбу теории в целом, а тем самым и всех частных ее разделов, вопрос о всеобщем основании системы науки встает вновь и вновь и настоятельно требует своего категорического решения.

Поэтому решение вопроса о «стоимости» у Маркса, опирающееся на продуманную методологию его решения, остается до сих пор чрезвычайно поучительным для любой теоретической дисциплины.

Итак, в чем же заключается особенность анализа стоимости у Маркса, которая закладывает прочный фундамент теоретического «синтеза» категорий, дает возможность ему строжайшим образом перейти от рассмотрения стоимости к рассмотрению денег, капитала и т.д.?

Вопрос, поставленный так, сразу сталкивает логику с проблемой противоречия в определениях вещи, с проблемой, которая в конце концов и заключает в себе ключ ко всему остальному. В

противоречия как единстве и совпадении взаимоисключающих теоретических определений Маркс и открывает разгадку «конкретного» и путей его теоретического выражения в понятии. К анализу этого пункта мы и перейдем.

2. Противоречие как факт научного развития

«Логическое противоречие» – наличие взаимоисключающих определений в теоретическом выражении вещи – давно занимало философию. Не было и нет ни одного философского или логического учения, которое в той или иной форме не ставило и по-своему не решало бы этот вопрос.

Философию этот факт интересовал всегда именно потому, что это – прежде всего факт, независимый ни от какой философии, факт, который постоянно и с роковой необходимостью воспроизводится в научном развитии, в мышлении человечества, в том числе и внутри самой философии. Более того, логическое противоречие самым недвусмысленным образом обнаруживает себя как ту форму, в которой всегда и везде происходит движение, развитие мысли о вещах. Древние греки прекрасно понимали, что истина рождается только в борьбе мнений. Критика любой теории всегда направляется на отыскание в ней «противоречий». Новая теория всегда утверждает себя тем, что показывает тот способ, которым разрешаются противоречия, не разрешимые с помощью принципов старой теории.

Но если этот эмпирический факт просто описать как факт, то оказывается, что «противоречие» – это нечто нетерпимое, нечто, от чего мышление всегда тем или иным способом старается избавиться. И вместе с тем, несмотря на все попытки от него избавиться, мышление опять и опять его воспроизводит.

И поскольку философия и логика не просто констатируют и описывают этот факт, а исследуют его, постольку вопрос о нем встает как вопрос о причинах и источниках его появления в мышлении, о его реальной природе. В философии вопрос поэтому встает так: допустимо или недопустимо противоречие в истинном выражении вещи? Представляет ли оно собой нечто чисто субъективное, нечто создаваемое лишь субъектом познания, или же оно необходимо возникает в силу природы вещей, выражаемых мышлением?

Именно этот пункт и составляет рубеж между диалектикой и метафизикой. Диалектика и метафизика, в конце концов, составляют два принципиально противоположных способа разрешения противоречий, неизбежно возникающих в научном развитии, в развитии теоретического знания.

Различие между ними, выраженное в самой общей форме, состоит в том, что метафизика так или иначе толкует логическое противоречие как лишь субъективный фантом, к сожалению вновь и вновь появляющийся в мышлении в силу его несовершенства, а диалектика рассматривает его как необходимую логическую форму, в которой осуществляется развитие мышления, знания, переход от незнания к знанию, от абстрактного выражения предмета – к все более и более конкретному его теоретическому выражению.

В качестве всеобщей формы развития знания, в качестве необходимой логической формы диалектика и рассматривает противоречие. Только таким оно и может выглядеть с точки зрения на познание и мышление как на естественно-исторический процесс, управляемый законами, не зависящими от желаний человека.

К противоречию постоянно вновь и вновь возвращает философию развитие знаний, развитие науки. И как вопрос, требующий своего четкого решения, вопрос о противоречии, о его реальном смысле, об источнике и причине его появления в мышлении, этот вопрос встает именно там, где наука подходит к систематическому выражению предмета в понятии, именно там, где мышлению приходится строить систему теоретических определений.

Там, где налицо простое бессистемное пересказывание явлений, вопрос о противоречии не возникает. Простейшая попытка систематизировать знания сразу же приводит к проблеме противоречий.

Мы уже видели, в каких пунктах исследования в эту проблему уперлось с необходимостью развитие теории трудовой стоимости, что Рикардо помимо своего желания строит целую систему теоретических противоречий именно потому, что старается развить все определения из одного принципа – из принципа определения стоимости количеством рабочего времени. Одни из «логических» противоречий в своей системе он заметил уже сам, другие – со злорадством констатировали враги трудовой теории стоимости.

Основным видом «логического противоречия», вокруг которого развернулась борьба за и против трудовой теории стоимости, оказалось как раз противоречие между всеобщим законом и эмпирически всеобщими формами его собственного осуществления.

Попытки вывести из всеобщего закона теоретические определения развитых конкретных явлений, закономерно и постоянно повторяющихся на поверхности товарно-капиталистического производства и распределения, на каждом шагу стали приводить к парадоксальным результатам.

Явление (скажем, прибыль), с одной стороны, «подводится» под закон стоимости, его необходимые теоретические определения «выводятся» из закона стоимости, но с другой стороны, его специфические отличия оказываются заключенными в таком определении, которое прямо и непосредственно и притом взаимоисключающим образом противоречит формуле всеобщего закона...

И противоречие такого рода – противоречие в теоретическом выражении явления в понятии стоимости – проявляется с тем большей остротой, чем больше стараний затрачивается на то, чтобы от него избавиться.

И это обстоятельство вовсе не является привилегией политической экономии, исследующей классово-антагонистическую действительность экономических отношений.

«Противоречие» знакомо любой современной науке. Стоит вспомнить хотя бы обстоятельства, внутри которых родилась гениальная теория относительности. Попытки усвоить с помощью категорий классической механики определенные явления, выявленные в экспериментах Майкельсона, привели к тому, что внутри системы понятий классической механики появились нелепые, парадоксальные «противоречия», принципиально не разрешимые с помощью категорий классической механики, и именно в качестве способа разрешения этих противоречий родилась гениальная гипотеза Эйнштейна.

Но и теория относительности не спасла теорию от противоречия. До сих пор не разрешен ни автором теории относительности, ни кем-либо другим известный парадокс в теоретических определениях вращающегося тела. Заключается он в следующем. Теория относительности, связывающая пространственные характеристики тел с их движением, выразила эту связь в формуле, согласно которой «длина тела» сокращается в направлении движения тем более, чем скорее движется тело. Это математическое выражение всеобщего закона движения тела в пространстве вошло в математический арсенал современной физики как прочное теоретическое завоевание.

Но попытка с его помощью теоретически обработать, теоретически усвоить такой реальный физический случай, как вращение твердого диска вокруг оси приводит к «нелепейшему» парадоксу. Получается, что окружность вращающегося диска сокращается тем более, чем больше скорость вращения, а длина радиуса вращающегося тела, согласно той же формуле, необходимо остается неизменной...

Заметим, что этот «парадокс» – не просто курьез, а случай, в котором остро ставится вопрос о *физической реальности* всеобщих формул Эйнштейна. Если всеобщая формула выражает объективно-всеобщий закон предметной реальности, исследуемой в физике, то в самой объективной реальности следует допустить объективно-парадоксальное соотношение между радиусом и

окружностью вращающегося тела – даже в случае вращения детского волчка, – потому что ничтожность сокращения окружности ничего не меняет в принципиальной постановке вопроса.

Убеждение в том, что в самой физической реальности такого парадоксального соотношения «не может быть», совершенно равносильно отказу от признания физической реальности всеобщего закона, выраженного формулой Эйнштейна. А это – путь к чисто инструменталистскому оправданию всеобщего закона. Служит закон теории и практике – ну и хорошо, и нечего задаваться пустым вопросом о том, соответствует ему что-либо в «вещах в себе» или нет. Именно так предпочитал примириться с парадоксом и сам автор теории относительности.

Можно было бы привести еще немало примеров подобного рода, удостоверяющих, что предметная реальность всегда раскрывается перед теоретическим мышлением как реальность противоречивая. История науки от Зенона Элейского до Альберта Эйнштейна независимо ни от какой философии показывает это обстоятельство как бесспорный эмпирически констатируемый факт.

Задача поэтому не может состоять в нагромождении новых и новых примеров из разных областей знания, подтверждающих это фактическое положение дел. Количество примеров и здесь не может сдвинуть с места ни в понимании философского смысла примеров, которые эту истину подтверждают, ни в понимании реального смысла той философской истины, которая с их помощью подтверждается.

Задача и тут может быть, по-видимому, решена только на пути анализа хотя бы одного типичного случая, «примера», в котором всеобщий закон выразился с классической полнотой, а не на пути абстракции «одинакового» во всех случаях и примерах подобного рода.

Вернемся поэтому к реальности товарно-капиталистического хозяйства и к процессу теоретического выражения в политической экономии.

Этот пример хорош потому, что он чрезвычайно типичен, он наглядно демонстрирует те тупики, в которые неизбежно приходит метафизическое мышление, стараясь разрешить основную формальную задачу науки – развернуть систематическое выражение предмета в понятии, систему теоретических определений вещи, развитую из одного теоретического принципа. Это, во-первых.

А, во-вторых, что еще важнее, потому, что в «Капитале» Маркса мы находим рациональный выход из трудностей и противоречий, диалектико-материалистическое разрешение тех антиномий, которые разрушили трудовую теорию стоимости в ее классической, рикардианской форме.

3. Противоречия трудовой теории стоимости и их диалектическое разрешение у Маркса

Напомним снова, что все без исключения «противоречия» системы Рикардо – плод его стремления выразить все явления через категорию стоимости.

Там, где этого стремления нет, – нет и «противоречий»; формула вульгарно-профессорской «науки» («капитал» – процент, земля – рента, труд – заработная плата) никакого «противоречия» ни в себе, ни с эмпирически данными фактами не выражает, но именно благодаря этому не содержит в себе также и ни крупицы теоретического выражения эмпирических фактов. «Противоречия» здесь нет потому, что между капиталом, землей, трудом, рентой, заработной платой и процентом он не устанавливает никакой внутренней связи, – потому, что теоретическое определение этих категорий не развито из одного и того же теоретического исходного пункта. Они не показаны как необходимые модификации одной и той же конкретно-всеобщей субстанции. Неудивительно, что между ними нет внутреннего противоречия, а есть только внешнее (с которым метафизик прекрасно мирится), ибо вообще не отмечено никакой – а не только противоречивой – внутренней генетической связи между ними...

Они не противоречат друг другу потому, что вообще не стоят ни в какой связи.

Рикардо же пытается развить всю систему теоретических определений эмпирии из одного исходного принципа, из трудовой теории стоимости. И именно поэтому вся действительность предстает в его изображении как система конфликтов, антагонизмов, антиномически взаимоисключающих тенденций, противоположно направленных сил, которые именно противоположностью своей создают то «целое», которое он рассматривает.

И именно этим Рикардо и велик.

«Логические противоречия», в которых экономисты и философы из буржуазного лагеря видели признак слабости, свидетельство неразработанности его теории, выражали как раз обратное – силу и объективность его способа теоретического выражения вещи. Рикардо заботился прежде всего о соответствии теоретических положений и выводов реальному положению дел, а уж затем о соответствии известному постулату метафизического мышления, согласно которому предмет не может противоречить сам себе, а его отдельные теоретические определения – друг другу.

Он смело (даже, как говорил Маркс, «цинично») выражает реальное положение вещей, и это реально-противоречивое положение вещей отражается в его системе в виде противоречий в определениях. Когда же его ученики и последователи делают своей главной заботой уже не столько теоретическое выражение фактов, сколько формальное согласование уже выработанных определений между собой, подчиняющееся как верховному принципу – принципу запрещения противоречий в определениях, – то с этого пункта как раз и начинается процесс разложения трудовой теории стоимости.

Вместо развития теории в итоге получается ее деградация, разложение системы теоретических определений вещи в самом буквальном смысле этого слова.

Анализируя взгляды Джемса Милля, Маркс констатирует прежде всего следующее:

«К чему он стремится – это *формальная логическая* последовательность. С него *поэтому* [поэтому! – Э.И.] начинается разложение рикардианской школы»⁵⁵.

Само по себе стремление оправдать теорию Рикардо перед судом канонов формально-логической последовательности проистекает, разумеется, вовсе не из платонической любви к формальной логике. Стимулом этого занятия является другое – более или менее честное стремление представить систему товарно-капиталистического производства не как исторически возникшую, а потому и могущую превратиться в некоторую другую, более высокую систему, а как от века и навек равную себе, вечную форму производства.

И если то или иное явление, будучи выражено и понято через всеобщий закон стоимости, вдруг встает в отношении теоретического (логического) противоречия с формулой всеобщего закона – закона определения стоимости количеством рабочего времени, – то в глазах буржуазного теоретика это выглядит как свидетельство его несоответствия вечным и неизменным устоям экономического бытия.

Поэтому-то его старания и направляются на то, чтобы доказать его прямое соответствие всеобщему закону, который сам по себе понят без противоречия, как вечная и неизменная форма экономики. Формальная логика здесь выступает как послушное и самое подходящее средство согласования определений. Сама по себе она, конечно, в этом неповинна, хотя и заключает в себе возможность такого использования.

Острее всего буржуазные экономисты чувствуют «противоречие» между всеобщим законом стоимости у Рикардо и *прибылью*. Попытка выразить явления прибыли через категорию стоимости, подвести прибыль под теорию трудовой стоимости, уже у Рикардо обнаруживает противоречие в определении.

И, поскольку прибыль как раз и есть «святая святых» религии частной собственности, постольку экономисты и направляют все свои теоретические усилия на то, чтобы согласовать ее определения со всеобщим законом стоимости.

⁵⁵ Маркс К. Теории прибавочной стоимости, т. III, с. 63.

Но если хотят прямо и непосредственно (как в силлогизме по модусу Барбара) согласовать теоретические определения стоимости с теоретическими определениями прибыли как особой формы, особой модификации, «вида» стоимости, то тут сразу же открываются два пути.

Первый путь – изменить выражение *прибыли* с таким расчетом, чтобы оно подводилось без противоречия под теоретическое выражение *стоимости*, под категорию стоимости.

Второй путь – изменить самое выражение стоимости, так «уточнить» его, чтобы определения прибыли подводились под него также без противоречия...

Эти оба пути одинаково вели к разложению теории Рикардо. Для вульгарной экономики предпочтительнее был второй путь, путь «уточнения» определений стоимости, ибо лозунгом эмпиризма всегда является лозунг – приводи *всеобщую* формулу закона к соответствию с эмпирически бесспорным положением дел, с «одинаковым» в фактах, – в данном случае с эмпирической формой существования прибыли.

Эта философская позиция кажется на первый взгляд самой очевидной и здравой. Но ее реализация невозможна без принесения в жертву всеобщих теоретических положений трудовой теории стоимости, самого *понятия* стоимости.

Рассмотрим детально, как и почему это необходимо получается.

В парадоксальное отношение между теоретическими определениями «стоимости» и «прибыли» упирается сам Рикардо. Его закон стоимости гласит, что живой труд, труд человека, есть единственный источник стоимости, а время, затраченное на производство продукта, составляет единственную объективную меру стоимости.

Что, однако, получается, если «подвести» под этот всеобщий закон, который не может быть ни нарушен, ни отменен, ни изменен (поскольку он выражает всеобщую сокровенную природу любого экономического явления), эмпирически бесспорный факт существования прибыли?

Рикардо, с другой стороны, столь же отчетливо понимает, что одним законом стоимости прибыль не объяснишь, что он не исчерпывает всей сложности ее состава. В качестве второго решающего фактора, во взаимодействии с которым закон стоимости может объяснить прибыль, Рикардо берет закон средней нормы прибыли, всеобщую норму прибыли.

Всеобщая норма прибыли – это чисто эмпирический, а поэтому бесспорный факт. Суть его состоит в том, что величина прибыли зависит исключительно от совокупной величины капитала и ни в коем случае от той пропорции, в которой капитал делится на основной и оборотный, на постоянный и переменный и т.д.

Этот эмпирически всеобщий «закон» Рикардо и привлекает для объяснения механизма производства прибыли как фактор, который видоизменяет, осложняет действие закона стоимости. Что это за «фактор», откуда он взялся, в каком внутреннем отношении он находится ко всеобщему закону – все это Рикардо не исследует. Его существование предполагается Давидом Рикардо абсолютно некритически, как эмпирически бесспорный факт.

Но мало-мальски внимательный анализ сразу обнаруживает, что закон средней нормы прибыли прямо и непосредственно противоречит (притом исключаящим образом) всеобщему закону стоимости, определению стоимости рабочим временем.

«Вместо того, чтобы предполагать эту всеобщую норму прибыли, Рикардо должен был бы скорее исследовать, насколько ее существование вообще мирится с определением стоимости рабочим временем; в таком случае он нашел бы, что вместо соответствия она ему противоречит...»⁵⁶

Противоречие это заключается в следующем: закон средней нормы прибыли устанавливает зависимость величины прибыли исключительно от величины капитала в целом, устанавливает, что величина прибыли абсолютно не зависит от того, какая доля капитала затрачивается на заработную плату, превращается в живой труд наемного рабочего. Но всеобщий закон стоимости прямо утверждает, что новая стоимость может быть продуктом лишь живого труда и ни в коем случае не

⁵⁶ Маркс К. Теории прибавочной стоимости, т. II, ч. 1, с. 15.

«мертвого», ибо мертвый труд (т.е. труд, опредмеченный ранее в виде машин, зданий, сырья и т.п.) никакой новой стоимости не создает, а лишь пассивно переносит *по частям* свою собственную на продукт.

Рикардо и сам видит здесь трудность. Но совершенно в духе метафизического мышления высказывает эту трудность не как противоречие в определении закона, а как «исключение из правила». Но это, конечно, дела не меняет, и «по этому поводу Мальтус справедливо замечает, что в процессе развития индустрии правило становится исключением, а исключение – правилом...»⁵⁷

Отсюда и получается проблема, совершенно неразрешимая для метафизического мышления. Всеобщий закон в глазах метафизически мыслящего теоретика может быть оправдан только как эмпирически всеобщее правило, которому подчиняются непосредственно все без исключения явления.

Но в данном случае оказывается, что всеобщим эмпирическим «правилом» становится как раз нечто противоположное всеобщему закону стоимости, как раз отрицание закона стоимости.

Теоретически выявленный всеобщий закон приходит к антиномически неразрешимому противоречию с эмпирически всеобщим правилом, с эмпирически всеобщим в фактах.

И когда при этом продолжает пытаться все-таки согласовать «всеобщий закон» с непосредственно общим, отвлеченным от фактов, то и получается проблема, «разрешение которой гораздо более невозможно, чем квадратура круга... Это просто попытка представить существующим то, чего нет...»⁵⁸

Вопрос об отношении всеобщего и особенного, всеобщего закона и эмпирически очевидной формы его собственного проявления (общего в фактах), – *теоретической* абстракции и абстракции *эмпирической*, – и явился в истории политической экономии одним из тех камней преткновения, через который буржуазная теория перешагнуть так и не смогла.

Факты – упрямая вещь. И здесь факт остается фактом: всеобщий закон (закон стоимости) стоит в отношении взаимоисключающего противоречия с эмпирически всеобщей формой своего собственного проявления, с законом средней нормы прибыли. Непосредственно одно с другим согласовать нельзя именно потому, что такого согласия, такого соответствия между ними нет в самой экономической действительности.

Метафизически же мыслящий теоретик, столкнувшись с таким фактом, как с неожиданным сюрпризом, с парадоксом, неизбежно толкует его как результат «ошибок», допущенных мыслью ранее, в теоретическом выражении фактов.

Естественно, что и разрешение этого парадокса он ищет на пути чисто формального анализа теории, на пути «уточнения понятий», «исправления выражений». Постулат, согласно которому предметная реальность не может сама по себе, внутри себя, противоречить самой себе, для него высший и непререкаемый закон, в угоду которому он готов принести в жертву все на свете. Пусть погибнет мир, лишь бы торжествовал закон запрещения противоречия!

Разоблачая полнейшую антинаучность подобных установок, полнейшую несовместимость их с теоретическим подходом к делу, Маркс замечает: «Противоречие между общим законом и развитыми конкретными отношениями здесь должно разрешаться... путем прямого подчинения и непосредственного *приспособления конкретного к абстрактному*. И это именно должно быть достигнуто путем словесной фикции, путем изменения правильных названий вещей. Здесь в действительности получается словопрение, так как реальные противоречия, которые не разрешены реально, должны быть разрешены фразами»⁵⁹.

Закон запрещения противоречия в определении торжествует, но зато погибает теория, превращаясь в чистое словопрение, в систему чисто семантических фокусов.

⁵⁷ Там же, т. III, с. 52.

⁵⁸ Маркс К. Теории прибавочной стоимости, т. III, с. 66.

⁵⁹ Там же.

Из истории политической экономии можно было бы привести еще десятки и сотни примеров подобного же рода. И политическая экономия вовсе не составляет в этом смысле исключения. Любая наука на каждом шагу упирается в противоречия в теоретических определениях, констатирует их, и развивается далее именно через попытки найти этим противоречиям рациональное разрешение. Читателю, знакомому с историей хотя бы одной какой-либо науки, это доказывать не приходится.

Так что констатация противоречий в теоретических определениях предмета сама по себе вовсе не составляет привилегии сознательной диалектики. Диалектика вовсе не заключается в стремлении нагромождать противоречия, антиномии и парадоксы в теоретических определениях вещей. Это с гораздо большим успехом (правда, вопреки своему намерению) проделывает метафизическое мышление, то есть такое мышление, которое принимает формальную логику за единственно возможную логику и превыше всего ставит закон, запрещающий противоречие в определениях.

Напротив, диалектическое мышление и соответствующая ему логика возникают именно там и тогда, когда метафизическое мышление с формальной логикой окончательно и безвыходно запутываются в противоречиях с самими собой, одних своих выводов – с другими, каждый из которых получен при точнейшем соблюдении всех норм и постулатов рассудочного мышления, свод которых представляет собой формальная логика.

Стремление избавиться от противоречий в определениях путем «уточнения» названий есть метафизический способ решения противоречий в теории. Как таковой он в итоге приводит не к развитию теории, а к ее разложению. Поскольку же жизнь заставляет все-таки развивать теорию, то в конце концов всегда оказывается, что попытки построить теорию, в которой не было бы противоречий, приводят к нагромождению новых противоречий, но только еще более нелепых и неразрешимых, нежели те, от которых, по видимости, избавились.

Ныне это фактически доказывает математика со своими парадоксами «множеств».

Так что – повторяем – задача этого раздела не может состоять в простом доказательстве того факта, что предметная реальность всегда раскрывает себя перед теоретическим мышлением как живое и требующее своего разрешения противоречие, как система противоречий. В XX веке этот факт доказывать уже не приходится, новые примеры тут уже ничего прибавить не могут. Ныне это – факт, очевидный для самого закоренелого и убежденного метафизика.

Но метафизик наших дней, отпрявляясь от этого факта, все старания направляет на то, чтобы «оправдать» этот факт как результат органических недостатков познавательной способности человека, как результат «неотработанности понятий», «определений», относительности, нечеткости терминов, выражений и т.п. – одним словом, как факт, относящийся к субъективной сфере, как неизбежное выражение органических особенностей этой сферы. С фактом противоречия метафизик ныне примиряется, но лишь как с неизбежным субъективным злом – не более. Он по-прежнему – как и во времена Иммануила Канта – не может допустить, что в этом факте выражается внутренняя противоречивость самих вещей в себе, самой объективной предметной реальности. Поэтому-то метафизика в наши дни и стала на службу агностицизму и субъективизму релятивистского характера.

Диалектика исходит из прямо противоположного взгляда. Она базирует свое решение проблемы прежде всего на том, что сам предметный мир, объективная предметная реальность есть живая система, развертывающаяся через возникновение и разрешение своих внутренних противоречий.

Именно поэтому диалектический метод, диалектическая Логика, обязывает не только не бояться «противоречий» в теоретическом определении объекта, но прямо и непосредственно обязывает активно и целенаправленно вскрывать их в объекте, точно фиксировать их. Но не для того, разумеется, чтобы нагромождать горы антиномий и парадоксов в теоретических определениях вещи, а для того, чтобы отыскать их рациональное разрешение.

А «рациональное разрешение» противоречий в теоретическом определении может состоять только в том, чтобы проследить тот способ, которым они разрешаются движением самой предметной, объективной реальности, движением и развитием мира «вещей в себе».

Вернемся к политической экономии, чтобы посмотреть, как разрешает Маркс все те «антиномии», которые вопреки своему сознательно-философскому намерению зафиксировала школа Рикардо.

Прежде всего, Маркс отказывается от попыток непосредственно и прямо согласовать всеобщий закон (закон стоимости) с эмпирическими формами его собственного обнаружения на поверхности явления, то есть с абстрактно-всеобщим выражением фактов, с непосредственно-общим, которое может быть индуктивно прочитано в фактах.

Такого прямого и непосредственного совпадения того и другого, как показывает Маркс, нет в самой действительности экономического развития. Между всеобщим законом и его собственным эмпирическим обнаружением есть на самом деле отношение взаимоисключающего противоречия. Закон стоимости на самом деле – а вовсе не только и не столько в голове Рикардо – прямо и непосредственно противоречит взаимоисключающим образом закону средней нормы прибыли.

И только с помощью искусственных, насильственных абстракций можно доказать то, чего на самом деле, в самом объекте нет, а именно прямое совпадение всеобщего закона с эмпирически всеобщим фактом, «конкретно-всеобщего» – с «абстрактно-всеобщим».

При попытке это все-таки сделать «грубый эмпиризм превращается в ложную метафизику, в схоластику, которая с мучительным усилием старается непосредственно вывести из всеобщего закона или объяснить согласно с ним посредством простой формальной абстракции неопровержимые явления эмпирической действительности»⁶⁰.

Иными словами, эмпирия всегда постарается, столкнувшись с таким противоречием, непосредственно изменить формулировку всеобщего закона с таким расчетом, чтобы она прямо и непосредственно согласовалась бы с абстрактно-выраженным эмпирическим явлением.

На этом пути буржуазная наука и выхолостила теоретический смысл рикардовского закона стоимости, *утратила*, как выражается Маркс, *само понятие стоимости*.

«*Утрата понятия стоимости* происходит так: для того, чтобы согласовать закон стоимости с законом средней нормы прибыли, Мак-Куллох изменяет самое понимание труда как субстанции стоимости. Вот его “определение” труда:

«Труд мы можем с полным правом определять как род действия, или операции, безразлично, выполняется ли он людьми, низшими животными, машинами, или силами природы, которые стремятся к тому, чтобы вызвать известный результат» [цитировано по Марксу].

«И у других хватило смелости говорить, что жалкий Мак разбил Рикардо наголову!.. Мак, который *теряет само понятие труда*» – квалифицирует это рассуждение Маркс⁶¹.

Заметим, что с точки зрения логики *формальной* нельзя сказать, что «жалкий Мак» «теряет само *понятие* труда». Наоборот, если понятие понимать формально, то Мак его лишь еще больше «обобщает»...

А такая «утрата понятия» неизбежна, если хотят построить систему теоретических определений, в которой не было бы противоречий между всеобщим законом и эмпирической формой его собственного обнаружения, проявления.

Принципиально по-иному поступает Маркс. В его системе противоречия в определениях вещи вовсе не исчезают, вовсе не ликвидируются те «противоречия», которые приводят в ужас метафизика, не знающего иной логики, кроме формальной.

Если взять теоретическое положение из первого тома «Капитала» и непосредственно, лицом к лицу столкнуть его с теоретическим положением из третьего тома того же «Капитала», то окажется, что между ними по-прежнему сохранилось отношение «логического противоречия».

⁶⁰ Маркс К. Теории прибавочной стоимости, т. 1, с. 100.

⁶¹ Там же, т. III, с. 140-142.

В первом томе, например, показано, что прибавочная стоимость есть исключительный продукт той части капитала, которая затрачена на заработную плату, превратилась в живой труд наемного рабочего, то есть – переменной его части и только ее.

Положение из третьего тома, однако, гласит:

«Как бы то ни было, в итоге оказывается, что прибавочная стоимость ведет свое происхождение *одновременно от всех* частей приложенного капитала»⁶².

Противоречие, выявленное уже школой Рикардо, здесь, таким образом, не только не исчезло, но, наоборот, показано как *необходимое* противоречие самой сущности процесса производства прибавочной стоимости. И оно по-прежнему обладает всеми характерными признаками «логического противоречия», запрещаемого формальной логикой.

Именно поэтому вульгарные экономисты после выхода в свет третьего тома с торжеством констатировали, что Маркс «не смог» разрешить антиномий трудовой теории стоимости, что он не выполнил обещаний первого тома, и что весь «Капитал» – не более как спекулятивно-диалектический фокус...

Гносеологически-философской подоплекой этих упреков оставалось по-прежнему метафизическое представление, согласно которому всеобщий закон доказывается в фактах только тогда и тем, когда его удастся *без противоречий* согласовать непосредственно со всеобщей эмпирической формой явления, с «общим» в фактах, открытых непосредственному созерцанию...

Но как раз этого в «Капитале» и нет, и вульгарный экономист вопит, что положения третьего тома опровергают положения первого, поскольку они находятся с ними в отношении взаимоисключающего противоречия.

Это положение в глазах эмпирика предстает как свидетельство неистинности закона стоимости, доказательство того, что этот закон есть «чистейшая мистификация», противоречащая действительности, не имеющая ничего общего с действительностью...

Узколобому эмпиризму вульгарных экономистов вторит и кантианец Конрад Шмидт. Он формально согласен с анализом Маркса, но с одной оговоркой. По его мнению, всеобщий закон стоимости является «в пределах капиталистической формы производства *фикцией, хотя и теоретически-необходимой...*»

«Фикцией», умозрительно-искусственной «гипотезой» этот закон для кантианцев оказывается опять-таки потому, что он не может быть оправдан через явления как непосредственно-общее в этих эмпирически бесспорных явлениях.

Общее в явлениях – закон средней нормы прибыли – есть как раз нечто прямо противоположное закону стоимости, нечто противоречащее ему взаимоисключающим образом. Поэтому в глазах кантианца он и есть не более, чем искусственно построенная гипотеза, теоретически необходимая фикция, и ни в коем случае не теоретическое выражение реально, объективно всеобщего закона, которому подчиняются явления.

«Конкретное», таким образом, противоречит «абстрактному» в «Капитале» Маркса, и противоречие это не только не исчезает от того, что между тем и другим установлена целая цепь «опосредующих звеньев», но доказывается как *необходимое* противоречие самой экономической реальности, а не как следствие теоретических недостатков рикардианского понимания закона стоимости.

Логическую природу этого явления можно легко продемонстрировать и на более легком примере, не требующем специальной грамотности в области политической экономии.

При количественно-математической обработке определенных явлений очень часто получается «противоречащая себе» система уравнений, в которой уравнений больше, чем неизвестных, система типа:

$$x + x = 2$$

⁶² Маркс К. Капитал, т. III, с. 40.

$$50x + 50x = 103x$$

«Логическое противоречие» здесь налицо. Тем не менее эта система уравнений вполне реальна. Реальность ее станет очевидной, если учесть, что под значком x здесь скрывается одна копейка, а «сложение» копеек происходит не только в голове, и не столько в голове, сколько в сберегательной кассе, начисляющей ежегодно 3 % на вложенную сумму...

В этих конкретных – и вполне реальных – условиях «сложение» копеек совершенно точно выражается приведенной «противоречивой системой уравнений». Противоречие здесь является непосредственным выражением того факта, что в реальности всегда подвергаются «сложению» (вычитанию, делению, возведению в степень и т.д.) не умоглядно-чистые «количества», а качественно-определенные величины, и что чисто количественное прибавление этих величин дает в каком-то пункте качественный скачок, ломающий идеальный количественный процесс, приводит к «парадоксу» в теоретическом выражении.

Современная физика с таким фактом сталкивается на каждом шагу и вынуждена все время вводить качественные параметры, зависящие каждый раз от конкретно-качественной природы объекта, математически обрабатываемого. Но нежелание или неумение сознательно применить здесь диалектику приводит к тому, что математика начинает представляться не выражением объективных всеобщих закономерностей, а «теоретически-необходимой фикцией», чисто искусственным инструментом рассудка.

Современные позитивисты рассуждают о математике, на каждом шагу сталкивающейся с такого же рода парадоксами, совершенно в манере рассуждений Конрада Шмидта о стоимости. «Чистую математику» они оправдывают тоже чисто прагматически, инструменталистски – лишь как искусственно изобретенный способ духовной деятельности субъекта, который почему-то, а почему – неизвестно, приводит к желаемому результату. Основанием такого отношения к математике является опять-таки то реальное обстоятельство, что прямое и непосредственное приложение всеобщих математических формул к реальному количественно-качественному процессу развития явлений, к реальной конкретности, всегда неизбежно ведет к парадоксу, к логическому противоречию в математическом выражении.

Но и в данном случае (как и в политической экономии) данное противоречие вовсе не есть результат «неправильностей», допущенных мышлением в процессе теоретического выражения явления. Это есть прямое и непосредственное выражение диалектики самих явлений. И «разрешение» «противоречия» и тут не может состоять в избавлении от него, но только в показе его как необходимого. Реальное «разрешение» подобного противоречия может состоять только в дальнейшем анализе всех тех конкретных условий и обстоятельств, внутри которых осуществляется реально явление, в выражении которого получилось «противоречие», в выявлении тех качественных «параметров», которые в определенном пункте ломают чисто количественный ряд. Противоречие в данном случае показывает не «ложность» математического выражения, не ошибочность его, а нечто совсем иное: а именно – ложность мнения, согласно которому данное выражение определяет явление исчерпывающим образом.

Внутри системы определений, выражающих всю совокупность конкретных условий, внутри которых это явление осуществляется, «логически противоречивое» математическое выражение сохраняется и показывает как верное (хотя и абстрактное) выражение реального положения дел.

Уравнение $x + x = 2$ и $50x + 50x = 103$ правильно выражает количественную характеристику определенного явления и кажется «нелепым» только до тех пор, пока не выявлены и не учтены все те конкретные своеобразные условия, внутри которых оно реально осуществляется. Иными словами – до тех пор, пока оно в его абстрактности принимается за исчерпывающее математическое выражение явлений. Как только эти условия учтены, выражение сразу же перестает казаться «нелепым», оказывается абстрактно верным. И, наоборот, в данном случае оно было бы неверным, если бы в нем не было противоречия. Выражение $x + x = 2$, а $50x + 50x = 100$ не содержит

противоречия, но именно поэтому оно неверно выражает судьбу копеек, «складываемых» в сберегательной кассе...

В данном случае логическое противоречие является показателем абстрактности знания, но не его неправильности, не ложности. Оно ложно в его абстрактности, принимаемой за исчерпывающее выражение объекта, но верно, и даже единственно верно в его конкретности – внутри системы определений, указывающих на условия, при которых оно только таким и может быть. «Логическое противоречие» из него не исчезло, наоборот, оно показано как необходимая форма, в которой осуществлено верное (но абстрактное) знание об определенной – чисто количественной – стороне явления.

Так что если в теоретическом выражении вещи появилось «логическое противоречие», то этот факт указывает прежде всего на абстрактность знания, заключенного в этом выражении. И пока выражение продолжает казаться «нелепым», выяснение конкретных условий должно продолжаться. Когда же все условия выяснены, оно перестает казаться нелепым, но вовсе не исчезает как таковое, как «логическое противоречие», как выражение, нарушающее закон запрета противоречия.

В системе диалектико-материалистической философии, как известно, фундаментальным положением является тезис о том, что объективная реальность первична, а сознание производно от нее. Это – конкретно-всеобщий закон, определяющий взаимное отношение объективной реальности и сознания.

Но если взять изолированный факт активного целенаправленного изменения предметной реальности человеком и выразить его в тех же самых категориях, то он встанет в отношении взаимоисключающего «логического» противоречия с конкретно-всеобщим законом. В нем сознательно поставленная цель (факт сознания) непосредственно, и по времени и по существу, первична по отношению к «объективной реальности», к эмпирическому положению вещей вне сознания. Архитектор сначала строит дом в голове, в сознании, а затем приводит объективную реальность к соответствию с идеально построенным планом. И этот факт, выраженный абстрактно в категориях философии, абсолютно правильно выражается в формуле: в данном случае первично сознание, а объективная реальность вторична, производна от него. А это выражение, как нетрудно понять, находится в отношении «логического противоречия» с всеобщей формулой материализма, если сталкивать эти два тезиса абстрактно, то есть без указания на всю цепь опосредствующих звеньев, без показа той необходимости, благодаря которой сознание, возникая как своеобразное отражение объективной реальности, превращается в относительно самостоятельную сферу деятельности и оказывает обратное воздействие на объективную реальность...

Внутри системы диалектико-материалистической философии эти два тезиса, абстрактно противоречащие друг другу, реально, конкретно «примирены». Иными словами, показано, что и тот и другой тезис верны внутри системы философской науки.

Внутри материалистического мировоззрения же, которое базировалось на метафизическом понимании взаимодействия между объективной реальностью и сознанием эти два тезиса оставались «непримиренными», соседствующими антиномически. Когда речь шла об отражении объективной реальности – принимался один тезис. Когда же рассматривался акт целесообразной деятельности – принимался другой, прямо ему противоположный принцип.

И ничего удивительного нет в том, что абстрактно-общий принцип материализма метафизиком не может быть выдержан в том случае, когда речь идет о сущности целесообразной, активной, управляемой сознанием, деятельности человека, изменяющей предмет. В данном случае он превращается в идеалиста, либо вынужден рассматривать факт неверно, закрывая глаза на активность сознания, игнорируя и искажая сам факт.

А все дело заключается в том, что метафизический материализм не видел реального опосредующего звена между объективной реальностью, с одной стороны, и сознанием – с другой, не видел практики, чувственно-практической деятельности, как той реальности, которая находится между сознанием и вещью, той реальности, которая реально соединяет то и другое.

Отыскав это «опосредующее звено», этот «средний член», диалектический материализм «изменил» противоречие между сознанием и объективной реальностью, разрешил проблему сознания конкретно с точки зрения материализма. На этой основе была понята как «вторичность» сознания, так и его активность в отношении к материальному, вне и независимо от сознания существующему миру.

Противоречие тем самым было в подлинном смысле *снято*, конкретно разрешено, объяснено в необходимости его возникновения, в то время как материализм старый попросту его стремился устранить, абстрактно подчинить всеобщему тезису о первичности материи. Но такое «разрешение» не было реальным разрешением. В итоге материализм не мог справиться с идеализмом как вне, так и внутри своих собственных концепций. Факты, которые прямо и абстрактно не подводились под тезис о первичности материи, факты сознательной активной деятельности человека, этим, разумеется, не устранялись из действительности. Они устранялись лишь из сознания материалиста.

Абстрактный материализм поэтому и не устранял ту реальную почву, на которой вновь и вновь возникали идеалистические концепции относительно взаимоотношений материи и духа.

Лишь конкретный материализм Маркса – Энгельса – Ленина смог разрешить это «противоречие», сохраняя исходный тезис всякого материализма, но проводя этот тезис конкретно в понимание процесса рождения сознания из активно-практической чувственной деятельности, изменяющей вещи.

Противоречие тем самым было не устранено, не объявлено ложным и выдуманным, а показано как необходимое выражение реального факта в необходимости его возникновения. Тем самым идеализм был выбит из самого прочного его убежища – из фактов, касающихся активности субъекта в практике и в познании.

Таков и вообще способ, метод разрешения «логических» противоречий в диалектике. Они не отрицаются, не устраняются, а снимаются в более конкретном понимании фактов, конкретно разрешаются в новое, более высокое и глубокое понимание этих фактов, в прослеживании всей цепи «опосредующих звеньев», которая замыкает взаимоисключающие абстрактные положения, а тем самым отрицает их абстрактность, не отрицая их как таковые.

Метафизик же всегда старается выбрать между двумя абстрактными тезисами один, так и оставляя его абстрактным, – в этом и заключается смысл формулы «или–или».

Диалектика же, обязывая мыслить по формуле «и – и», вовсе не ориентирует мышление на эклектическое «примирение» двух взаимоисключающих тезисов, как то в полемическом задоре часто старается изобразить метафизика.

Она ориентирует на более конкретное исследование фактов, в выражении которых появилось противоречие. В этом конкретном исследовании фактов, в прослеживании всей цепи опосредующих звеньев между реально противоречащими друг другу сторонами действительности, диалектика и ищет «разрешения» противоречия.

При этом каждый из тезисов, ранее абстрактных, превращается в момент конкретного понимания фактов, объясняется как таковой, как одностороннее выражение реальной противоречивой сложности и конкретности предмета, и притом конкретности в ее развитии.

В развитии же всегда и везде в определенном пункте появляется новая реальность, которая, хотя и развита на основе ее предшествующих форм, но тем не менее реально «отрицает» эти предшествующие формы, обладает характеристиками, которые «противоречат» характеристикам менее развитой реальности.

Материя есть конкретно-всеобщее начало, конкретно-всеобщая реальность, на основе которой возникает сознание, субъект. Но родившись, субъект с его сознанием вовсе не может быть «сведен» обратно к характеристикам материи как таковой. Он приобретает такие черты, которые прямо противоположны материи. Теоретически-философские определения субъекта «противоречат» философски-теоретическим определениям материи, если их сталкивать прямо и непосредственно, лоб в лоб. Они прямо противоположны. Но они как таковые, как прямо противоположные, могут и

должны быть *выведены* в необходимости их возникновения из определений материи как конкретно-всеобщего начала, как из конкретно-всеобщей субстанции.

Это и делает диалектический и исторический материализм. Он конкретно показывает, как в русле практики рождается из материи, из конкретно-всеобщего сознание, как явление, которое по всем своим характеристикам прямо противоположно определениям материи, прямо «отрицает» их в логическом смысле.

Здесь точно тоже отношение между конкретно-всеобщим и конкретно-особенным, как и в процессе развития прибавочной стоимости из стоимости.

Стоимость – конкретно-всеобщая субстанция прибавочной стоимости, и тем не менее ее конкретные теоретические определения прямо и непосредственно противоречат конкретно-теоретическим определениям прибавочной стоимости. И в этом «логическом» противоречии выражается не что иное, как реальная конкретная диалектика развития стоимости в прибавочную стоимость, диалектика рождения противоположного из противоположного.

Выраженная абстрактно, без конкретного развития, без выяснения всех конкретных опосредующих звеньев, которые проходит процесс рождения одного из другого, эта диалектика неизбежно выступает в сознании в виде «нелепого», «взаимоисключающего», неразрешенного и непонятного «логического противоречия» в определениях.

С точки зрения же диалектики все решается рационально и просто. «Противоречия» здесь разрешаются не путем словопрения, не путем «уточнения» названий, терминов и выражений, а путем конкретного анализа явлений в их развитии друг из друга. В этом и заключается тайна метода «Капитала», способ разрешения противоречия между абстрактным и конкретным, между всеобщим и особенным, между законом и формой его собственного проявления, между теоретическими определениями различных сторон предмета.

Противоречия в конкретном знании не устраняются, а, наоборот, показываются как необходимые формы отражения в сознании реальной диалектической сложности предмета в его развитии.

4. Конкретное как противоречие в его развитии

После всего сказанного уже легче осветить принципиальное отличие «дедукции категорий» в «Капитале» от формально-логической дедукции, то есть конкретное существо способа восхождения от абстрактного к конкретному.

Мы установили, что понятие стоимости у Рикардо, то есть всеобщая категория системы науки, есть абстракция, которая не только «неполна», но и «формальна», в силу чего и неверна. Понимая «стоимость» как понятие, выражающее то абстрактно-общее, чем обладает каждая из развитых категорий, каждое из конкретных явлений, им обнимаемых, Рикардо и не исследует стоимость специально, в строжайшем отвлечении от всех остальных категорий.

Таким образом, уже здесь в теоретических определениях исходной всеобщей категории и в способах ее определения, уже содержится, как в зародыше, вся разница между «дедукцией категорий» метафизика Рикардо и способом восхождения от абстрактного к конкретному диалектика Маркса.

Маркс вполне сознательно образует теоретические определения стоимости детальнейшим конкретным анализом простого товарного обмена, оставляя в стороне, как не имеющее отношения к делу, все остальное богатство развитых на его основе явлений и выражающих эти явления категорий. Это и есть, с одной стороны, действительно полная абстракция, а с другой стороны – действительно содержательная, а не формальная («родовая») абстракция.

И только при таком понимании, предполагающем конкретно-исторический подход к вещам, становится возможным специальный анализ формы стоимости, специальное исследование

конкретного содержания всеобщей категории, – анализ стоимости не как «понятия», а как конкретно-чувственно-данной реальности, как простейшей экономической конкретности.

Стоимость как таковая предстает уже не как умственное отвлечение «общего», а как вполне специфическая экономическая реальность, фактически находящаяся перед глазами и поэтому могущая быть специально исследованной.

«Стоимость» как таковая предстает как реальность, обладающая своим собственным конкретно-историческим содержанием, теоретическое раскрытие которого и совпадает с выработкой теоретических определений *понятия* стоимости.

И этим реальным содержанием оказывается не абстрактно-общее, заключенное в любом товаре, не мертвое количественное тождество порций общественного труда, а совсем иное.

Этим «иным» выступает *тождество противоположностей* относительной и эквивалентной форм выражения стоимости каждого из вступающих в отношение обмена товаров. Именно в раскрытии *внутреннего противоречия* простой товарной формы и заключается тот пункт, по которому диалектика Маркса противостоит метафизическому способу мышления Рикардо.

Содержание всеобщей категории, конкретного понятия стоимости у Маркса вырабатывается, иными словами, не на основе принципа абстрактного тождества, а на основе диалектического принципа тождества взаимопредполагающих полюсов, взаимоисключающих теоретических определений.

Анализ стоимости представляет собой действительно решающий пункт для понимания диалектики Маркса, и на нем следует остановиться подробнее.

Категория, понятие, научная абстракция стоимости вырабатывается Марксом на основе диалектического принципа тождества противоположных определений, а не на основе принципа формального тождества. Что это значит?

Это значит, что содержание категории стоимости раскрывается через выявление внутренних противоречий простой формы стоимости, осуществляющейся в виде обмена товара на товар.

Товар, форма товара, предстает в изображении Маркса как живое противоречие реальности, обозначаемой этим термином, как живой неразрешенный антагонизм внутри этой реальности. Товар содержит противоречие внутри себя, в себе самом, в своих имманентных экономических определениях.

Заметим, что внутренней раздвоенностью на взаимоисключающие и одновременно взаимопредполагающие моменты обладает, как показывает Маркс, *каждый* из двух сталкивающихся в акте обмена товаров.

Каждый из них заключает в себе экономическую форму «стоимости» как свою имманентную экономическую определенность.

В обмене – в акте замещения одного товара другим – эта внутренняя экономическая определенность каждого из товаров только проявляется, *только выражается* и ни в коем случае не создается.

Это – центральный пункт, от понимания которого зависит понимание проблемы не только «стоимости», но и проблемы логической – проблемы конкретного понятия как неразрывного тождества взаимоисключающих определений.

На поверхности явлений реального обмена дана следующая картина: один товар замещается в руках товаровладельца другим, и замещение это – взаимное. Замещение это может совершиться только в том случае, если оба взаимозамещающих товара приравняются друг к другу как «стоимости». Вопрос поэтому встает так: что такое стоимость?

Что это за экономическая реальность, природу которой выявляет обмен? Как ее выразить в понятии?

Фактически совершающий обмен показывает, что каждый из товаров, вступающих в обмен, представляет собой *по отношению к своему хозяину* лишь меновую стоимость и не представляет для него потребительной стоимости. В руках другого хозяина меновой стоимости [он] видит только

потребительную стоимость, необходимую ему «вещь». И отношение абсолютно одинаково с обеих сторон.

С точки зрения одного товаровладельца каждый из товаров выступает в различной и именно в прямо противоположной форме: принадлежащий ему товар (холст) есть *только меновая* стоимость, ни в коем случае не потребительная, иначе он не стал бы ее отчуждать, менять. Другой же товар (сюртук) для него, по отношению к нему, есть напротив, *только потребительная стоимость, только эквивалент* его собственного товара.

Во взаимозамещении меновой и потребительной стоимостей, относительной и эквивалентной форм, и заключается смысл реального обмена.

Это взаимоотношение, взаимопревращение полярных, исключаящих друг друга, противоположных экономических форм продукта труда есть самое что ни на есть фактическое превращение, происходящее вне головы теоретика и совершенно независимо от нее.

В этом взаимопревращении противоположностей и реализуется и осуществляется стоимость. Обмен предстает как та единственно возможная форма, в которой проявляется, выражается в явлении, стоимостная природа каждого из товаров. Поэтому через анализ обмена только и можно прийти к выяснению той реальности, которая здесь проявляется, то есть получить ответ на вопрос – что же такое «стоимость», которая проявляется так, а не иначе.

Фактически ясно, что *проявиться, обнаружиться* эта таинственная природа может только через взаимопревращение противоположностей меновой и потребительной стоимостей, через взаимозамещение относительной и эквивалентной форм.

Иными словами, только тем путем, что один товар (холст) выступает как меновая стоимость, а другой (сюртук) – как потребительная, один принимает на себя относительную форму выражения стоимости, а другой – противоположную, эквивалентную.

Обе эти формы совместиться в одном товаре не могут – иначе исчезает всякая необходимость в обмене. Отчуждают путем обмена только то, что не представляет собой непосредственно потребительной стоимости, а есть только меновая...

Это фактическое положение дел Маркс и фиксирует теоретически:

«Следовательно, 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...»⁶³

Метафизик (т.е. человек, не признающий другой логики кроме формальной, принципом которой является запрещение противоречия, запрещение совпадения взаимоисключающих теоретических определений в понятии вещи), несомненно, обрадуется, прочитав это положение. Два взаимоисключающих определения не могут совместиться реально в одном товаре! Товар может находиться только в одной из взаимоисключающих экономических форм! Ни в коем случае не в обеих одновременно!

Значит, диалектик Маркс отрицает возможность совмещения полярных определений в *понятии*? На первый взгляд, действительно может показаться так.

Но ближайший анализ показывает, что дело обстоит совсем наоборот. Дело в том, что приведенный отрывок венчает собой анализ *эмпирического выражения формы стоимости* и ни в коем случае не вскрывает еще внутреннего содержания формы стоимости. Выработка *понятия*, выражающего как раз последнее, еще впереди.

И мышление, фиксирующее пока только *форму выражения* стоимости, а не саму форму стоимости, и констатирует тот факт, что каждый из товаров может принимать в этом выражении, в этом внешнем проявлении стоимости только одну из ее полярных форм и ни в коем случае не обе одновременно.

Но та форма, которую принимает каждый из столкнувшихся товаров, и *не есть стоимость*, а только абстрактно-одностороннее *обнаружение* последней.

⁶³ Маркс К. Капитал, т. I, с. 55.

Стоимость же сама по себе, которую только предстоит выразить в теоретических понятиях, есть нечто третье, не совпадающее ни с одной из своих полярных форм, взятых порознь, ни с их механическим сочетанием (которое невозможно).

Ближайшее рассмотрение обмена показывает, что зафиксированная выше «невозможность» совпадения в одном товаре двух полярных, взаимоисключающих экономических характеристик есть не что иное, как необходимая *форма обнаружения* «стоимости» на поверхности явлений.

Поскольку же речь идет не только и не столько о внешней форме обнаружения «стоимости», а о самой стоимости как об объективной экономической реальности, скрывающейся в каждом из сталкивающихся товаров и составляющей скрытую, «внутреннюю» природу каждого из них, постольку дело выглядит как раз обратным.

«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, *в котором* стоимость выражается, – непосредственно играет роль лишь меновой стоимости».

«Следовательно, простая форма стоимости товара есть простая форма проявления заключающейся в нем противоположности потребительной стоимости и стоимости...»⁶⁴

Таким образом, закон, запрещающий непосредственное совпадение взаимно исключающих форм существования в одной и той же вещи (а следовательно – и в теоретическом выражении этой вещи), оказывается соблюденным там, где речь идет о внешней форме проявления, обнаружения исследуемой реальности (в данном случае – «стоимости»), и не применим, ложен там, где речь зашла *о самой стоимости*, о ее теоретическом определении.

«Внутренняя природа» стоимости теоретически выражается лишь *в понятии* стоимости. И отличительной чертой марксовского *понятия* стоимости выступает как раз то, что это понятие раскрывается через тождество взаимоисключающих теоретических определений.

В понятии стоимости выражается не внешнее отношение одного товара к другому товару (здесь «внутреннее противоречие» непосредственно не выступает, а расщеплено на противоречие «в разных отношениях», – в «одном отношении», в отношении к своему владельцу, товар выступает только как меновая стоимость, а в «другом отношении», в отношении к владельцу другого товара, только как потребительная), а *внутреннее отношение товарной формы*.

Иными словами, товар у Маркса рассматривается здесь *не в отношении к другому товару, а в отношении «к самому себе», «рефлектированному»* через отношение к другому товару.

В этом пункте заключена вся тайна марксовской диалектики, и без четкого понимания этого пункта, этого решающего ядра Логики «Капитала», абсолютно невозможно понять ничего ни в «Капитале», ни в Логике «Капитала».

В отношении к другому товару лишь проявляется, лишь выражается («рефлектируется») внутренняя сущность каждого из товаров – «стоимость».

И эта стоимость, скрытая экономическая сущность каждого товара, та самая объективная экономическая реальность, которая в обмене не создается, а только проявляется, в другом товаре только *отражается как в зеркале*, т.е. «рефлектируется».

И здесь – будучи «рефлектированной вовне» – она выступает в виде внешних, не совмещающихся в одном товаре противоположностей – меновой и потребительной стоимости, относительной и эквивалентной форм выражения.

Но при этом каждый из товаров – поскольку он представляет собой стоимость – есть непосредственное единство взаимоисключающих и одновременно взаимопредполагающих экономических форм.

⁶⁴ Маркс К. Капитал, т. I, с. 68.

В явлении, в акте обмена и в его теоретическом выражении эта его конкретная экономическая природа выступает как бы распавшейся на два своих абстрактных, противостоящих друг другу момента, каждый из коих взаимно исключает другой и одновременно предполагает его в качестве необходимого условия своего существования, условия, которое находится не в нем самом, а вне его.

В *понятии* стоимости эти абстрактно противостоящие в явлении противоположности вновь объединяются, но объединяются не механически, а именно так, как они объединены в самой экономической реальности товара, – в виде живых взаимно исключаящих и одновременно взаимопредполагающих экономических форм существования *каждого* товара, его «имманентного» содержания – стоимости.

Иными словами, в понятии стоимости фиксируется «внутреннее беспокойство» товарной формы, внутренний стимул ее движения, ее саморазвития, внутренне присущее ему [товару] до всякого обмена, вне всякого отношения к другому товару, экономическое содержание.

Исходя из выявленного понятия стоимости как живого, диалектически-противоречивого совпадения противоположностей внутри каждого отдельного товара, Маркс уверенно отчетливо вскрывает далее эволюцию простой товарной формы в денежную, процесс порождения денег движением простого товарного рынка.

В чем тут дело, в чем видит Маркс необходимость перехода от простого, прямого, безденежного обмена товара на товар к обмену, опосредованному деньгами?

Необходимость этого перехода выводится прямо и непосредственно из невозможности разрешить противоречие простой формы стоимости, оставаясь в пределах этой простой формы.

Дело в том, что каждый из товаров, вступающих между собой в меновое отношение, представляет собой живую антиномию. Товар *A* может находиться только в одной форме стоимости и не может одновременно находиться в обеих.

Но ведь реально это как раз и невозможно. Если обмен свершается в действительности, то это значит, что каждый из двух товаров взаимно полагает в другом ту самую форму, в которой тот находится не может потому, что он уже находится в противоположной...

Ведь другой товаровладелец вынес свой товар на рынок вовсе не для того, чтобы кто-то мог измерять в нем стоимость своего товара. Он сам должен и хочет измерять в другом товаре стоимость своего, то есть полагать противостоящий ему товар как эквивалент. Но тот не может быть эквивалентен потому, что уже находится в относительной форме.

И отношение абсолютно одинаковое с обеих сторон. Владелец холста рассматривает товар – сюртук – только как эквивалент, а свой товар – как только относительную форму. Но владелец сюртука мыслит как раз наоборот, для него холст – эквивалент, а сюртук – только «меновая» стоимость, только относительная форма...

И если обмен все-таки совершается, то это значит (если выразить факт обмена теоретически), что оба товара взаимно *измеряют свою стоимость* и столь же взаимно служат материалом, в котором стоимость измеряется. Иными словами, и сюртук и холст взаимно полагают друг друга в ту самую форму выражения стоимости, в которой они не могут находиться именно потому, что уже находятся в другой...

Холст измеряет свою стоимость в сюртуке (то есть делает его эквивалентом), а сюртук измеряет свою стоимость в холсте (то есть делает его эквивалентом). Но ведь и холст и сюртук уже находятся в относительной форме стоимости, оба измеряют *свою* стоимость в другой, и, следовательно, не могут принять на себя форму эквивалента...

Как ни крутись, а если обмен реально произошел, то это значит, что оба товара взаимно измерили свою стоимость друг в друге, взаимно признали друг друга «эквивалентными» стоимостями, несмотря на то, что обе уже находились до этого в относительной форме, которая исключает возможность находиться в противоположной, в «эквивалентной»...

То есть реальный обмен и есть реальное, фактически совершающееся совпадение двух полярно исключаящих форм выражения стоимости в каждом из товаров.

Но этого же не может быть, – скажет метафизик, – как же так, выходит Маркс противоречит сам себе? То говорит, что товар не может находиться в обеих полярных формах стоимости, то говорит, что в реальном обмене он вынужден находиться сразу в обеих?

Это не только «может быть», но и реально происходит, отвечает Маркс. Это и есть теоретическое выражение тех реальных невозможностей, в которые упирается само движение товарного рынка. Это и есть теоретическое выражение того факта, что прямой товарный обмен не может служить такой формой общественного обмена веществ, в которой этот общественный обмен веществ совершался бы гладко, без трений, без препятствий, без конфликтов и противоречий.

Это есть не что иное, как теоретическое выражение реальной невозможности, в которую упирается само движение товарного рынка, – невозможности обеспечить точное установление пропорций, в которых затрачивается общественно-необходимый труд в разных отраслях общественно-разделенного труда, связанных между собой только товарным рынком, то есть точное выражение «стоимости».

Прямой обмен товара на товар и оказывается совершенно неспособным выразить общественно-необходимую меру затраты труда в различных сферах общественного производства, то есть «стоимость».

Поэтому-то антиномия стоимости в пределах простой товарной формы так и остается неразрешенной в неразрешимую. Здесь товар *должен* – и *не может* находиться в обеих взаимоисключающих экономических формах. Иначе обмен *по стоимости* невозможен. Но он никак не может одновременно находиться в обеих одновременно. Антиномия безвыходная, неразрешимая в пределах простой стоимости.

И весь диалектический гений Маркса проявился как раз в том, что он ее понял и выразил как таковую.

Но поскольку обмен по стоимости должен все-таки как-то совершаться, постольку антиномия стоимости должна так или иначе находить свое реальное относительное разрешение.

И это «разрешение» находит само движение простого товарного рынка, порождая деньги, денежную форму выражения стоимости. Деньги в анализе Маркса и предстают как та естественная форма, в которой само движение рынка находит средство разрешения противоречия простой формы стоимости, прямого обменивания товара на товар.

В этом пункте очень прозрачно выступает принципиальное отличие диалектико-материалистического способа разрешать «логические» противоречия от всех тех способов, которые известны метафизическому мышлению и выражающей его логике.

Как поступает метафизик в том случае, если в теоретическом выражении определенной реальности появилось «логическое» противоречие, противоречие в определении? Он всегда постарается разрешить его на пути «уточнения понятий», более строгого ограничения терминов и т.д., всегда постарается истолковать его не как внутреннее противоречие, а как внешнее, как «противоречие в разных отношениях», с которым метафизика прекрасно мирится. Иными словами – на пути изменения выражения той же самой реальности, в которой обнаружилось противоречие.

Совершенно по-иному поступает в подобном случае Маркс. Он исходит из того, что в пределах простой формы стоимости установленная антиномия в определениях не разрешена и не может быть разрешена объективно. Поэтому нечего искать ее разрешения в рассматривании все той же простой формы стоимости. В пределах прямого обмена товара на товар эта антиномия не разрешима ни объективно (т.е. движением самого товарного рынка), ни субъективно (т.е. в теории). Поэтому нужно искать ее разрешение не на пути дальнейшего рефлексирования по поводу все той же простой формы стоимости, а на пути прослеживания той объективной стихийной необходимости, с которой сам товарный рынок находит, создает, вырабатывает реальное средство ее относительного разрешения.

То есть: диалектико-материалистический способ разрешения противоречия в теоретических определениях заключается в прослеживании того процесса, которым само движение реальности

разрешает его в новую форму выражения. Если выразить это с объективной стороны, то дело сводится к тому, чтобы проследить процесс порождения новой реальности, внутри которой противоречие, выявленное ранее, находит свое относительное разрешение в новую объективную форму своего осуществления.

Так Маркс и поступает в анализе денег. Деньги предстают как тот естественно возникающий способ, с помощью которого начинает совершаться взаимопревращение «потребительной стоимости» в «меновую стоимость» и обратно.

Если до появления денег каждый из сталкивающихся в обмене товаров вынужден был одновременно, внутри одного и того же единичного отношения, совершать обе взаимоисключающие метаморфозы: из формы потребительной стоимости превращаться в форму меновой стоимости и тут же – в тот же самый момент, внутри того же акта – совершать обратное превращение, то теперь это выглядит по-иному.

Теперь это двоякое превращение осуществляется уже не в форме непосредственного антиномического совпадения обеих взаимоисключающих форм, а опосредованно – через превращение в деньги, во «всеобщий эквивалент».

Теперь превращение потребительной стоимости в стоимость уже не совпадает непосредственно с противоположным превращением – с превращением стоимости в потребительную стоимость, теперь обмен товара на товар распадается на два различных, уже не совпадающих в одной точке пространства и времени, противоположных акта превращения. Товар превращается в деньги, а не в другой товар. Потребительная стоимость превращается в меновую, и только, а где-то в другой точке рынка, может быть в другое время, деньги превращаются в товар, «стоимость» превращается в потребительную стоимость, «замещается» ею.

Антиномическое совпадение двух полярно направленных превращений теперь в самой реальности обмена распадается на два разных, уже не совпадающих ни по времени, ни по месту «превращения» – на акт продажи (превращение потребительной стоимости в стоимость) и на акт покупки (превращение стоимости в потребительную стоимость).

Деньги полностью монополизируют экономическую форму «эквивалента», становятся чистым воплощением «стоимости» как таковой, а на долю всех других товаров остается только форма «относительной стоимости». Они противостоят деньгам лишь как «потребительные стоимости».

Антиномия в теоретическом выражении товарного обмена оказалась разрешенной как будто по всем канонам формальной логики: противоречие (как непосредственное совпадение двух полярно исключающих противоположностей экономической формы) теперь предстало как бы расщепленным между двумя разными вещами – между товаром и деньгами.

Но сходство с формально-логическим пониманием противоречия и путей его разрешения тут чисто внешнее. На самом деле «противоречие» стоимости с появлением денежной формы стоимости вовсе не испарилось, вовсе не исчезло, а лишь приняло новую форму своего выражения. Оно по-прежнему – хотя и неочевидным образом – остается *внутренним* противоречием, пронизывающим и деньги, и «товар», а следовательно – и их теоретические определения.

В самом деле: товар, противостоящий деньгам, стал как будто только «потребительной» стоимостью, а деньги – чистым выражением «меновой стоимости». Но ведь с другой стороны – каждый товар в отношении к деньгам выступает только как «меновая стоимость». Он ведь и продается за деньги именно потому, что он не представляет собой потребительной стоимости для своего владельца... А деньги играют роль «эквивалента» именно потому, что они по-прежнему противостоят любому товару как всеобщий образ потребительной стоимости. Ведь весь смысл «эквивалентной формы» и заключается в том, что она выражает «меновую стоимость» другого товара как *потребительная* стоимость.

Первоначально выявленная антиномия простого товарного обмена сохранилась, таким образом, и в деньгах, и в товаре, она по-прежнему составляет «простую сущность» и того и другого, хотя на

поверхности явлений эта внутренняя противоречивость и денежной и товарной формы оказалась погашенной.

«Мы видели, – говорит Маркс, – что процесс обмена товаров включает в себе противоречащие и исключают друг друга отношения. Развитие товара не снимает этих противоречий, но создает форму для их движения».

«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»⁶⁵.

Здесь четко проступает принципиальное отличие марксовского способа разрешения «теоретических противоречий» от того, который известен формальной логике.

Последняя (точнее – теоретик, не знающий другой логики), встретившись с фактом противоречия в определениях вещи, то есть с фактом непосредственного совпадения двух взаимоисключающих теоретических определений одной и той же реальности, поспешит сразу объявить, что «на самом деле» этого быть не может, что это – показатель нечеткости выражений, смешения разных планов абстракции, вообще – показатель недостаточности знания.

Для того, чтобы «разрешить» противоречие (на языке метафизика это значит устранить его из мысли), он будет стараться представить это противоречие как противоречие «в разных отношениях», как внешнее противоречие двух разных столкнувшихся вещей, людей и т.п. Внутри каждой из этих сталкивающихся в противоречии вещей он внутреннего противоречия помыслить не может.

Нетрудно заметить, что в «Капитале» ход мысли как раз обратный.

Маркс *от внешнего* противоречия – потребительной стоимости и меновой стоимости – переходит к выявлению внутреннего противоречия, заключенного непосредственно в каждом из двух товаров. Для него как раз тот факт, что противоречие предстает вначале как противоречие в разных отношениях (в отношении к одному товаровладельцу – меновая, а в отношении к другому – лишь потребительная), есть показатель абстрактности, недостаточной полноты и конкретности знания.

Конкретность же знания заключается в понимании этого внешнего противоречия как поверхностного способа обнаружения чего-то иного. И этим «иным» оказывается внутреннее противоречие, совпадение взаимоисключающих теоретических определений в конкретном понятии стоимости.

И это – вовсе не абстрактно-логический фокус, а центральное положение Логике Маркса.

Пояснить все его значение можно на сопоставлении анализа «стоимости» у Маркса и рассуждений о «стоимости» у английского эмпирика Бэли.

Последний, принимающий внешнюю форму обнаружения «стоимости» в обмене за единственную подлинную экономическую реальность «стоимости», а все разговоры о «стоимости как таковой» считающий абстрактно-диалектической схоластикой, заявляет:

«Стоимость не есть нечто внутренне свойственное и абсолютное». Обосновывает он это заявление тем, что «невозможно обозначить или выразить стоимость товара иначе, как количеством другого товара» [цит. по Марксу].

«Так же невозможно, как невозможно обозначить или выразить ход мыслей иначе, как рядом слогов, – отвечает ему Маркс. – Отсюда Бэли заключит, что мысль есть не что иное, как слоги...»⁶⁶

Бэли в данном случае старается представить «стоимость» как «отношение» одного товара к другому, как внешнюю форму вещи, положенную ее отношением к другой вещи, тогда как и Рикардо и Маркс пытаются найти выражение стоимости как внутреннего содержания каждой обмениваемой, каждой вступающей в отношение обмена, вещи. В виде отношения вещи к другой

⁶⁵ Маркс К. Капитал, т. I, с. 110-111.

⁶⁶ Маркс К. Теории прибавочной стоимости, т. III, с. 114.

вещи только проявляется – и ни в коем случае не создается – ее собственная, имманентно ей присущая «стоимость».

Бэли, как эмпирик, старается представить внутреннее отношение вещи «в себе самой» как внешнее отношение вещи к другой вещи.

Рикардо и Маркс – и в этом состоит *теоретический* характер их подхода – стараются через отношение одной вещи к другой вещи разглядеть внутреннее отношение вещи к самой себе, стоимость как «сущность» товара, лишь проявляющуюся в обмене, через внешнее отношение этого товара к другому товару.

Подобным же образом любой метафизик всегда старается «свести» внутреннее противоречие в определениях вещи – к внешнему противоречию этой вещи другой вещи, к противоречию «в разных отрешениях», то есть к такой форме выражения, в которой «логическое противоречие» устраняется из понятия о вещи.

Маркс же – как раз наоборот – всегда старается увидеть во «внешнем противоречии» только поверхностное обнаружение внутреннего противоречия, имманентно (внутренне) свойственного каждой вещи, сталкивающейся с другой вещью в отношении внешнего противоречия. В этом как раз и проявляется различие подлинно теоретического подхода от эмпирического описания явлений.

Диалектика и заключается в умении разглядеть внутреннее противоречие вещи, составляющее ее «внутреннее беспокойство», стимул ее саморазвития, там, где эмпирик и метафизик видят лишь «внешнее противоречие», противоречие «в разных отношениях», результат внешнего столкновения двух внутренне непротиворечивых вещей.

Диалектика в данном случае обязывает истолковать внешнее противоречие двух вещей как взаимно необходимое проявление внутреннего противоречия каждой из них.

Внешнее противоречие предстает как опосредованное через отношение к «другому», как «рефлектированное через другое», внутреннее тождество взаимоисключающих моментов, внутренне противоречивое отношение вещи к себе самой, то есть как противоречие в одном отношении и в один и тот же момент времени – в отношении вещи к себе самой в каждый момент ее существования.

Это и значит, что Маркс идет от внешнего проявления противоречия – к выяснению внутренней основы этого противоречия, идет *от явления к сущности* этого противоречия, в то время как метафизик и эмпирик всегда стараются поступать наоборот и опровергают теоретическое выражение сущности вещи с позиций внешней видимости, которую они считают единственной реальностью.

Так поступает Бэли в приведенном нами рассуждении. Так поступает и метафизик, всегда старающийся представить «истину» противоречия в истолковании его как противоречия в разных отношениях... И это всегда ведет к умерщвлению элементарно-теоретического подхода к вещам.

У Маркса же «стоимость» рассматривается не как отношение товара к другому товару, а как отношение товара к себе самому, и здесь-то она и предстает как живое, неразрешенное и неразрешимое внутреннее противоречие.

Противоречие, которое отнюдь не разрешается от того, что на поверхности явлений оно выступает как противоречие в двух разных отношениях, как два разных превращения – как «покупка» и «продажа».

Весь смысл анализа Маркса и состоит в том, что противоречие стоимости принципиально неразрешимо в пределах простого товарного обмена, что стоимость неизбежно предстает здесь как живая антиномия в себе самой, – сколько ни «уточняй понятия», сколько ни рассматривай ее, сколько ни рефлектируй по ее поводу.

Товар – как воплощение стоимости – и не может находиться в обеих взаимоисключающих формах стоимости одновременно и реально находится в обеих одновременно в том случае, если обмен по стоимости все-таки свершается...

И выражено в виде этой теоретической антиномии не что иное, как реальная возможность, в которую упирается каждый миг движение простого товарного рынка. А невозможность есть невозможность. Она не исчезнет от того, что ее в теории изобразят как возможность, как нечто непротиворечивое.

И как реальный рынок своим движением оставляет позади форму непосредственного обмена товара на товар, так и Маркс оставляет противоречие этой формы неразрешенным и переходит к рассмотрению тех более сложных форм, с помощью которых рынок осуществляет и одновременно «разрешает» это противоречие. В этом и заключается необходимость перехода к деньгам.

Если на дело взглянуть с философской точки зрения, то станет ясно, что в этом выражается как раз *материализм* марксовского способа «разрешения» теоретических противоречий, противоречий в теоретическом выражении объективной реальности.

При этом способе противоречие разрешается вовсе не путем устранения его из теории. Наоборот, этот способ исходит из того, что противоречие в самом объекте не может быть разрешено и не разрешается иначе, как процессом развития (разрешения) той реальности, которая им чревата, в другую, более высокую и развитую реальность, – процессом рождения. Акт рождения всегда есть акт разрешения противоречия, созревшего и неразрешенного.

Антиномия стоимости находит свое относительное «разрешение» в деньгах. Но деньги опять-таки не устраняют антиномии стоимости, а лишь создают форму, в которой эта антиномия по-прежнему осуществляется и выражается. Такой способ теоретического изображения реального процесса и есть единственно адекватная логическая форма, с помощью которой может быть теоретически выражено диалектическое развитие объекта, его саморазвитие через противоречия.

Другой способ «разрешения логических противоречий» тут не годится, не соответствует реальной диалектике вещей.

Материалистический характер того способа, которым Маркс «разрешает» теоретические противоречия в определении предмета, прекрасно объяснил Энгельс в своих комментариях:

«При этом методе мы исходим из первого и наиболее простого отношения, которое исторически, фактически находится перед нами... При этом обнаруживаются противоречия, которые требуют разрешения. Но так как мы здесь рассматриваем не абстрактный процесс мысли, который происходит только в наших головах, а действительный процесс, когда-либо совершавшийся или все еще свершающийся, то и противоречия эти развиваются на практике, и, вероятно, нашли свое решение. Мы проследим, каким образом они разрешались и найдем, что это было достигнуто установлением нового отношения...»⁶⁷

Именно объективная невозможность разрешить противоречие между общественным характером труда и частной формой присвоения его продукта посредством прямого, безденежного обмена товара на товар и выражается теоретически в виде антиномии, в виде неразрешимого противоречия простой формы стоимости, в виде неразрешимого противоречия теоретических определений стоимости. Поэтому-то Маркс и не пытается избавиться от противоречия в определении стоимости. Стоимость так и остается антиномией, неразрешенным и неразрешимым противоречием, непосредственным совпадением полярно исключаящих теоретических определений.

Единственный реальный способ ее разрешения – это социалистическая революция, упраздняющая частный характер присвоения продукта общественного труда, присвоения, совершающегося через товарный рынок.

Но как раз эта объективная невозможность разрешения противоречия между общественным характером труда и частной формой присвоения его продуктов, при необходимости все же ежедневно и ежечасно осуществлять через рынок общественный обмен веществ, и вынуждает изыскивать «естественные» способы и средства, с помощью которых это можно сделать.

⁶⁷ Маркс К. К критике политической экономии, с. 236.

Безвыходность противоречия, выражающегося в простой форме стоимости, в прямом обменивании товара на товар и приводит в конце концов к рождению денег.

Именно поэтому-то деньги буквально «дедуцируются» в «Капитале» из теоретического понимания стоимости, из движения товарного рынка. И эта теоретическая «дедукция» определений денег верна потому, и только потому, что она воспроизводит реальную необходимость порождения денег развитием товарного обращения.

Как в реальном движении товарного рынка деньги рождаются в качестве естественного средства разрешения противоречий прямого товарного обмена, так и теоретические определения денег в «Капитале» вырабатываются в качестве средства разрешения теоретического (логического) противоречия в определении стоимости. Здесь выступает перед нами важнейший момент диалектического метода восхождения от абстрактного к конкретному у Маркса, диалектико-материалистической «дедукции» категорий, теоретических определений. А именно: движущим стимулом теоретического развития, движущей пружиной развертывания системы теоретических определений вещи оказывается внутреннее противоречие теории. И таковым оно является именно потому и тогда, когда оно *непосредственно* выражает внутреннее противоречие предмета, составляющее внутренний стимул его развертывания, его усложнения, развития форм его существования.

С этой точки зрения вся логическая структура «Капитала» предстает с новой, принципиально интересной стороны: все движение теоретической мысли в «Капитале» оказывается как бы замкнутым между двумя первоначально выявленными полюсами выражения стоимости.

Уже первая конкретная категория, следующая за стоимостью, – деньги – предстает как реальный способ взаимопревращения полюсов выражения стоимости, как та метаморфоза, через которую оказываются вынужденными проходить два тяготеющих друг к другу и одновременно взаимоисключающих друг друга полюса стоимости в процессе их взаимного превращения.

И это сразу объективно ориентирует мышление, когда оно оказывается перед задачей выявить всеобщие и необходимые теоретические определения денег: в них уверенно прочитываются только те эмпирически очевидные характеристики, которые с необходимостью полагаются процессом превращения стоимости в потребительную стоимость и обратно, и оставляются в стороне все те эмпирические особенности денежной формы, которые из процесса этого взаимопревращения с необходимостью не вытекают, не «выводятся».

Здесь и обнаруживается принципиальное различие диалектико-материалистической «дедукции категорий» и абстрактно-рассудочной силлогистической дедукции.

Последняя имеет своим основанием абстрактно-общее, «родовое» понятие, термин. Под него подводится особенное явление и в его рассмотрении затем прочитываются «признаки», составляющие отличительные особенности данного вида. В итоге получается видимость «выведения».

Например, под абстракцию «лошадь вообще» подводится порода «орловский рысак». В определение этой особой породы вводятся такие ее «признаки», которые позволяют отличить орловского рысака от любой другой породы лошадей. Но совершенно ясно, что в абстракции «лошадь вообще» специфические признаки «орловского рысака» вовсе не заключены и поэтому никак «выведенными» из него быть не могут. Они пристегиваются к определениям «лошади вообще» чисто механически. А благодаря этому формально-силлогистическая «дедукция» и не дает никакой гарантии на тот счет, что эти «специфические отличия» прочитаны правильно, что они с *необходимостью* принадлежат рассматриваемой породе. Очень может быть, что эти «специфические отличия» орловского рысака увидены в том, что ему одинаково обще с рысаком из штата Оклахома.

То же самое, как мы видели, получается у Рикардо с его теоретическими определениями денег. Из стоимости, в его понимании, специфические отличия денежной формы никак не выводятся, не «дедуцируются». Он поэтому и не в состоянии отличить действительно необходимые

экономические характеристики денег как таковых от тех их свойств, которые эмпирически наблюдаемым деньгам принадлежат благодаря тому, что в них воплощается движение капитала, поэтому он сплошь и рядом за специфические определения денег принимает характеристики совсем иного явления – процесс обращения капиталов.

Совсем иное получается у Маркса.

Именно то обстоятельство, что «стоимость» в его теории понята как тождество взаимопревращающихся противоположностей, что теоретическое определение «стоимости вообще» содержит в себе противоречие, и позволяет ему прочесть в эмпирически наблюдаемых явлениях денежного обращения *именно те и только те* «признаки», которые с необходимостью принадлежат деньгам как деньгам и притом *исчерпывающим* образом определяют деньги как специфическую форму движения стоимости.

В теоретическое определение денег у Маркса входят лишь те «признаки» денежного обращения, которые с необходимостью «выводятся» из противоречий стоимости, лишь те, которые с необходимостью порождаются движением простого товарного обмена.

Это и называется у Маркса «дедукцией». Нетрудно теперь констатировать, что *такая* дедукция становится возможной только в том случае, если в качестве ее основания, в качестве «большой посылки» лежит не абстрактно-всеобщее понятие, а конкретно-всеобщее, понимаемое как единство, тождество взаимопревращающихся противоположностей, как понятие, отражающее реальное противоречие предмета.

На этом пути только и могут быть получены действительно полные и притом не формальные, а содержательные абстракции, раскрывающие специфическое существо денежной формы.

Маркс и получает теоретические определения денег «рассматривая процесс *абстрактно, т.е. оставляя в стороне обстоятельства, которые не вытекают из имманентных законов простого товарного обращения...*»⁶⁸

А обстоятельства, «вытекающие из имманентных законов простого товарного обращения», суть именно продукты внутреннего противоречия стоимости как таковой, простой формы стоимости...

Диалектика абстрактного и конкретного здесь проявляется самым очевидным и наглядным образом как раз потому, что деньги рассматриваются «абстрактно», получают *конкретные* теоретические определения, выражающие конкретно-историческую природу денег как особенного явления.

Под абстрактно-общее понятие «круглое» легко подвести и футбольный мяч, и планету Марс, и шарикоподшипник. Но ни форму мяча, ни форму Марса, ни форму шарикоподшипника нельзя «вывести» из понятия «круглого вообще» никакими усилиями логической мысли. И нельзя потому, что ни одна из этих форм не происходит из той реальности, которая отражена в понятии «круглое», то есть из объективно-реального сходства, тождества всех круглых тел...

А из понятия «стоимости» (в ее марксовом понимании) экономическая форма денег выводится самым строгим образом. И выводится она именно потому, что в объективной экономической реальности, отражаемой категорией «стоимости вообще», заключена реальная объективная необходимость порождения денег.

И эта необходимость есть не что иное, как внутреннее противоречие стоимости, не разрешимое в рамках простого обмена товара на товар. Категория стоимости у Маркса есть *конкретно-всеобщая* категория именно потому, что она содержит в своих определениях внутреннее противоречие, раскрывается как единство, как тождество взаимоисключающих и одновременно взаимопредполагающих теоретических определений.

Конкретность всеобщего понятия у Маркса неразрывно связана с противоречием в его определении. Конкретность есть вообще тождество противоположностей, в то время как

⁶⁸ Маркс К. Капитал, т. I, с. 164 (Курсив мой. – Э.И.).

абстрактно-всеобщее получается по принципу голого тождества, тождества без противоположностей...

Если внимательно рассмотреть движение мысли Маркса от товара, от стоимости вообще к деньгам и сравнить его с аналогичным движением мысли Рикардо, то получится ясная картина различия диалектики и метафизики в вопросе о движущих пружинах процесса развертывания системы категорий.

Давида Рикардо ведет вперед противоречие между неполнотой, бедностью, односторонностью всеобщей абстракции (стоимости вообще) и полнотой, богатством, многосторонностью явлений денежного обращения. Подводя деньги (как и все остальные категории) под всеобщую формулу закона стоимости, Рикардо убеждается, что они, с одной стороны, подводятся под категорию стоимости (деньги – тоже товар), но, с другой стороны, обладают еще многими особенностями, не выраженными в абстракции стоимости вообще. Короче говоря, он видит, что в «деньгах» кроме общего, зафиксированного в категории стоимости, есть также и различия, которые он далее и выясняет. И так он делает по отношению ко всем развитым категориям. Что из этого получается, мы уже выяснили: эмпирия усваивается в теоретически не переваренном виде.

Иное у Маркса. Мысль Маркса движет вперед не только и не столько противоречие между «неполнотой абстракции» и «полнотой чувственно данного образа вещи». Такое представление о движущих принципах теоретического осмысливания предметной действительности не выводило бы за пределы локковского понимания процесса отражения и полностью отождествляло бы метод Маркса с методом Рикардо, ухватывало бы лишь то, что есть абстрактно-одинакового у того и у другого. А потому не объясняло бы ни того, ни другого в частности.

Теоретическое развитие, осуществляемое в «Капитале», руководствуется более глубоким представлением о логическом процессе. Мысль Маркса сознательно движется иным принципом: объективное противоречие отражается в виде противоречия субъективного – теоретического, логического противоречия, – и в таком виде ставит перед мышлением теоретическую проблему, логическую задачу, которая может быть решена только путем дальнейшего исследования эмпирических фактов, чувственных данных.

Но все дело в том, что это дальнейшее рассмотрение эмпирических фактов осуществляется уже не вслепую, а в свете строго и конкретно сформулированной теоретической задачи, проблемы. Проблема же каждый раз формулируется в виде логического *противоречия*.

Мы уже проанализировали переход от рассмотрения стоимости к рассмотрению денег и выяснили, что в реальных эмпирически данных явлениях развитого денежного обращения Маркс вычитывает лишь те и именно те определения, которые делают деньги понятными как средство относительного разрешения внутреннего противоречия товарного обмена.

Далее мысль оказывается перед новым теоретическим противоречием, перед новой *теоретической проблемой*: анализ товарно-денежного обращения показал, что эта сфера не содержит внутри себя условий, при которых обращение стоимости могло бы породить новую, прибавочную стоимость. Сколько бы эта сфера внутри себя не вращалась, она не может произвести прибавочной стоимости.

«Как не вертись, а факт остается фактом: если обмениваются эквиваленты, то не возникает никакой прибавочной стоимости, и если обмениваются не-эквиваленты, тоже не возникает никакой прибавочной стоимости...»⁶⁹

Но это обобщение стоит в отношении опять-таки взаимоисключающего противоречия с другим не менее очевидным фактом – с тем фактом, что деньги, пущенные в оборот, приносят «прибыль». Этот факт тоже остается фактом – как ни вертись... Притом фактом очень древним, фактом одного возраста с ростовщицеством. А этот факт столь же древен как сами деньги. Иными словами, анализ товарно-денежной сферы привел к выводу, что ростовщический капитал невозможен. Но он не

⁶⁹ Маркс К. Капитал, т. I, с. 170.

только не невозможен, но представляет собой факт, систематически встречающийся не только при капитализме, но и во всех более ранних экономических системах – и при рабовладельческом строе, и при феодализме...

И эта новая антиномия – противоречие теоретической мысли самой себе – как раз и заключает в себе *формулировку проблемы* теоретической задачи, которую Маркс смог решить первым в истории экономической мысли именно потому, что первым правильно поставил вопрос, правильно сформулировал проблему.

Умение правильно поставить вопрос – значит наполовину ответить на него. Старая логика, как известно, вообще не занималась «вопросом» как логической формой, как необходимой формой логического процесса. И на этом недостатке старой логики умело спекулировал идеализм. Так Кант констатировал, что природа отвечает нам только на те вопросы, которые мы ей задаем, и превратил этот факт в аргумент в пользу своей априористической концепции теоретического познания. Ибо ответ на вопрос существенно зависит от того, как сформулирован вопрос. А вопрос формулирует субъект...

Умение правильно задавать вопрос, правильно формулировать проблему является поэтому одной из важнейших забот диалектико-материалистической логики. Маркс конкретно показал в «Капитале», что значит задать исследованию *конкретный* вопрос и как находить на него соответственно *конкретный* ответ.

В решении вопроса о возникновении прибавочной стоимости логика Маркса выступает очень явственно. Вопрос здесь формулируется не произвольно, а на основе объективного анализа законов товарно-денежного обращения. Само это исследование приводит к формулировке вопроса. И происходит это в той форме, что исследование «имманентных законов» товарно-денежного обращения приводит к *теоретическому противоречию*.

«Итак, капитал не может возникнуть из обращения и столь же не может возникнуть вне обращения. Он должен возникнуть в обращении и в то же время не в обращении... Таковы условия проблемы».

(«Вот Родос, здесь прыгай!»)

Такая форма постановки проблемы у Маркса неслучайна, и вовсе не есть лишь внешний риторический прием. Она связана с самым существом диалектики как метода конкретного анализа, как метода, который следует за развитием самой исследуемой реальности, развивающейся через противоречия.

Как развитие экономической реальности совершается через возникновение противоречия и их разрешение, так и мышление, воспроизводящее ее развитие.

И именно эта особенность диалектического метода позволяет не только правильно *задать* вопрос, но и найти его теоретическое разрешение.

Объективное исследование товарно-денежного обращения показало, что эта «абстрактная» сфера не содержит внутри себя условий, при которых возможен и – более того – необходим очевидный, бесспорный и повсеместный экономический факт: самовозрастание стоимости.

Поэтому мысль направляется на отыскание того реального, экономически необходимого условия, при наличии которого товарно-денежное обращение превращается в обращение товарно-капиталистическое.

Это искомое, это *X*, должно строго соответствовать целому ряду условий, должно «подводиться» под них. И эти условия теоретической задачи выявлены исследованием товарно-денежного обращения как всеобщего основания товарно-капиталистической системы. В этом плане мысль движется в полном смысле «дедуктивно» – от всеобщего к особенному, от абстрактного к конкретному, что и создает целенаправленность движения мысли.

Маркс так формулирует задачу: прибавочная стоимость возможна без нарушения закона стоимости только в том единственном случае, если удастся найти «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 созидания стоимости...»⁷⁰

В этом пункте одновременно резко обозначается принципиальная противоположность диалектики Маркса, как диалектики материалистической, спекулятивно-идеалистической диалектике Гегеля, его методу конструирования реальности «из понятия».

Аксиома и непререкаемый принцип гегелевской диалектики заключается в том, что вся система категорий должна быть развита из «имманентных противоречий» исходного понятия. Если бы развитие товарно-денежного обращения в товарно-капиталистическое изображал правоверный последователь гегелевской логики, он должен был бы – в духе этой логики – доказать, что имманентные противоречия товарной сферы сами по себе рождают все условия, при которых стоимость становится самовозрастающей стоимостью.

Маркс делает как раз обратное: он показывает, что товарно-денежное обращение – сколько бы оно внутри себя ни вращалось – не может увеличить совокупную стоимость обмениваемых товаров, не может создать своим движением условий, при которых деньги, брошенные в обращение, приносили бы с необходимостью новые деньги.

В этом – в решающем пункте анализа – мысль обращается вновь к эмпирии товарно-капиталистического рынка, в ней, в эмпирии, отыскивается та экономическая реальность, которая превращает движение товарно-денежного рынка в процесс производства и накопления прибавочной стоимости. Единственный «товар», который одновременно и подводится под закон стоимости, и без какого бы то ни было нарушения этого закона делает возможным и необходимым явление, прямо противоречащее закону стоимости, – прибавочную стоимость, – это товар «рабочая сила».

Но здесь снова обнаруживается, какую огромную теоретическую важность имеет тот факт, что товар раскрыт Марксом как непосредственное единство, как тождество противоположностей стоимости и потребительной стоимости.

Сущность товара «рабочая сила» раскрывается в «Капитале» так же, как непосредственное тождество взаимоисключающих определений стоимости и потребительной стоимости: потребительная стоимость рабочей силы – ее специфическое качество – заключается как раз в том и только в том, что она в ходе ее потребления превращается в свою собственную противоположность – в стоимость...

Экономические определения рабочей силы внутри товарно-капиталистической системы условий производства заключаются как в этом единстве взаимоисключающих противоположностей, в их антиномическом совмещении в одном и том же «товаре», потребительная стоимость которого состоит исключительно в его способности превращаться в стоимость, притом в самом акте его потребления.

В тот самый миг, в который рабочая сила фигурирует как потребительная стоимость, то есть в акте ее потребления капиталистом, она одновременно выступает как стоимость, овеществляемая в продукте труда. Это опять-таки противоречие «в одном и том же отношении», в отношении к процессу производства и накопления прибавочной стоимости, к капиталу, внутреннее противоречие капиталистического процесса.

Если взглянуть на дело с точки зрения Логике, то можно подметить одно важнейшее обстоятельство. А именно: любая «конкретная» категория «Капитала» предстает как одна из форм взаимопревращения стоимости и потребительной стоимости, то есть тех двух взаимоисключающих полюсов, которые были выявлены в начале исследования, в анализе «клеточки» исследуемого организма.

Тех двух полюсов, которые в своем антагонистическом единстве составляют содержание исходной, всеобщей категории, лежащей в качестве основания всей дальнейшей «дедукции» категорий.

⁷⁰ Маркс К. Капитал, т. I, с. 173.

А вся «дедукция» категорий предстает с этой стороны как процесс усложнения той цепи «опосредующих звеньев», метаморфоз, через который должны проходить оба полюса стоимости в процессе их взаимного превращения.

Становление капиталистического организма предстает с этой стороны как процесс нарастания «напряжения» между двумя полюсами исходной категории. Путь взаимного превращения противоположностей стоимости и потребительной стоимости становится все сложнее. Если в акте простого обмена товара на товар взаимопревращение стоимости и потребительной стоимости совершается как непосредственный акт, то с появлением денег каждый из полюсов должен сначала превратиться в деньги, а уже потом – в свою собственную противоположность. Рабочая сила предстает как новое «опосредующее звено» взаимопревращения форм стоимости, как новая форма осуществления «стоимости»...

Но взаимно тяготеющие друг к другу полюса стоимости по-прежнему остаются двумя крайними точками, между которыми возникают все новые и новые экономические формы. Любая новая экономическая реальность приобретает смысл и значение лишь в том единственном случае, если она служит взаимопревращению стоимости и потребительной стоимости, если она становится формой осуществления стоимости как живого антагонистического единства ее внутренних противоположностей.

«Стоимость» превращается в верховного судью всех экономических судеб, высшим критерием экономической необходимости любого явления, попавшего в процесс ее движения.

Сам человек – субъект производственного процесса – превращается в пассивную игрушку, в «объект» стоимости, а стоимость становится «автоматически действующим субъектом» процесса в целом, «самовозрастающим субъектом этого процесса»⁷¹.

«Если в простом обращении стоимость товаров в противовес их потребительной стоимости получала в лучшем случае самостоятельную форму денег, то здесь она внезапно выступает как саморазвивающаяся, как самодвижущаяся субстанция, для которой товары и деньги суть только формы», – говорит Маркс о роли стоимости в процессе товарно-капиталистического способа производства⁷².

В этих выражениях Маркса нетрудно усмотреть скрытую полемику с самим существом гегелевской философии, с ее фундаментальным обоснованием в «Феноменологии духа». В этом произведении, заключающем в себе всю «тайну гегелевской философии», идеалист-диалектик выдвигает требование к науке: «постигать и выражать истинное не только как субстанцию, но не в меньшей мере и как субъект...»⁷³

«Субъект» для Гегеля равнозначен реальности, развивающейся через противоречия, саморазвивающейся реальности. Но все дело в том, что такого качества Гегель не признавал за объективной реальностью, существующей вне духа и независимо от него. Единственная «саморазвивающаяся субстанция» для него – только логическая идея; поэтому у Гегеля и предполагается и обосновывается, что требование «познавать и выражать истинное не только как субстанцию, но не в меньшей мере и как субъект», может быть реализовано лишь в науке о мышлении, лишь в философии, и притом в объективно-идеалистической философии.

Пользуясь в «Капитале» терминологией Гегеля, Маркс тем самым подчеркивает принципиальную противоположность своих философских позиций позициям гегельянства, показывает *материалистический* вариант диалектики как науки о развитии через внутренние противоречия.

И если с помощью той же философской терминологии выразить существо переворота в политической экономии, произведенного Марксом, то можно сказать так: в его теории впервые была понята *не только* субстанция *стоимости* – труд (это понимал и Рикардо), но стоимость была

⁷¹ Маркс К. Капитал, т. I, с. 160-161.

⁷² Там же.

⁷³ Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von G. Lasson. Leipzig, Meiner, 1921, S. 12-13.

понята одновременно и как *субъект* всего развития, то есть как реальность, развивающаяся через свои внутренние противоречия в целую систему экономических форм. Последнего Рикардо не понимал. Чтобы это понять, надо было стать на позиции сознательной материалистической диалектики.

На основе такого понимания объективных законов развития, как развития по существу своему диалектического, как развития через противоречие, только и можно понять существо Логики исследования, применяемой в «Капитале», существо марксовой «дедукции категорий», существо способа восхождения от абстрактного к конкретному.

Это, на первый взгляд, со стороны внешней формы – чистая «дедукция», движение от всеобщей категории («стоимость») к особым категориям (деньги, прибавочная стоимость, прибыль, заработная плата и т.д.).

Внешне движение мысли очень похоже на традиционную «дедукцию» – деньги (а затем и прибавочная стоимость и все остальное) выступают как «более конкретный образ» стоимости вообще, как «особенное» существование стоимости.

Стоимость, на первый взгляд, может показаться «родовым понятием», абстрактно-всеобщим, а деньги и прочее – «видами» стоимости.

Но ближайшее рассмотрение тотчас же обнаруживает, что отношения «рода» и «вида» тут как раз нет. В самом деле – стоимость вообще раскрывает свое содержание как непосредственное противоречивое единство стоимости и потребительной стоимости. Но деньги – а особенно бумажные деньги – потребительной стоимостью уже не обладают... Они реализуют в своих экономических функциях только одно из двух определений «стоимости вообще», функцию всеобщего эквивалента, «стоимости как таковой»...

То есть стоимость вообще оказывается «богаче» по содержанию, чем ее собственный «вид» – деньги. Всеобщая категория обладает таким «признаком», который полностью отсутствует у особенной категории. Деньги, таким образом, лишь односторонне (абстрактно) реализуют двустороннюю природу стоимости. И тем не менее деньги – более «конкретное», более сложное исторически производное экономическое явление, нежели стоимость. С точки зрения традиционного понимания «дедукции», это – парадокс. Это уже, с этой точки зрения, – вовсе не дедукция, а что-то иное...

Это и в самом деле не дедукция в смысле старой логики, а такое движение мысли, которое органически сочетает в себе и движение от всеобщего к особенному, и обратное движение от особенного ко всеобщему, и движение от абстрактного к конкретному, и движение от конкретного к абстрактному.

Каждая экономическая реальность, отражаемая категориями «Капитала», – и товар, и деньги, и рабочая сила, и прибавочная стоимость, и рента, – все они представляют собой объективно, независимо от процесса их теоретического осмысливания и – «абстрактное» и «конкретное».

Каждая из этих категорий отражает вполне конкретное экономическое образование, явление. И одновременно каждая из этих категорий отражает такую реальность, которая лишь односторонне («абстрактно») осуществляет природу того целого, в состав которого она органически входит, являясь «исчезающим моментом» в движении этого целого, его «абстрактным» проявлением...

«Дедукция» же воспроизводит реальный процесс становления как каждой из категорий (то есть каждого реального экономического образования), так и всей их системы в целом, обнаруживая реальную генетическую связь, генетическое единство там, где на поверхности выступают, на первый взгляд, не связанные между собой явления, и даже явления, «противоречащие» друг другу.

Отсюда и проистекает принципиальная разница между формально-логической, силлогистической «дедукцией» и способом восхождения от абстрактного к конкретному.

В основании первой, в качестве ее «большой посылки» лежит абстрактно-всеобщее, «родовое» понятие, наиболее скудное по содержанию и наиболее широкое по объему. Под такое понятие

можно подвести только такие «особенные» явления, которые не содержат в себе «признака», противоречащего признакам всеобщего понятия.

Кроме того, под такое «всеобщее» понятие нельзя подводить явление, у которого *отсутствует* хотя бы один признак, входящий в определение содержания всеобщего понятия. Такое явление сразу будет расценено с точки зрения старой логики как явление, относящееся к какому-то другому порядку, к какой-то другой системе, к другому «роду» явлений.

То есть – аксиома старой дедукции гласит: каждое из особенных явлений, могущих быть подведенными под абстрактно-всеобщее понятие, должно обладать всеми признаками, заключенными в определении всеобщего понятия, и не должно заключать в себе признака, противоречащего признакам всеобщего понятия.

Только явления, соответствующие этому требованию, старая дедукция и признает относящимися к тому роду явлений, который наиболее общим образом определен всеобщим понятием. Всеобщее понятие тут оказывается критерием отбора явлений, которые следует учитывать при рассмотрении определенного рода явлений, и с самого начала, как выражаются логики, предопределяет «плоскость абстракции», угол зрения на вещи.

Но стоит только применить эту аксиому к категориям политической экономии, чтобы сразу стала ясна ее крайняя искусственность и субъективность.

Так деньги страдают отсутствием одного из атрибутивных признаков «стоимости вообще». Они не обладают непосредственно потребительной стоимостью. Товарно-капиталистическое обращение содержит в себе «признак», прямо и непосредственно противоречащий закону стоимости, закону обмена эквивалентов, – способность создавать *прибавочную* стоимость. Прибавочную стоимость не подведешь без противоречия под категорию «стоимости». Она поэтому начинает представляться явлением какого-то другого мира, чем мир движения стоимости...

Подобные парадоксы и приводили в величайшее смущение буржуазных экономистов, не признававших иной логики, кроме формальной, и иной дедукции, кроме силлогистической.

Теоретическая задача, объективно поставленная развитием домарксовской политической экономии, состояла в том, чтобы показать – как на основе закона стоимости и без какого бы то ни было нарушения его становятся не только возможными, но и необходимыми явления, прямо и непосредственно противоречащие трудовой теории стоимости.

Мы уже показали достаточно подробно, что эта задача абсолютно неразрешима до тех пор, пока «стоимость» понимается как абстрактно-общее, «родовое» понятие, и рационально решается при том условии, что стоимость раскрыта как конкретно-всеобщая категория, то есть как категория, отражающая совершенно конкретную экономическую реальность (обмен товара непосредственно на товар), содержащую в себе противоречие.

Такое понимание стоимости и дало Марксу ключ к решению всех тех теоретических трудностей, в которые всегда упирался теоретический анализ, предметом которого оказывается живая действительность, развивающаяся через противоречия.

В самой «стоимости», в исходной категории теоретического развития, анализ Маркса обнаруживает *возможность* тех противоречий, которые на поверхности развитого капитализма выступают очевидным образом, в виде разрушительных катаклизмов кризисов перепроизводства, острейшего антагонизма чрезмерного богатства на одном полюсе общества и невыносимой нищеты на другом его полюсе, в виде непосредственной борьбы классов, находящей свое окончательное разрешение лишь в революции.

Все это в теоретическом изображении предстает как неизбежный результат развития того самого противоречия, которое заключено в простом товарном обмене, в «клеточке» всей системы, в «стоимости», как в зародыше, как в зерне.

А отсюда становится понятным, почему категория стоимости в ходе теоретического развития категорий капиталистической экономики оказывается строгим теоретическим ориентиром, позволяющим абстрактно выделять лишь такие черты рассматриваемой реальности, которые

связаны с нею атрибутивным образом, представляют собою «всеобщие и необходимые» формы существования капиталистической системы.

В состав теоретического изображения этой системы вводятся только такие обобщения, которые могут быть «подведены» под определения «стоимости». Но это «подведение», осуществляемое в «Капитале», по самому своему существу чуждо формальному подведению понятий под понятия. Если рабочая сила «подводится» под категорию стоимости, то это непосредственно отражает факт реального становления товарно-капиталистической системы отношений.

Анализ системы показал, что товарно-денежное обращение представляет собой всеобщую основу, простейшее всеобщее и необходимое условие, без наличия которого капитализм ни возникнуть, ни существовать, ни развиваться объективно не может. Тем самым теоретические определения товарно-денежного обращения показаны в качестве отражения тех объективных всеобщих условий, которым должно удовлетворять все то, что вообще могло или может быть когда-либо включено в процесс движения товарно-капиталистического организма. Если же явление не «подводится» под условия, диктуемые законами товарно-денежного рынка, – значит оно не могло и не может вообще включиться в этот процесс, стать формой товарно-капиталистического обмена веществ в обществе.

Таким образом, в определениях «стоимости» теоретическое мышление и обретает строгий критерий различения, отбора тех явлений, тех экономических форм, которые представляют собой внутренне присущие капитализму формы «бытия».

Только то, что *реально*, независимо от мышления, «подводится» под условия, диктуемые «имманентными законами» товарно-денежной сферы; только то, что *может быть усвоено*, ассимилировано этой сферой и может *принять* на себя экономическую форму стоимости, – только такая реальность и может превратиться в форму движения *капиталистической* системы. Поэтому-то и мышление, абстрагирующее из безбрежного океана эмпирических фактов лишь ту их конкретно-историческую определенность, которой они обязаны капитализму как экономической системе, вправе абстрагировать только такие черты рассматриваемой реальности, которые «подводятся» под определения стоимости.

Если же тот или иной факт не подводится под эти определения, не отвечает требованиям, аналитически выявленным в анализе товарно-денежной сферы и теоретически выраженным категорией стоимости, то это первый и категорический признак того, что он объективно не относится к тому роду фактов, на обобщении которых должна строиться теория, система конкретно-исторических определений капитала.

Ибо все то, что не может принять на себя форму стоимости, не может превратиться и в капитал. Ведь весь смысл категории стоимости и заключается в теории Маркса в том, что она отражает всеобщий и необходимый момент, элемент, клеточку *капитала*, представляет собой всеобщее, абстрактнейшее выражение специфики капитала, хотя одновременно с этим – и совершенно конкретный экономический факт, обмен товара непосредственно на другой товар.

В свете этого крайне показателен теоретический переход от рассмотрения товарно-денежной сферы к анализу процесса производства прибавочной стоимости.

На чем основывается строжайшая «логическая» необходимость этого перехода?

Прежде всего на том, что к анализу процесса производства прибавочной стоимости мысль подходит от определений, выявленных анализом товарно-денежной сферы. И, во-вторых, на том, что в данном случае *аналитически* исследуется опять-таки реальный факт – тот факт, что деньги, брошенные в *капиталистическое* обращение, пройдя все его метаморфозы, возвращаются с приращением, приносят прибавочную стоимость. Мысль опять аналитически возвращается к выяснению условий возможности этого факта. Но одно из условий этой возможности, притом абсолютно необходимое, уже выяснено анализом товарно-денежной сферы. Это – закон стоимости, относительно которого показано, что он, с одной стороны – абсолютно-всеобщий закон

исследуемого целого, но с другой стороны, не заключает в себе всех необходимых условий, при которых объективно возможна прибавочная стоимость.

Какого-то необходимого условия аналитически исследуемого экономического факта по-прежнему недостает. И мысль целенаправленно начинает искать это недостающее условие, необходимое условие возможности прибавочной стоимости.

Задача формулируется, как известно, так.

Это искомое, это X , должно быть найдено не путем логического конструирования, а в ряду реальных экономических фактов, в эмпирической действительности развитого капитализма. Что это за факт – мы пока не знаем. Но вместе с тем мы уже знаем о нем нечто чрезвычайно важное. Он – во всяком случае, должен быть также «товаром», то есть экономической реальностью, подчиненной безоговорочно закону стоимости, его непрерываемым требованиям. Но этот «товар» должен обладать одной особенностью: его потребительная стоимость должна заключаться именно в способности превращаться в стоимость в самом акте потребления. Это второе требование, которому должно удовлетворять искомое X , есть – как нетрудно понять – аналитически выявленное условие возможности *прибавочной стоимости*, капитала, как и закона стоимости.

Эмпирическое рассмотрение развитого товарно-капиталистического обращения показывает, что этим двум условиям удовлетворяет только одна-единственная экономическая реальность, а именно – рабочая сила. Логически правильно поставленный вопрос здесь дает единственно возможное решение. X , удовлетворяющий теоретически выявленным условиям, есть рабочая сила.

Этот вывод, это теоретическое обобщение реальных фактов, обладает всеми достоинствами самой совершенной «индукции» – если понимать под индукцией вообще обобщение, исходящее из реальных фактов. Но это обобщение одновременно соответствует самым придирчивым требованиям сторонников «дедуктивного» характера научно-теоретического знания.

Способ восхождения от абстрактного к конкретному позволяет строго выявить и абстрактно выразить лишь абсолютно необходимые условия возможности объекта, данного в созерцании. «Капитал» в деталях показывает ту необходимость, с которой осуществляется прибавочная стоимость, если имеются налицо развитое товарно-денежное обращение и «свободная» рабочая сила.

Совокупность всех необходимых условий выступает при этом методе анализа как реальная, как *конкретная* возможность, в то время как развитое товарно-денежное обращение показано как *абстрактная* возможность прибавочной стоимости. Но эта абстрактная возможность для логического мышления выступает как невозможность: анализ товарно-денежной сферы показывает, что ее «имманентные законы» находятся с фактом прибавочной стоимости в отношении *взаимоисключающего противоречия*. Точно также и исследование природы рабочей силы как таковой обнаруживает, что в ней нельзя обнаружить источника прибавочной стоимости. Труд вообще создает продукт, потребительную стоимость, но ни в коем случае не «стоимость».

Научно-теоретическое понимание прибавочной стоимости сводится при этом методе к выяснению таких необходимых условий, которые лишь в их конкретно-историческом взаимодействии делают ее возможной. Каждое же из них, рассмотренное абстрактно, вне его конкретного взаимодействия с другим, принципиально исключает саму возможность прибавочной стоимости. Для мышления это выступает в виде взаимоисключающего противоречия между законом стоимости (как абстрактной возможностью факта) и самим фактом – прибавочной стоимостью.

Реальна только *конкретная* возможность, только совокупность всех необходимых условий бытия вещи в их конкретно-исторической взаимообусловленности. И только на пути раскрытия этой конкретной совокупности условий мышление может найти действительное «разрешение» противоречия между всеобщим законом и эмпирической формой его собственного осуществления, между абстракцией и конкретным фактом. Абстрактно же выраженный, всеобщий закон неизбежно встанет с исследуемым фактом в отношении взаимоисключающего противоречия. И в этом, с точки

зрения Логике диалектической, нет ничего страшного. Напротив, в данном случае «логическое противоречие» оказывается показателем и «признаком» того факта, что анализируемый предмет понят лишь абстрактно и не понят конкретно, что не вскрыты еще все необходимые условия, внутри которых он существует. «Логические противоречия», необходимо возникающие в ходе познания, разрешаются, таким образом, лишь в ходе развертывания конкретной системы категорий, воспроизводящей предмет во всей полноте его необходимых характеристик, объективных условий его бытия.

Но конкретное понимание вовсе не устраняет без остатка выявленные противоречия. Наоборот, оно детально показывает, что эти противоречия суть логически правильные формы отражения объективной реальности, развивающейся через противоречия. Конкретное теоретическое знание показывает необходимость того обстоятельства, что на основе всеобщего закона без какого бы то ни было его «нарушения», «изменения» или «превращения» возникают явления, прямо и непосредственно противоречащие всеобщему закону.

При этом все необходимые условия возможности анализируемого явления не просто перечисляются, не просто ставятся рядом друг с другом, а постигаются в их конкретно-исторической взаимосвязи, в генетической связи одного с другим. Простая механическая сумма условий прибавочной стоимости – развитое товарно-денежное обращение и «рабочая сила» – еще не составляет реальной, конкретной ее природы.

Прибавочная стоимость есть продукт органического взаимодействия того и другого, есть качественно новая экономическая реальность, и ее конкретное понимание не складывается просто из тех характеристик, которые можно было бы вычитать из рассмотрения товарно-денежного обращения и рабочей силы.

Рабочая сила становится фактором производства прибавочной стоимости только в том случае, если она начинает функционировать в той общественной форме, которая развита движением товарно-денежного рынка – в форме товара. Но экономическая форма товара тоже становится формой движения капитала только в том случае, если подчиняет себе движение рабочей силы.

Взаимодействие законов товарно-денежного обращения и рабочей силы рождает некоторую новую экономическую реальность, которой не содержалось ни в том, ни в другом порознь, вне их конкретного взаимодействия взятом [законе], точно так же, как «вода» не содержится ни в кислороде, ни в водороде, ни в их простой механической смеси.

Поэтому движение логической мысли, воспроизводящее необходимые моменты развития прибавочной стоимости, и не может состоять в формальном соединении, «синтезировании» тех теоретических определений, которые получены в анализе ее «составляющих», то есть определений товарно-денежной сферы с одной, и товара «рабочая сила» – с другой стороны. Дальнейшее движение мысли, постигающее прибавочную стоимость, может совершаться поэтому только через новый анализ новых фактов – фактов движения прибавочной стоимости как особого, принципиально несводимого к ее «составляющим» экономического явления.

Но с другой стороны, это дальнейшее *теоретическое* рассмотрение фактов движения прибавочной стоимости не могло бы совершиться без категорий, развитых в исследовании законов движения товарно-денежного рынка и особенностей товара «рабочая сила».

Если эти категории предварительно не развиты, то невозможен теоретический анализ эмпирических фактов движения прибавочной стоимости. В этом случае будут достигнуты лишь абстрактные характеристики процесса производства прибавочной стоимости, в которых отразится лишь внешняя видимость этого процесса, и ни в коем случае не конкретные теоретические определения прибавочной стоимости и процесса ее создания.

Теоретический анализ, непосредственно совпадающий с теоретическим «синтезом» абстрактных определений прибавочной стоимости, выявленных ранее, выражает не просто абстрактные поверхностные формы движения прибавочной стоимости, а те необходимые изменения, которые происходят в движении товарно-денежного рынка тогда, когда в это движение включается такой

своеобразный товар, как «рабочая сила». Этот своеобразный товар вносит в движение товарно-денежного обращения именно те изменения, которые превращают товарно-денежное обращение в сферу производства *прибавочной стоимости*.

Но и сама «рабочая сила» при этом берется не в ее «вечной» (одинаковой для всех формаций) характеристике, а в ее конкретно-исторической определенности *как товара*. Это значит, что в ней вскрывается (и фиксируется в понятии) прежде всего та исторически определенная форма, которую она приобретает лишь внутри сферы товарно-денежного обращения, которая «полагается» в нее движением этой сферы.

Этим и отличается *научно-теоретическое воспроизведение* процесса производства прибавочной стоимости от простого абстрактного *описания* этого процесса, от простого абстрактного выражения его явлений, данных на поверхности.

Для того, чтобы понять, выразить в понятиях сущность капиталистического производства, труда, производящего прибавочную стоимость, надо предварительно выявить всю ту совокупность необходимых условий, на основе которых *такой* труд вообще становится возможным, а уж затем проследить – какие именно изменения он вносит в сами условия своего существования.

Поэтому анализ тех изменений, которые вносит «рабочая сила» в процесс товарно-денежного обращения, в процесс производства стоимости, и предполагает предварительный анализ тех условий, *в которые* вносится это изменение, то есть анализ процесса производства *стоимости* – процесса, который *наемный* труд застаёт уже готовым.

В ином же порядке процесс возникновения прибавочной стоимости понять принципиально невозможно.

Такой способ осмысливания явлений и позволяет не просто описать явление в том его виде, в каком оно дано непосредственному созерцанию на поверхности развитой стадии существования, но в полном смысле этого слова *воспроизвести* его становление, проследить процесс его возникновения и развития до нынешнего состояния и притом только в строго необходимых моментах.

Способ восхождения от абстрактного к конкретному опирается в этом пункте на то реальное обстоятельство, что действительно необходимые и всеобщие условия возникновения и развития предмета сохраняются в каждый данный момент в качестве форм его *существования*. Поэтому мышление может прочесть при анализе развитого предмета «снятую» его историю. И иначе, как с помощью способа восхождения от абстрактного к конкретному, исторический подход к исследованию предмета осуществить невозможно.

Но поэтому картина, которую рисуют наиболее абстрактные разделы теории (например, первая глава «Капитала»), в наибольшей мере расходится с той картиной, которую являет непосредственному созерцанию и представлению развитая стадия процесса. И наоборот, чем больше закономерных влияний, тенденций и воздействий привлекается в ходе восхождения от абстрактного к конкретному, чем конкретнее становится изображение, тем оно ближе и ближе подходит к совпадению с той картиной, которая дана непосредственному созерцанию и представлению.

Теория, развитая вплоть до самых конкретных своих выводов и разделов, в которых заключается понимание уже всей сложности взаимодействующих факторов, совпадает с эмпирией. Но нелепо требовать от теории, не ликвидируя ее по существу, чтобы она сразу, предварительно не развернув свои наиболее абстрактные разделы, объяснила всю сложность реальной жизни во всем ее противоречивом многообразии, чтобы она сразу дала рецепты, непосредственно приложимые к практике.

Верно это и по отношению к самой логической закономерности восхождения от абстрактного к конкретному. Мы очертили ее лишь в самых общих чертах, лишь самым абстрактным образом, вовсе не претендуя на исчерпывающее изложение всей системы логических закономерностей, обеспечивающих *реальное движение к конкретной истине*. Это означало бы претензию изложить

всю систему теоретических определений диалектико-материалистической Логике, всю науку Логике. На это, разумеется, работа претендовать не может. Она ставила своей целью раскрыть лишь некоторые, наиболее общие контуры решения вопроса об отношении абстрактного к конкретному в теоретическом процессе, выяснить ряд пунктов, которые могут помочь при дальнейшей, более конкретной разработке теории логики, ряд пунктов, которые, по-видимому, следует учитывать в процессе разработки диалектической логики, определений ее категорий.

Сама дальнейшая конкретная разработка теории логики, развитие диалектики как логики и теории научного познания еще впереди. Данная работа – лишь небольшой, и, естественно, не могущий быть слишком совершенным шаг на этом пути. Она по необходимости оставляет непроясненными очень и очень многие важные моменты, вопросы и узлы вопросов. Очень возможно, что в числе этих вопросов находятся и те, которые нельзя было оставлять неосвещенными в работе с таким названием. Это, надо надеяться, выяснит критика. Путь к конкретному и здесь не закончен, он так же бесконечен, как само познание природы, общества и самого мышления.

Диалектическая логика. Очерки истории и теории

Введение

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

За последние десять – пятнадцать лет написано немало работ, посвященных 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 еще 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 ее сущности, рядом с чем выполнение, собственно говоря, несущественно»⁷⁴.

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 остается чем-то «несущественным». Превращенная 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»⁷⁵, 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 нисколько 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 создает его духовную репродукцию, реконструирует его саморазвитие,

⁷⁴ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. IV. Москва, 1959, с. 1.

⁷⁵ См. там же, с. 2.

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 чем, 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 определений 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 Логикой, ибо подлинное определение может быть дано отнюдь не в «дефиниции», а в «развертывании 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, определенный 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, ее 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 четкие 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.

Часть первая. Как возникла и в чем состоит проблема

Очерк первый. О предмете логики

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 введен 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 ее. 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 свое основание в общепринятых понятиях, чем отысканию истины. Поэтому она более вредна, чем полезна»¹, – констатирует Фрэнсис Бэкон. «...В логике ее силлогизмы и большая часть других ее наставлений скорее помогают объяснить другим то, что нам известно, или даже, как в искусстве Луллия, бестолково рассуждать о том, чего не знаешь, вместо того чтобы изучать это»², – 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»³. 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, имен, знаков. Гоббс, например, развивает концепцию логики как исчисления слов-знаков⁴.

Подытоживая свой «Опыт о человеческом разуме», Локк так и определяет предмет и задачу логики: «Задача логики – рассмотреть природу знаков, которыми ум пользуется для понимания

¹ Бэкон Ф. Сочинения, т. 2. Москва, 1972, с. 13.

² Декарт Р. Избранные произведения. Москва, 1950, с. 271.

³ Локк Д. Избранные философские произведения, т. 1. Москва, 1960, с. 657.

⁴ См. Гоббс Т. Избранные произведения, т. 2. Москва, 1964, с. 75.

вещей или для передачи своего знания другим»⁵. Он толкует логику как «учение о знаках», как семиотику⁶.

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, определенных 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), 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 ее 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 остается 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 неопределенное 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»⁷.

Поэтому вместо того разделения философии на три разные науки, которое Локк копирует у стоиков (логика, физика и этика), Лейбниц предпочитает говорить о трех разных аспектах, под которыми выступает одно и то же знание, одни и те же истины, – теоретическом (физика), практическом (этика) и терминологическом (логика). Прежней логике здесь соответствует просто *терминологический аспект знания, или, по выражению Лейбница, систематизация знания по терминам в справочнике*⁸. Разумеется, такая систематизация, даже самая лучшая, не есть наука

⁵ Локк Д. Избранные философские произведения, т. 1, с. 695.

⁶ См. там же.

⁷ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме. Москва, 1936, с. 462.

⁸ Там же, с. 465.

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 определенном 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 сложнее. 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 приобрел 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 осознаем, 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 свое 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 все-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 лишен 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»⁹.

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 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

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 26, ч. III, с. 145-146.

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 еще 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 чем вообще может быть основание их взаимодействия, то, в чем они суть «одно и то же»?

В 216-й главе логической формы 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 четко 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) все-таки необходимо согласуются между собой?

Декарт выражает названное затруднение следующим образом. Если бытие вещей определяется через их протяженность 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 ее 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 протяженность суть две различные субстанции, а субстанция есть то, что существует и определяется только через самое себя, а не через «другое». Ничего «общего», что можно было бы выразить в особом определении, между мышлением и протяженностью нет. Иначе говоря, в ряду определений мышления нет ни одного признака, который входил бы в определение протяженности 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 соприкоснуться 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» протяженную 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 протяженной вещью, а вещь – с мыслью, каждая возвращается «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 определенным 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 все-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 ее 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 все 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 полета 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 определенных тел вне головы.

Прямо упершись в 218астывше 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 ее 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-определенных 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 подчиненные законам «внешнего», пространственно-вещественного 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 своем математически-цифровом выражении с результатами, полученными путем чисто логических выкладок, «чистых» действий интеллекта? Абсолютно неясно. Только «бог» тут и может помочь.)

Иными словами, тождество указанных абсолютных противоположностей («мышления», «души» и «протяженности», «тела») Декартом тоже признается 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 четко ставить проблемы, но и решать их.

Очерк второй. Мышление как атрибут субстанции

Огромную, далеко не до конца оцененную 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 ее 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 проведенным 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»¹.

Зато ортодоксально-религиозная схоластика в союзе с субъективно-идеалистической философией не перестает третировать Спинозу как «мертвую собаку», то бишь как живого и страшного для нее 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 свое время Гегель заметил, что философия Спинозы очень проста и в целом ее 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, ее, 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 ее сознательно представил»², – писал К. Маркс.

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. XI. Москва – Ленинград, 1935, с. 285.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 29, с. 457.

Так что наша задача не может состоять в том, чтобы еще 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 просто еще 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 уперлась мысль Спинозы, совершенно независимо от того, как он сам ее осознавал 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 кладет в основу решения проблемы. Тогда становится ясным, что Спинозе удалось найти единственно точную для своего века формулировку той действительной проблемы, которая остается 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 «темного» века, но и для нашего, просвещенного – 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 «лишенного тела мышления» и из «лишенного 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 самое *тело человека*. *Мышление* – такое же свойство, такой же способ существования тела, как и его протяженность, 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 протяженность 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 протяженности, в пространственно-геометрической определенности. Между тем протяженность как таковая как раз и существует только в воображении, только в мышлении. Ведь *как таковую* ее вообще можно мыслить лишь в образе пустоты, т.е. чисто негативно, как полное отсутствие всякой определенной геометрической формы. Приписывая природе только пространственно-геометрические свойства, ее и «мыслят несовершенным образом», как выражается Спиноза, т.е. заранее отрицают за нею одно из ее 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 таком можно сказать лишь очень немного: 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 нее существо, начало или принцип. В человеке природа поэтому мыслит *самое себя*, осознает *самое себя*, ощущает *самое 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 ее собственных атрибутов.

Но если мышление всегда есть действие, совершаемое природным, стало быть, пространственно-определенным 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 самое 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 *самое 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 еще и потому, что она сразу же исключает всякую возможность толковать ее 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 осознает, 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 все 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 причины 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 свое 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, произведенное на ретину 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 чем 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 еще 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 оптика? При чем 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 твердо 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 встает 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 путем 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 ее 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 ее авторитет. Они интересовались исключительно механическими характеристиками окружающего мира. А все, что чисто механически необъяснимо, то и не подлежит научному объяснению. О том пусть печется 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 произвел бы на свет. Он только свел 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) миропонимания, 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 поплелся 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»³.

Поэтому-то Спиноза и вошел в историю науки как полноправный участник ее 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 нее «методы исследования», не обобщал «методологию и логику современной науки». Он понимал, что такой путь ведет философию как науку в тупик, обрекает ее на роль обоза, везущего в хвосте наступающей армии ее же собственные «общие идеи и методы», включая все иллюзии и предрассудки, в этих идеях и методах заключенные...

Поэтому-то он и развил «общие идеи и методы мышления», до которых современное ему естествознание еще не доросло, и вооружил ими естествознание будущего, признавшего три столетия спустя его величие устами Альберта Эйнштейна, который писал, что хотел бы иметь арбитром в своем 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»⁴. Спинозовское понимание мышления как действия той же самой природы, которой принадлежит и протяженность, представляет аксиому подлинно современной философии нашего столетия, к которой все 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 протяженность – это не две субстанции, а лишь два атрибута одной и той же субстанции», трудно переоценить. Такое решение сразу же отбрасывает всевозможные толкования и исследования мышления по логике спиритуалистических и дуалистических конструкций. 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-непротяженная, мысль» есть *активная причина* всех

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 350.

⁴ Рассел Б. История западной философии. Москва, 1959, с. 597.

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 податливый 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 спинозовскому 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 четкая 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-определенных) механизмов, с помощью которых осуществляется 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 определенных условиях и приходящий к определенным результатам, как раз и остается 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 «все 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 непреодолимым для него препятствием.

Человек же – мыслящее тело – строит свое движение по форме любого другого тела. Он не дожидается, пока непреодолимое сопротивление других тел заставит его свернуть с пути; мыслящее тело свободно огибает любое препятствие самой сложной формы. *Способность активно строить свое 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 отделен 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 жестко запрограммированной 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» – все прекрасно объясняется и без ее вмешательства. Такова в общем и целом теоретическая схема рефлекса, которая в естествознании была реализована всерьез 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 ее 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 предмет 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 неодушевленное 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»⁵, – пишет Декарт. Поэтому-то он и не в состоянии представить себе орган мышления *телесно*, как структурно организованный в пространстве. Ибо в таком случае в нем 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 ее действовать во всех обстоятельствах жизни таким же образом, как нам позволяет действовать наш разум»⁶, 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, врожденными 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 функции 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

⁵ Декарт Р. Избранные произведения, с. 301.

⁶ Там же.

осуществлять свою специфическую функцию, т.е. действовать не по схеме собственного устройства, а по схеме устройства и расположения всех других тел, включая сюда и свое собственное тело.

В таком виде и выступает отчетливо 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 мышления и исключющее 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*. Причем 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 объема и масштаба, т.е. отношение мыслящего тела к сколь угодно широкой, но все-таки ограниченной сфере «вещей» и их форм, то мы и не поймем, что такое мышление *вообще*, мышление во всей полноте его возможностей, связанных с его природой, а поймем 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 все 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 все 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)»⁷.

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 ее 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 остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет – мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время»⁸.

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*»⁹.

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 – ее собственное совершенство. Именно так и понимали Спинозу Гердер и Гете, Ламетри и Дидро, Маркс и Плеханов – все великие «спинозисты», даже молодой Шеллинг.

Такова, подчеркнем еще 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 чрезвычайно существенного для материи свойства, т.е. атрибута. И если отрицать за материей этот важнейший ее 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 впадете в самое настоящее берклианство, в толкование природы как «комплекса моих ощущений», как абсолютно специфичных для «одушевленного 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 еще многими другими столь же неотъемлемыми (неотделимыми от нее, хотя и отделимыми от любого «конечного» тела) свойствами, атрибутами, из коих мы, правда, знаем только два.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 523-524.

⁸ Там же, с. 363.

⁹ Плеханов Г.В. Сочинения, т. XI. Москва – Ленинград, 1928, с. 26.

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 еще 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 самое 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 придается 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 еще очень и очень далеко. А потому атрибут мышления в нем 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 свое конечное мышление стараться строить по образу и подобию *мышления вообще*. Для конечного мышления философско-теоретическое определение мышления как атрибута субстанции и задает 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 ее 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 путем отвлечения одинакового признака, который принадлежит и мышлению, и протяженности. 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. Все 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 отпавшись от идеи субстанции, мыслящее тело может понять как самое 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 создает 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 мышлящим телом закономерности своих действий внутри природы. Отдавая себе рациональный отчет 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»¹⁰. 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 отчетливо диалектическое понимание отношения между ними, в отличие от плоско-эклетической формулы (часто выдаваемой за диалектику), согласно которой одинаково реально существуют «как единство, так и множество», «как тождество, так и различие». Ибо эклетическая 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

¹⁰ Спиноза Б. Избранные произведения, 2 т. Москва, 1957, т. 1, с. 366.

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 веревкой, «единством понятия», «тождеством имени». Единственным результатом тут и оказывается тождество в сознании (а еще 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 имеет подлежащее и сказуемое, что ведет нас к заключению о том, что связи и множественность должны быть иллюзорными»¹¹.

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 все остальное останется тем же самым»¹².

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 «все остальное» вообще «не имело бы места». Иными словами, «научное рассмотрение мира» сводится к чисто формальному, словесно-вербальному объединению кучи разрозненных фактов путем 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), ее «субъектно-предикатной структурой», как то получается у Рассела, а прежде всего действительная общая природа вещей. Она-то и должна найти свое 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 остается 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»¹³.

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

¹¹ Рассел Б. История западной философии, с. 596.

¹² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Москва, 1958, с. 31.

¹³ Рассел Б. История западной философии, с. 596.

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 моем 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 еще, 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 исключаящих 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 ее «часть», должна пониматься по логике «концепции субстанции», либо ее надо толковать как комплекс моих ощущений.

Вернемся 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: «Все 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»¹⁴. Иначе говоря, внутри себя, в виде представления, мы имеем вовсе не самую вещь и ее собственную форму, 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 зубо-врачебному 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: «Беспреданно 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»¹⁵.

Задача же в том, чтобы познать и правильно определить самую вещь, ее собственную форму, а вовсе не способ, которым она представлена внутри нас самих, т.е. в виде геометрических сдвигов в

¹⁴ Спиноза Б. Избранные произведения, т. 1, с 400.

¹⁵ Спиноза Б. Избранные произведения, т. 1, с 400.

теле нашего собственного мозга, в его микроструктурах. Как же быть? Может быть, чтобы получить чистую форму вещи, надо просто «вычесть» из состава представления все 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» все то, что получается с вещью в ходе ее 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 путем идти нельзя.

Однако как ни различно устроены тело и мозг человека по сравнению с любой другой вещью, они все 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 мое тело приходит в состояние, вполне тождественное форме круга вне моего тела, в состоянии активного действия по форме круга. Мое 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»¹⁶, 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 ее тело»*¹⁷. 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 мое 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.

¹⁶ Там же, с. 420.

¹⁷ 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 ее тело с другими телами»*¹⁸.

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 отчетливо»¹⁹. 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»*²⁰.

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»*²¹.

Так и выходит, что, *«чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем бога»*²², 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 становимся, 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 задает структурному анализу мозга точный ориентир, намечает общую цель и дает 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 насчет особой роли «шишковидной железы» как преимущественного телесного органа «души». Тут он прямо говорит: поскольку ты философ, не строй умозрительных гипотез насчет 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, причем научно, а не прибегая к туманным представлениям о «бестелесной душе», о «боге» и т.п.

¹⁸ Спиноза Б. Избранные произведения, т. 1, с. 435, 436.

¹⁹ Там же, с. 435.

²⁰ Там же, с. 429.

²¹ Там же, с. 614.

²² Там же, с. 606.

А функциональное определение мышления ты можешь найти только в том случае, если не будешь копаться *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 найдешь 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, заключенной 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 врожденными 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 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.

Очерк третий. Логика и диалектика

Мы уже говорили, что наиболее прямым путем к созданию диалектической логики является умудренное 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 времен античности взлет, отмеченный и сам по себе столь напряженной 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, вызревавшее 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 завершенности и упорядоченности, хотя самими философами она и воспринималась именно так, а властным давлением внешних обстоятельств, кризисным, предреволюционным состоянием всей духовной культуры. Напряженный конфликт идей во всех сферах духовной жизни, от политики до естествознания, волей-неволей вовлеченного 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 кладет *победа*, которой хвалятся обе стороны и за которой большей частью следует лишь непрочный мир, устанавливаемый вмешавшимся в дело начальством...»¹.

Иначе говоря, именно напряженная борьба между противоборствующими принципами, каждый из которых развивается 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 ее 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,

¹ Кант И. Сочинения, т. 3. Москва, 1964, с. 625-626.

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»².

Состояние вечного конфликта идей, вражды между теоретиками представляется Канту следствием того обстоятельства, что «республика ученых» 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», где каждая партия чтит один и тот же «кодекс» логических основоположений и, признавая в противнике равно правомочную и равно ответственную перед ним сторону, остается 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 ее 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»³. 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 ее 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 остается 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, много 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 определенной 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 общераспространенные и общепринятые иллюзии, из данных утверждений не вычитаются.

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

² Кант И. Сочинения, т. 3. Москва, 1964, с. 626.

³ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. X. Москва, 1932, с. 305.

логики вообще, о законных границах ее предмета: «Границы же логики совершенно точно определяются тем, что она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая одни только формальные правила всякого мышления...»⁴ «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 всеобщеобязательными 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]»⁵.

Очертив таким образом границы логики («своими успехами логика обязана определенности своих границ, благодаря которой она вправе и даже должна отвлечься от всех объектов познания и различий между ними...»⁶), Кант тщательно исследует ее принципиальные возможности. Компетенция ее оказывается весьма узкой. В силу указанной формальности она по необходимости оставляет без внимания различия сталкивающихся в дискуссии представлений и остается 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. Ее 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 подчеркивает, что «общая логика не содержит и не может содержать никаких предписаний для способности суждения»⁷ как умения «подводить под правила, т.е. различать, подчинено ли нечто данному правилу... или нет»⁸. Поэтому самое твердое 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»⁹, постольку общая логика не может выступать не только в качестве «органа» (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 определенным 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 заключен. (Например, если я убежден, что «все лебеди белы», то, увидев птицу, по всем признакам, кроме цвета, тождественную моему представлению о лебедях, я оказываюсь перед трудностью, разрешить которую общая логика мне помочь не может уже ничем. Ясно одно, что под мое понятие «лебедь» эта птица не подводится без противоречия и я обязан сказать: она не лебедь. Если же я ее признаю лебедем, то противоречие между понятием и фактом превратится уже в противоречие между определениями понятия, ибо субъект суждения (лебедь) будет определен через два взаимоисключающих предиката – «белый» и

⁴ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 83.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же, с. 217-218.

⁸ Там же, с. 217.

⁹ Там же, с. 218.

«не белый». А это уже недопустимо и равносильно признанию, что мое 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 еще 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 встает 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: живет в курятнике курица, каждый день приходит хозяин, приносит ей зернышек поклевать, курица, несомненно, сделает отсюда вывод: появление хозяина связано с появлением зернышек. Но в один прекрасный день хозяин явится в курятник не с зернышками, 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 *предвидение*, 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 самое «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 будущей, «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 будущей 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 оговоренных обстоятельствах («таскать вам – не перетаскать» и т.п.), т.е. бездумно выдает 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 протяженны», 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 протекшему 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 придает 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 «тела природы», опровергающего это наше убеждение, – «непротяженного тела».

Почему? Потому, что непротяженных 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 протяженные или же вообще никак не будут восприняты. Так уж устроены наши органы восприятия, что способны воспринимать вещи только под формой пространства, только как протяженные 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 теоретические 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 2×2 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 связуются (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»¹⁰.

Мы, правда, еще 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 канонem (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»¹¹, 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

¹⁰ Кант И. Сочинения, т. 4, ч. 1, с. 116.

¹¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 173.

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»¹². 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.

«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 нем 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»¹³.

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 нее возникли многие тяжелые последствия для логики)... я замечу только, что в этой дефиниции не указано, в чем состоит это *отношение*»¹⁴.

Кант четко 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.

¹² Там же.

¹³ Там же, т. 4, ч. I, с. 123.

¹⁴ Там же, т. 3, с. 197-198.

Категории как раз и представляют собою те всеобщие формы (схемы) деятельности субъекта, посредством которых вообще становится возможным связанный 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»¹⁵ (курсив мой. – Э.И.). Поэтому любое суждение, претендующее на всеобщее значение, всегда включает в себе – в явном или неявном виде – *категирию*: «Мы не можем *мыслить* ни одного предмета иначе как с помощью категорий»¹⁶.

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 откristаллизовывания 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 еще более строго, Аристотель, не удовлетвовавшись выяснением логической функции категорий, приписал им еще 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 перевертывающую призму своих исходных установок Кант все 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 вовсе не Аристотелю, а стоикам и схоластам, в средние века приобрело силу предрассудка, а Кантом было снято, преодолено.

В «Критике чистого разума» Кант не дает 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»¹⁷. Он и излагает не логику, а только самые общие принципы и контуры предмета логики в новом ее понимании, самые общие ее категории (количества, качества,

¹⁵ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 211.

¹⁶ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 214.

¹⁷ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 176.

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»¹⁸. 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.»¹⁹.

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 серьезное и доходящее до корней преобразование всей системы философии. Для самого же Канта это обстоятельство выступало еще неясно и неполно; диалектические противоречия прежней метафизики обнаружены им лишь частично – в виде знаменитых четырех 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 ведет 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 предстает 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. Ее 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, «непротяженные», 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, просветленная 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 монополюльно брала на себя прежняя онтология.

¹⁸ Там же, с. 177.

¹⁹ Там же, с. 176.

Решать, подчеркивает, однако, Кант, но ни в коем случае *не решить*. Решить ее 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 все 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 ее 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», посвященный анализу логической структуры разума как высшей синтетической функции человеческого интеллекта.

Оказывается, что за пределами компетенции как общей, так и трансцендентальной логики остается еще 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 идет 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 еще 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), все 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 ее 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 распрях, 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»²⁰. 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 *A* определяется предикатом *B* в абсолютно полном своем 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 *A* предикат *B*, верно уже не только в условиях опыта, а и за его пределами, что оно относится к *A* не только как к предмету всякого возможного опыта, но и безотносительно к этому опыту, фиксирует *A* как сам по себе суший 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»²¹. Сей незаконный демарш мышления Кант именовал 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 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 противонаправленных 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

²⁰ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 358.

²¹ Там же.

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 все дальше и дальше вперед 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 все 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 нее 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 путем: выбросив из логики ровно половину ее 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 создается парадоксальная ситуация. И тогда суждение подпадает под запрет противоречия, который в кантовской редакции звучит так: «...ни одной вещи не присущ предикат, противоречащий ей...»²² Стало быть, если я определяю вещь самое 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 ее составе более или менее искусно замаскированные антиномии.

Рассудок, просветленный 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 самое по себе через полный ряд ее всеобщих и необходимых предикатов и тем самым дал полный перечень условий истинности ее понятия. Поэтому исконные 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 ее 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 четко 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

²² Кант И. Сочинения, т. 3, с. 229.

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 ее 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 задач²³, построением теории, претендующей на всеобщезначимость и тем самым (по Канту) *на объективность*. Кант, таким образом, отнял, по выражению Гегеля, у диалектики ее 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 ученых 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 все напряженнее. 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 все равно недоступна...

Примириться с таким пессимистическим выводом и советом не захотела все-таки ни одна из действительно воинствующих теорий того времени, ортодоксия во всех сферах становилась все ожесточеннее 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 нее «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.

²³ См.: Асмус В.Ф. Диалектика Канта. Москва, 1930, с. 126-127.

Очерк четвертый. 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 обреченной на гибель от внутренних противоречий. Перед Фихте действительно маячил образ некоторой, пусть трансцендентальной (в кантовском смысле), но все 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 все же одна-единственная: «...основатель этой системы со своей стороны убежден 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...»¹

И такая единственная система должна вопреки рекомендации Канта все же *победить* другую, ей противную. А для этого она должна быть по всем статьям «умнее» ее, обязана, иными словами, внутри себя объяснить и истолковать другую систему и тем самым стать шире ее.

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 признает 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 определенным 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 утверждается 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 все-таки делает, значит, в ней самой не все 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 бессмыслица: сказать, что Я имею *в сознании* вещь *вне сознания*, все 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 убежден. Поэтому невозможно построить на таком фундаменте и *систему* понятий, ибо через сам фундамент теоретической конструкции Канта проходит трещина противоречия.

Вывод Фихте безупречен: мыслить вещь самое по себе – значит мыслить невысказанное (с точки зрения запрета противоречия, разумеется), значит нарушать высшее основоположение всех

¹ Фихте И.Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Москва, 1937, с. 1.

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 самое 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 индивиду, 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: самое 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 ее 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 ее 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 приведет 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-ученого.

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 самое 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, нерелективирующей 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 самое 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 отчета 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, созидающего 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 ее 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 нее они вещи трансцендентные, т.е. лежащие по ту сторону возможностей ее выражения, за границами ее компетенции. За этими границами начинается область сверхрассудочного постижения, веры, иррациональной интуиции и других способностей. Но в пределах науки они действовать неправомочны. 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 чем можно образовать высказывание. Поэтому мы причисляем к “предметам” не только вещи, но свойства и отношения, состояния и процессы, и далее – действительное и недействительное...»²

В итоге Карнап и устанавливает: «Каждому понятию принадлежит один, и только один, предмет – его предмет (не путать с предметами, которые *подводятся* под понятие)»³. 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 предмет невозможно иначе, как перечислив предикаты понятия. «Мы можем пойти, однако, еще 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»⁴.

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 все 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 выковырять из нее 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»⁵.

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 ее 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). Все равно невозможно. Поэтому-то Канту и показался обидным упрек в том, что он, Кант, «не создал системы», а только поставил

² Carnap R. *Logische Aufbau der Welt*. Berlin – Schlachtensee, 1928, S. 1.

³ Ibidem.

⁴ Ibid., S. 6.

⁵ Цит. по: *Фихте И.Г.* Ясное, как солнце..., с. 102.

задачу и вооружил науку важными (но неполно и непоследовательно проведенными) принципами, нужными для такого построения: «...притязание подsunуть мне мысль, будто я хотел дать всего лишь *пропедевтику* к трансцендентальной философии, а не самое *систему* этой философии, мне непонятно»⁶.

Фихте стал настаивать, что *системы* философских понятий у Канта все-таки нет, а есть лишь совокупность соображений и принципов, нужных для ее построения, к тому же зараженных непоследовательностью. Спор поэтому перешел 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 все-таки не связано?

Разъясняя свое понимание «системы», Фихте формулирует: «...мое изложение, *каким и должно быть всякое научное изложение*, исходит из самого неопределенного 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 путем оно посредством антитезиса движется вперед к синтезу. Окончательно определенный 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»⁷.

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 берет готовыми и тщетно старается их формально связать, что невозможно, ибо они уже заранее отрицают одно другое. У него целое возникало именно из кусочков, путем 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»⁸. 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 все 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.

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,

⁶ Фихте И.Г. Ясное, как солнце..., с. 103.

⁷ Фихте И.Г. Ясное, как солнце..., с. 94 (курсив мой. – Э.И.).

⁸ Фихте И.Г. Ясное, как солнце..., с. 52.

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 свое 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 ее только для возможного отвлечения через свободу. Наоборот, наукоучение обуславливает значимость и применимость логических положений⁹.

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 256 астывшее 256ы 256е-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»¹⁰ и что *в разные моменты* времени одна и та же вещь может то обладать известным предикатом *A*, то утрачивать его – быть *не-A*. Однако если предикат *A* 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 ее 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 изъятого 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

⁹ Фихте И.Г. Сочинения, т. I. Санкт-Петербург, 1913, с. 40 (курсив мой. – Э.И.).

¹⁰ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 258.

конструирования объекта на глазах читателя, т.е. как схема последовательного обогащения исходного понятия все новыми и новыми предикатами, процесса, где сначала есть только *A*, а затем необходимо возникающее *B* (которое, само собой понятно, не есть *A* или есть *не-A*) и, далее, *B*, *Г*, *Д* вплоть до *Я*? Ведь даже простое соединение *A* и *B* есть соединение *A* и *не-A*. Или же *B* все-таки есть *A*?

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.

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»¹¹.

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 *A* с необходимостью превращается в *не-A*, 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, созидающее, 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 нем возникает представление о чем-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-прирожденном – «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 ее в виде ряда правил, в виде логики, чтобы впредь сознательно (свободно) им следовать и подчиняться.

Поэтому все логические правила должны быть *выведены*, извлечены путем 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.

¹¹ Фихте И.Г. Факты сознания. Санкт-Петербург, 1914, с. 3.

Правда, на самое содержание логических форм и законов Фихте, так же как и Кант, прямо еще 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 путем 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, еще нерасчлененного понятия в ряды всеобщих и необходимых его предикатов-определений. В данном месте нет нужды выяснять, почему Фихте не удалось 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 поперек дороги его замыслу реформировать логику, вывести все ее содержание из исследования действительного мышления и на этом пути объединить в рамках одной и той же системы те категории, которые стоят в отношении непосредственного 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, преломленный 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 природными 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: «Мое назначение в критицизме – *стремиться к неизменной самостности (Selbstheit), безусловной свободе, неограниченной деятельности*»¹². Эта система никогда не может быть закончена, она всегда «открыта» в будущее – таково понятие *деятельности*. Деятельность, закончившаяся, овеществленная, «окаменевшая» в своем 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 откристаллизовавшейся системы; то абсолютно всеобщее, в котором, как в бесконечном пространстве, будут возникать все 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 все здание духовной культуры человечества должно

¹² Новые идеи в философии, 12. Санкт-Петербург, 1914, с. 124.

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 самое 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 найдется 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 «просветленный» 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»¹³.

Практическая деятельность – вот то «третье», на чем, 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»¹⁴.

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 ее принципов.

Правда, и сам Кант в позднейших сочинениях доказывал, что доводы практического разума все-таки должны склонить чашу весов в пользу одной системы против другой, хотя чисто теоретически эти системы и абсолютно равноправны. Но у Канта такой мотив прорывается 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 все же должна победить другую, ей противоположную, для чего она должна быть усилена доводами уже не чисто логического, тем более чисто схоластического 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 гнетет критического философа. Основной вопрос его гласит: как возможны синтетические, а не как возможны аналитические суждения».

¹³ Новые идеи в философии, 12. Санкт-Петербург, 1914, с. 124.

¹⁴ Новые идеи в философии, 12. Санкт-Петербург, 1914, с. 89-90.

«Самое понятное для него – как мы все определяем лишь согласно закону тождества, самое загадочное – как можем мы что-нибудь определять, выходя за пределы этого закона»¹⁵.

Сформулировано остро. В самом деле, любой элементарный акт синтеза определений в суждении – хотя бы *A* есть *B* – уже требует выхода за пределы закона тождества, т.е. нарушения границ, установленных запретом противоречия в определениях. Ведь чем бы ни являлось присоединяемое *B*, оно, во всяком случае, не есть *A*, 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, завоеванном 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*...»¹⁶

У Канта такая продуктивная способность называется силой воображения (*Einbildungskraft*). Следуя Канту, Шеллинг и погружается в ее 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 все 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 проведенного 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 взлет его мысли, с падением революционной волны и его философия опустила крылья, а нового источника вдохновения он уже не нашел. Для Шеллинга же рожденный 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 ее 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 Гете и литераторов-романтиков, Шеллинг с самого начала проявляет гораздо больший интерес, чем Фихте, с одной стороны, к природе (читай: к естествознанию), а

¹⁵ Новые идеи в философии, 12. Санкт-Петербург, 1914, с. 87.

¹⁶ Там же, с. 81.

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 не свободно, 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 ее внешним вещам, «чистым объектам»). Критицизм для Шеллинга – синоним позиции, согласно которой объективные (всеобщие и необходимые) определения человеческой психики изначально самой психике и обнаруживаются в ней в процессе ее деятельного самораскрытия.

Этим путем Шеллинг, вслед за Фихте, преодолевает дуализм концепции Канта. Однако у Фихте дуализм все же сохраняется и даже в еще 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 остается 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 своем 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 собой и, – чтобы он мог находиться в согласии с самим собой, – согласование всех вещей вне его с его необходимыми практическими понятиями о них, понятиями, определяющими, какими они *должны быть*»¹⁷, как формулирует Фихте суть проблемы, в существующем мире оказывается недостижимым.

Фихте избавился от кантовской формы антиномий, но воспроизвел 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 все более не удовлетворяют следующие «пункты» кантовско-фихтевской позиции.

¹⁷ Фихте И.Г. О назначении ученого. Москва, 1935, с. 65.

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*.

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 *нематерия*; *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!»¹⁸.

¹⁸ Гейне Г. Собрание сочинений, т. 6. Москва, 1958, с. 131.

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 ведет попытка более подробно исследовать сферу *бессознательной деятельности*, т.е. того способа жизнедеятельности, который человек ведет 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 остается непонятным все 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 путем *сложения частей в целое*, а, наоборот, путем 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 ее 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 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 путем, 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* путем непостижимо, то это недоказанное утверждение не ведет 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...»¹⁹

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 все 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 идет о заключенной 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 все то, что в природе совершается бессознательно, без цели.

Но тогда природу надо мыслить не так, как ее 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. Ее 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 нерасчлененного. 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...»²⁰

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*

¹⁹ Schelling F.W. Von der Weltseele. Hamburg, 1806, S. VI.

²⁰ Ibid., S. VII.

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 и щелочи в химических реакциях – подобные примеры стекаются к Шеллингу со всех сторон, их вновь и вновь поставляют открытия Вольта и Фарадея, Лавуазье и Кильмейера. Самые разнообразные научные открытия воспринимаются как осуществление пророчества Шеллинга, и слава Шеллинга растет. 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 отчетливым и незамутненным описанный переход противоположностей друг 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 определении не-Я наиболее чисто и в самом общем виде демонстрирует действие универсального закона динамического процесса – акта превращения *A* в *не-A*, 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 «мертвой», 265 астывшее-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 сведенных 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 нее *сознательно-волевая* деятельность человека, нарисовать объект таким, каким он существует «до его вступления в сознание».

В пределах натурфилософии (теоретического естествознания) ученый-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»²¹.

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»²². 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 все-таки есть, иначе вообще бессмысленным было бы говорить о познании, о согласии объективного с субъективным, было бы нонсенсом самое 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 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 поддается, оно умирает, окаменевают в ней. Так и получается, что «абсолютно простое, тождественное не может быть схвачено или изложено другим при помощи описания, понятия здесь вообще беспомощны»²³, здесь всецельно 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 слагается 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 *A* в *не-A*, их совпадение, *тождество*. Выразить его *в понятии* – значит разрушить форму понятия.

²¹ Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. Москва, 1936, с. 16.

²² Там же, с. 15.

²³ Там же, с. 390.

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 предстает как высшая форма духовной деятельности.

Если правила общей логики абсолютны, то переход сознания в природу и обратно, через который и реализуется истонное 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 ее 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 ее 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 все 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 встает 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 путем, 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 определенных терминов (их-то Шеллинг и называет «понятиями»). В конце концов ее рекомендации касаются лишь внешней, словесно-эксплицированной формы знания, и не более.

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 ее связи с логикой. Логика же его позиция возвращала опять в то жалкое состояние, в каком она существовала до попыток Канта и Фихте ее 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 ее в прежнем жалком виде. В этом пункте эстафету и принял Гегель.

Очерк пятый. 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 ее положений. Важнее и труднее рассмотреть сквозь причудливые обороты гегелевской речи тот реальный предмет, о котором на самом деле ведется разговор. Это и дает возможность понять Гегеля критически: восстановить для себя образ оригинала по его искаженному 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 ее связанные с идеализмом пороки, может дать больше, чем «логика науки».

Подлинная логика науки непосредственно нам не дана; ее еще 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 ее положений с той логикой, которой сознательно руководствуются естествоиспытатели, считая ее 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 ее состоит в том, что гегелевское изображение предмета – в данном случае мышления – придется 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 остается невидимой для философски невооруженного 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»¹, – подчеркивает Гегель в «Малой логике». Далее совершенно естественно логика как наука получает определение *мышления о мышлении*, или «мыслящего само себя мышления».

В приведенном определении и в выраженном им понимании нет еще ровно ничего ни специфически гегелевского, ни специфически идеалистического. Это просто-напросто традиционное представление о предмете логики как науки, доведенное до предельно четкого и категорического выражения. В логике предметом научного осмысления оказывается само же мышление, в то время как любая другая наука есть мышление о чем-то другом. Определяя логику как мышление о мышлении, Гегель совершенно точно указывает ее единственное отличие от любой другой науки.

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I. Москва – Ленинград, 1929, с. 41.

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-развернутая теория, сама *наука о мышлении*, «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 ее проявления, от самой низшей до наивысшей»². 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»³.)

Однако в любой науке, а потому и в логике приходится все 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 все остальное, как не имеющее якобы отношения к делу, к компетенции данной науки. И Гегель такое *предварительное* разъяснение дает, не утаивая от читателя, что именно он понимает под словом «мышление».

Этот пункт особенно важен, от его верного понимания зависит все 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 упрек Гегелю и в самом деле придется 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*»⁴.

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 придется 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 идет 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 ее 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.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 84.

³ Там же, с. 634-635.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. V. Москва, 1937, с. 28.

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 создается 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 ее собственные представления о мышлении, а любое отклонение от ее правил расценивает как факт, находящийся за рамками ее 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 расчет лишь такие факты, которые ее подтверждают, и не желает считаться с противоречащими фактами, хотя бы их были миллионы и миллиарды? А ведь именно такова традиционная позиция логики, представляющая ее адептам само собой разумеющейся и делающая логику абсолютно несамокритичной, с одной стороны, и неспособной к развитию – с другой.

Отсюда, кстати, возникает иллюзия Канта, согласно которой логика как теория давным-давно обрела вполне замкнутый, заверченный характер и не только не нуждается, а и не может по самой ее 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 нем. 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 ее 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 ее 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 взлетам и не достойно их»⁵.

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*

⁵ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. V. Москва, 1937, с. 30.

мышлению 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 счет 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 отдает 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 нее. Прежняя логика в самом деле ставила себе эту задачу»⁶.

Все 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*»⁷. Она лишь привела в порядок схемы наличного сознания, лишь выстроила их в систему (правда, упершись по ходу дела в факт противоречия различных схем друг другу). Так что кантовская логика предстает в качестве своего рода честной исповеди наличного сознания, его систематически изложенного самосознания, и не более того. А еще точнее, его *самомяния* – 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 самомянию, гораздо полезнее посмотреть, что и как оно на самом деле делает, может быть, даже не отдавая себе в том правильного отчета.

Поставив вопрос так, Гегель оказался первым из логиков по профессии, решительно и сознательно отбросившим старинный предрассудок, согласно которому мышление предстает перед исследователем только в виде речи (внешней или внутренней, устной или письменной). Предрассудок неслучайный: мышление и в самом деле может посмотреть на самое себя как бы со стороны, как на отличный от самого себя предмет лишь постольку, поскольку оно себя выразило,

⁶ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 42.

⁷ Там же, с. 111.

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 углубленной в себя грамматикой»⁸.

Заметим попутно, что все без исключения логические школы, прошедшие мимо гегелевской критики старой логики, этот древний предрассудок разделяют как ни в чем 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 всем 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*, причем 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, воплощенные в естественно-природном материале, «положенные» в него человеческой деятельностью. Так, дом выглядит как воплощенный 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 «дейтельной стороны»), как называет это обстоятельство Маркс в «Тезисах о Фейербахе») не есть еще идеализм. Более того, логика, идущая таким путем, как раз делает решающий шаг в направлении к настоящему

⁸ Тренделенбург А. Логические исследования, т. 1. Москва, 1868, с. 32.

– «умному» – материализму, к пониманию того факта, что все без исключения логические формы суть отраженные 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 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, «подошел вплотную к материализму»⁹.

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 поглощенные вещественной стороной дела, проглядели формальный состав относительного выражения стоимости, если профессиональные логики до Гегеля упускали из виду даже формальный состав фигур суждения и заключения...»¹⁰

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, ее понимание просто-напросто заимствовалось из метафизики, онтологии. Так случилось даже с Кантом, несмотря на то, что он все же увидел в категориях именно *принципы суждений* («с объективным значением»).

Поскольку же логическая форма, о которой идет речь у Маркса, была понята как форма деятельности, одинаково хорошо осуществляющейся как в движении слов-терминов, так и в движении вещей, вовлеченных в работу мыслящего существа, постольку тут впервые лишь и возникла возможность специально проанализировать ее *как таковую*, абстрагируясь от особенностей ее выражения в том или другом частном материале (в том числе от тех, которые связаны со спецификой ее реализации в материи языка).

В «логосе», в разуме выражены в логическом аспекте (в отличие от психологически-феноменологического) одинаково *Sage und Sache*¹¹ – 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* – емкое слово, означающее не столько единичную чувственно воспринимаемую вещь, сколько суть дела, положение вещей, существо вопроса, фактическое положение дел (вещей) – все, 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

⁹ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29. с. 250.

¹⁰ Das Kapital von Karl Marx. Hamburg. 1887. B. 1. S. 21.

¹¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет, т. 1. Москва, 1970, с. 292.

введением содержания в логическое рассмотрение» предметом становятся не Dinge, а die Sache, der Begriff der Dinge [вещи, а суть, понятие вещей] не вещи, а законы их движения, материалистически»¹².

Рассматриваемое как деятельность мыслящего существа в ее 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 чем 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.»¹³.

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 мира вообще, выраженные в словах (а не слова сами по себе), мышление, «которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность»¹⁴, 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 «*определенность* чувств, созерцаний, образов, представлений, целей, обязанностей и т.д., а также мыслей и понятий»¹⁵ («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*»¹⁶. Форма мышления как таковая выступает перед нами только *в ходе мышления о самом же мышлении*, только в логике.

Но прежде, чем человек начнет мыслить о *мышлении*, он уже должен *мыслить*, еще не отдавая себе отчета 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 всем многообразии своих внешних проявлений. Форма мышления тут еще «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,

¹² Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 86.

¹³ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 53.

¹⁴ Там же, с. 18.

¹⁵ Там же, с. 19.

¹⁶ Там же, с. 18.

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*»¹⁷.

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 самое 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*»¹⁸.

Гегель же требует от логики более серьезного 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 ее сходство с другими вещами, и в нем должна поэтому находить свое 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 суждение ломает форму абстрактного тождества, представляет собою ее самоочевиднейшее *отрицание*. Его форма – А есть В (т.е. не-А).

Гегель четко отличает всеобщность, диалектически заключающую в себе, в своих определениях также и все 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 своем

¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 19.

¹⁸ Кант И. Логика. Петроград, 1915, с. 83.

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 нем 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 ее 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 пришел 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 все 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 еще не выявлены и не осознаны логикой, не узаконены логическими трактатами.

Гегель, как нетрудно заметить, ведет 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 ее собственных принципов в реальном мышлении. Он показывает ей ее собственное изображение, указывая на те черты ее 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 ведет 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...»¹⁹ К аналогичному выводу, собственно, пришел 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 нее 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, заключенных 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

¹⁹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 28.

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.

Старая логика, столкнувшись с логическим противоречием, которое она сама же произвела на свет именно потому, что строжайшим образом следовала своим принципам, всегда пятается 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 вперед, 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»²⁰. 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 удастся. Приходится уходить еще 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 еще не выявлено и не выражено четко 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 свое разрешение и не должны сохранять навсегда вид антиномий. Однако именно для того, чтобы мышление могло их разрешить, оно предварительно должно остро и четко 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 ее 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 еще 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

²⁰ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 28-29.

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 идет, 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 подчеркивает, 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»²¹.

В эмпирической истории мышления (как и в любом данном исторически достигнутом его состоянии) эти три стороны выступают то и дело в форме либо трех последовательных «формаций», либо в виде трех разных и рядом стоящих систем логики. Отсюда и получается иллюзия, будто бы они могут быть обрисованы в виде трех разных, следующих друг за другом разделов (или «частей») логики.

Логику в целом, однако, нельзя получить путем простого соединения указанных трех сторон, каждая из которых берется в том самом виде, в каком она была развита в истории мышления. Тут требуется критическая переработка всех трех 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 идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию оно считает обладающей самостоятельным существованием»²². 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»²³. Исторически этот момент выступает как *скептицизм*, т.е. как состояние, когда мышление, чувствуя себя растерянным среди противоположных, одинаково «логичных» и взаимно провоцирующих 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»²⁴. 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 создается логика, руководствуясь которой

²¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 131.

²² Там же.

²³ Там же, с. 135.

²⁴ Там же, с. 139.

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 подчеркивает, что такое деление было бы весьма неточным и условным, так как в логике «противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает»²⁵.

Гегелевская позиция в данном вопросе опять-таки требует тщательного комментария, так как и до сих пор поверхностная критика гегелевского понимания логики и ее предмета чаще всего сводится к тому, что гегелевская позиция *игнорирует* противоположность между субъективным и объективным (между мышлением и бытием) и потому-де софистически выдает 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: гипостазирует 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 приведенной выше оценкой. Различие и, что еще 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 ее реальным предметом – с действительным мышлением, с его реально всеобщими формами и законами.

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, созидающий 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 ее 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

²⁵ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 53.

мышления. *Логика* совпадает поэтому с *метафизикой*, с наукой о вещах, постигаемых в мыслях...»²⁶

В таком понимании объективности форм мышления нет еще, конечно, ни грана специфически гегелевского, т.е. *объективного*, идеализма. Невозможно упрекнуть Гегеля и в том, что своим толкованием он якобы недозволительно 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 порожденного им»²⁷. 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 переработанный мышлением, не воспроизведенный 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 отчета 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»²⁸. 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*...»²⁹.

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 все 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 отчет в том, что и как оно делает. Логика и есть сознание, выражение через

²⁶ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 52.

²⁷ Там же, с. 55.

²⁸ Там же, с. 85.

²⁹ Там же.

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 ее *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 проведен 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 идет 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 нем 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 бьет 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...»³⁰)

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 ее составе должны найти свое 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»³¹.

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

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 86.

³¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 52.

(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 они того или не хотят, отдают они себе в том отчет или нет, они вынуждены, поскольку вообще мыслят, выражать результаты своих субъективных усилий.

Вот в чем 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 определенность предмета, 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-определенных 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 вперед 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 осознается и оказывается фактом *вне мышления*, хотя в нем 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 изображенный (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 идет 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 ее 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 признает 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. прирожденные) 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 доведенных. Обнаруживаются же и демонстрируют свои определения категории только через исторически развивающееся научно-техническое и нравственное «совершенствование» рода человеческого, ибо только в нем, 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 сложнейший 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 выкристаллизовывает 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 каким* 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 своем 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 отчужденное мышление вообще. А индивиду надо его распредметить, присвоить те способы деятельности, которые там реализованы, в чем 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 своем опыте, делает их формами собственной деятельности, он и владеет ими, знает и осознает 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 произвел 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 вперед в понимании мышления и науки о нем.

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 емкие 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 создает. 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.

Очерк шестой. Еще 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. Коснемся 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 всерьез 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 путем 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 проведенную попытку преодолеть дуализм «справа», в форме идеалистического монизма. Однако Фейербах старается показать, что преодоление дуализма в данном случае неизбежно остается 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*»¹.

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 расчет и остается чем-то всецело потусторонним и неопределенным.

Фундаментальный принцип кантовского дуализма, таким образом, остается 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

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 1. Москва, 1955, с. 127.

становятся тем, что они есть, приобретают известные всем конкретные формы. Причем 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», вернуть 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, отчужденных актом абстракции от человека. Мышление, о котором идет 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.

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 отчужденной 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». Приведенное рассуждение слово в слово повторяет ход мысли Спинозы, представляет собой его развернутую 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 счете 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 ведется безмозгло, речь идет только о голове человека. Он один составляет как источник, так и конечную цель этого спора»².

Фейербах считает, что только таким путем 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

² Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 1. Москва, 1955, с. 517.

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...*»³. 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 путем, 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 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 звезды, 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 звезд. 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»⁴. 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 остается материальной деятельностью материального органа, материальным процессом. «...Что для меня, или субъективно, есть чисто духовный,

³ Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 1. Москва, 1955, с. 546.

⁴ Там же, с. 516.

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»⁵.

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 своем составе непосредственное единство, т.е. тождество противоположных категорий.

Правда, не справившись с диалектикой в ее 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, остается 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 живет, 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 определенности 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 определенности 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 разуместь 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 являются поэтому *активными* мыслительными формами, или *ut ita dicam* [так

⁵ Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 1. Москва, 1955, с. 213-214.

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»⁶.

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 остается верной и бесспорной для любого материалиста, в том числе и для марксиста. Конечно, только в самой общей форме, до тех пор пока речь идет 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 вульгарным 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 небезинтересен 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 признается тот же самый человек, который живет в реальном мире, а не особое, вне мира витающее существо, созерцающее и осмысливающее мир «со стороны». Все это – аксиоматические положения материализма вообще. Следовательно, и диалектического материализма.

В чем 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 берется только в форме *объекта*,

⁶ Фейербах Л. Сочинения, т. I. Москва – Ленинград, 1926, с. 13.

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 берет не как *предметную деятельность*»⁷.

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 – все остальное, все 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, берется как исходный пункт, предпосылки которого не исследуются.

Поэтому, когда перед Фейербахом встает 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, ее 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»⁸.

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.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 3, с. 1.

⁸ Там же, с. 44.

Часть вторая. Некоторые вопросы марксистско-ленинской теории диалектики

Очерк седьмой. К вопросу о диалектико-материалистической критике объективного идеализма

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 пошел 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, четко прочертив границы, через которые гегелевская диалектика перешагнуть не смогла, те иллюзии, власть которых она одолеть не была в состоянии, несмотря на всю силу ума ее 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 просвещенную, 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 незавершенного 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 все 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 изощренной 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, сотворенным.

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 не критическое описание того реального положения вещей, которое складывается на почве узкопрофессиональной формы разделения общественного труда, 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 перевертывание 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 отчужденная и все 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» отчужденных 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 делом профессионалов ученых, профессионалов духовно-теоретического труда. *Наука и есть мышление, превращенное в известных условиях в особую профессию*. При наличии всеобщего отчуждения мышление только в сфере науки (т.е. внутри касты ученых) 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. Ученый, 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 ее доверенный и полномочный представитель.

На такой почве и возникают все те специфические иллюзии профессионалов духовно-теоретического труда, которые свое наиболее осознанное выражение обретают именно в философии объективного идеализма – этого самосознания отчужденного 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 ее 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 определенность, с которой он непосредственно сливается воедино»¹.)

Поскольку Гегель рассматривает названную особенность человеческой жизнедеятельности исключительно *глазами логики*, постольку он и фиксирует ее лишь в той мере, в какой она уже

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 565.

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 перевернутое, 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 определенной схемой. Естественно, что все определения человеческой жизнедеятельности, а через нее и положения вещей вне головы человека фиксируются здесь лишь постольку, поскольку они «положены мышлением», выступают как *результат* мышления.

Естественно, ибо логика, специально исследующего мышление, интересует 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 *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 остается «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 нее и независимо от нее духовно-теоретической работы, а еще точнее – для ее 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 ее 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 расчет 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 оправданна, но является единственно резонной.

В самом деле, можно ли упрекать логика 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 логика-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 логика 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 нем обнаруживает себя деятельность мышления вообще. Мистицизм гегелевской логики и одновременно та ее коварная особенность, которую Маркс назвал «некритическим позитивизмом», начинаются там, где специальная точка зрения логика *ex professo* (по профессии) принимается и выдается 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 немногое, 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 все 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 ее схемами и правилами? Возводя мышление в ранг божественной силы и энергии, изнутри побуждающей человека к историческому творчеству, Гегель просто-напросто выдает 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, остается 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 ее 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 берется 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 самое 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) все 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 все-таки *обожествляет*, 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 определенных, вне и независимо от него складывающихся условий, приводит к ряду абсолютно неразрешимых проблем и внутри самой логики.

Делая колоссальной важности шаг вперед в понимании логических форм мышления, Гегель останавливается на полпути и даже возвращается назад, как только перед ним встает 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 имен», 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 определенным 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 создает «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, *еще не выраженным в словах* его же содержанием. «Наука логики» тоже предполагает эту схему, содержит в своем 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 все, что для него (человека) становится чем-то внутренним, вообще представлением, во все, что он делает своим, проник язык, а все то, что человек превращает в язык и выражает в языке, содержит в себе, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию»².

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 отчет о содеянном). А далее – новый цикл по той же самой схеме, но на новой основе, благодаря чему все 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 «душеприказчиком» 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 одушевленное 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 свое исследовательское внимание, свою личную энергию, диктуя ему и способы, и формы его собственной деятельности в качестве теоретика.

Налицо то же самое *перевертывание*, 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

² Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. V, с. 6-7.

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»³.

Так что гегелевский идеализм – меньше всего плод религиозной фантазии, религиозно ориентированного воображения. Он всего-навсего совершенно не критическое описание того реального положения вещей, на почве которого реально действует (мыслит) профессиональный теоретик, узкий специалист духовного труда. Формы гегелевской философии и есть те практически неизбежные (и даже практически полезные) иллюзии, которые он неизбежно создает в своем 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 ее *целью*, подлинной «энтелехией».

Но использованная нами аналогия позволяет понять и еще одно обстоятельство: сам механизм описанного выше «переворачивания». Схема товарно-денежного обращения выражается, как известно, в формуле $T - D - T$. Товар (T) выступает тут и как начало, и как *конец* цикла, а деньги (D) – как *посредующее звено* его, как «метаморфоза товара». Но в определенной 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, достается прежняя роль денег, роль *посредника и средства* мимолетной *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»⁴. В формуле $D - T - D^*$ стоимость предстает 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»⁵, 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 не критическое описание реального процесса производства и накопления знания, каким является

³ Маркс К. Форма стоимости / Вопросы философии, 9, 1967, с. 44.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 165.

⁵ Там же.

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 приведенную 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 определенная сумма денег (определенная 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 ее 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 воплощен его замысел, его идея, и какие уточнения он должен внести в свой текст, чтобы на сцене этот замысел получил еще 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 все те практически необходимые иллюзии насчет мышления и понятия, систематическое выражение которых представляет собой гегелевская «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 идет 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 выдается за схему развития знания вообще.

Абсолютно та же мистификация, что и в политэкономии, анализируя которую, Маркс подчеркивал, 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 ее 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 (С – Д – С), 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 ее 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.

Очерк восьмой. Материалистическое понимание мышления как предмета логики

После того, что сделал Гегель, двигаться вперед 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 отраженные 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 встает 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»¹.

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 счете к прямому *отождествлению идеального с материальными нервно-физиологическими структурами мозга и их отправлениями*. Старый материализм исходил из понимания человека как части

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 21.

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 ее 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 объединенная 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»². 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.

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...»³

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 ее преобразования человеком, обществом. Они возникают и функционируют как формы *общественно-человеческой детерминации целенаправленной воли отдельного лица*, т.е. как формы активной деятельности. Причем общие образы откристаллизовываются 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 отчужденные 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 звездное небо, в котором человеческий труд реально

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 3, с. 33.

³ Там же, с. 37.

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 превращен 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»⁴.

Поэтому-то, говорит Маркс, Фейербах и остается на точке зрения *созерцания* природы и «никогда не достигает понимания чувственного мира как совокупной, живой, чувственной *деятельности* составляющих его индивидов»⁵, 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 нее преобразующей деятельностью человека. И более того, все чисто объективные характеристики природного материала даны созерцанию сквозь тот образ, который природный материал приобрел 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.

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.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 3, с. 42.

⁵ Там же, с. 44.

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»⁶.

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 ее 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»⁷. 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 создает саму форму активной деятельности человека, или способность создавать предмет определенной 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-определенная 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 прирожденной 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-определенная форма жизнедеятельности человека, соответствующая форме ее 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-определенная 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,

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 3, с. 1-2.

⁷ Там же, т. 46, ч. I, с. 28.

не может быть настоящей наукой⁸. 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 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, проведенные 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 определен следующим образом: «...фигура, описываемая какой-либо линией, один конец которой закреплен, а другой подвижен»⁹. Последняя дефиниция задает 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 ее становления в деятельности субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели. Именно поэтому *идеальное бытие* вещи и отличается от ее *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

⁸ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 594.

⁹ Спиноза Б. Избранные произведения, т. 1, с. 352.

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, вовлеченной 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 отлично 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 ее 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 – ее разгадка.

Чтобы сделать понятнее как суть этой тайны, так и способ, которым ее разрешил Маркс, проанализируем типичнейший случай идеализации действительности, или акт рождения идеального – политико-экономический феномен 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»¹⁰.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 105.

В русском переводе этого принципиально важного определения (ведь речь идет 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 идет 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 зачеркивает, по существу, *объективную диалектику*, которую Маркс вскрывает в отношении между стоимостью и ее 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»,

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 существу 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»¹¹. «После того как деньги реально полагаются как товар, товар идеально полагается как деньги»¹².

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 неразрешенного 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 ее 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...»¹³ Так и возникает возможность и необходимость выражать взаимное меновое отношение двух товаров через меновую стоимость третьего, причем 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, все же в акте обмена участвует, постольку он и присутствует здесь только *идеально*, т.е. в

«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 все время идет 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.

¹¹ Архив Маркса и Энгельса, т. IV. Москва, 1935, с. 157.

¹² Там же, с. 159.

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 98.

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 ее 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 ухватываемая 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 счетные 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 овеществленный труд, а обозначают, наоборот, идеальные атомы стоимости»¹⁴. 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»¹⁵.

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 ее чувственно воспринимаемого облика, а *ее сути*, т.е. закона ее существования внутри той системы, которая вообще создает анализируемую ситуацию. Данная вещь тем самым превращается в символ, значение которого все время остается вне его непосредственно воспринимаемого облика, в других чувственно воспринимаемых вещах и

¹⁴ Там же, т. 13, с. 60-61.

¹⁵ Архив Маркса и Энгельса, т. IV, с. 151.

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, ее 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 ее бытию в качестве символа не имеют поэтому никакого отношения. Телесная, чувственно воспринимаемая оболочка, «тело» символа (тело той вещи, которая превращена в символ) для ее бытия в качестве символа является чем-то совершенно несущественным, мимолетным, временным; «функциональное бытие» такой вещи полностью поглощает, как выражается Маркс, ее «материальное бытие»¹⁶. И далее: материальное тело вещи приводится в согласие с ее 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 *сути 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 ее существования, всеобщего. Символ, изъятый из реального процесса обмена веществ между общественным человеком и природой, перестает 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, вовлеченными в процесс общественного производства. Идеальный же образ требует для 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 ее 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 символики.

Данное, налично сложившееся состояние общественных отношений, с одной стороны, и наличное выражение их в языке, терминологии и синтаксических структурах – с другой, начинают

¹⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 140.

казаться такими же «святыми», как идолы для дикаря, как крест для христианина, т.е. единственно возможными воплощениями идеального, его подлинным, хотя и несколько искаженным 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 отчужденные во внешних предметах или в языке, застывшие продукты. И не удивительно: *идеальное, как форма человеческой деятельности, и существует только в деятельности*, а не в ее 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 нем удовлетворена, а деятельность угасла в ее 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 нем 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 ее 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 ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально»¹⁷.

Надо еще 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 ее 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-определенной формы деятельности, т.е. идеального образа ее 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.

И если выше идеальное определялось как форма деятельности человека, то такое определение было, строго говоря, неполным. Оно характеризовало идеальное лишь по его предметно

¹⁷ Там же, с. 189.

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, перестает «сливаться» с формой своей жизнедеятельности, он отделяет ее 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 ее за форму вещи и, наоборот, форму вещи – за продукт и форму субъективной деятельности, за идеальное, еще не есть идеализм. Этот реальный факт превращается в ту или иную разновидность идеализма или фетишизма лишь на почве определенных 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 осознается достаточно ясно уже в пределах объективно-идеалистического взгляда на природу идеального. Так, молодой Маркс, еще 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?»¹⁸

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 еще 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 свое 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 создает возможность смазывать принципиальное философско-гносеологическое

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 98.

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 путем 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 ее продукта, через объективную форму вещи, через ее деятельное распредмечивание. Идеальный образ предметной действительности поэтому и существует только как форма (способ, образ) живой деятельности, согласующаяся с формой ее 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 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 жесткая 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 непререкаемых 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 путем теоретического анализа, рассеивающего неизбежные здесь иллюзии, что *все формы культуры суть только формы деятельности самого человека*. «Все, 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»¹⁹.

Последовательно материалистическое понимание мышления, естественно, кардинальным образом меняет и подход к узловым проблемам логики, в частности, к истолкованию природы

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 46, ч. II, с. 222.

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 отраженные 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»²⁰. Субъектом мышления здесь оказывался уже индивид в сплетении общественных отношений, общественно-определенный 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 нем 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»²¹, и потому предметная деятельность человека в каждом своем 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, удлиняя таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего»²². В этом как раз и заключается секрет *универсальности* человеческой деятельности, которую идеализм выдает 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

²⁰ Там же, т. 20, с. 545.

²¹ Там же, т. 23, с. 188.

²² Там же, с. 190.

орудием его жизнедеятельности. Природа есть *неорганическое тело* человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело»²³.

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, превращенных 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 ее объеме и развитии. Практика же, понятая материалистически, предстала как процесс, в движении которого каждый предмет, в него вовлеченный, функционирует (ведет 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 ее 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»²⁴.

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 565.

²⁴ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 165.

Очерк девятый. 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. Ее предмет – *объективные законы субъективной деятельности*.

Подобное понимание совершенно неприемлемо для традиционной логики, поскольку в нем соединяется с ее точки зрения несоединимое: утверждение и его отрицание, *A* и *не-A*, 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 каждый отдельный представитель науки, участвующий в ее общем прогрессе, сознательно руководствуется недиалектическими представлениями о мышлении. Наука в целом, через столкновения взаимно провоцирующих и корректирующих друг друга недиалектических воззрений, развивается все 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 все 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 сознавался 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...»¹ – 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 все отчетливее и категоричнее формулируя его понимание и решение.

В ленинских размышлениях, особенно возникших в ходе критического переосмысления гегелевских построений, четко выделяются две темы. Во-первых, взаимоотношение между логикой и гносеологией и, во-вторых, понимание диалектики как науки, в составе которой только и находят свое научно-теоретическое разрешение проблемы, по традиции обособлявшиеся от нее в виде логики и теории познания. Реконструкция тех соображений, которые позволили Ленину столь категорично сформулировать позицию современного материализма (т.е. марксизм), очень важна по

¹ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 301.

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 свое 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 ее 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»².

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 ее 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 четко 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 серьезной 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 ее постановки, которая, несмотря на все разногласия между различными 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 простираться 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 еще 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...»³

Русский кантианец А. Введенский, которому принадлежит приведенное определение, очень точно и четко 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, Кассиреру, Виндельбанду, а также представителям его «дочерних» ответвлений (например, Шуппе, Файхингеру и т.п.).

² Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 92.

³ Введенский А.И. Логика как часть теории познания. Москва – Петроград, 1923, с. 29.

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 еще 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. Мироззрение поэтому и не может быть научным, ибо мироззрение есть связная совокупность представлений о мире, внутри которого человек живет, действует и мыслит, а наука не в состоянии связать в единстве мироззрения свои завоевания, не впадая при этом в неразрешимые для нее трудности, в противоречия. Это якобы окончательно и бесповоротно доказал уже Кант. Из данных науки мироззрение 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: мироззрение, построенное на научных принципах (или просто: научное мироззрение), принципиально невозможно. В составе научного мироззрения – и не случайно, не из-за недостатка сведений, а с необходимостью, заключенной в самой природе мышления, выраженной категориальными схемами, – всегда остаются трещины противоречий, раскалывающие мироззрение 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 путем: 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» придается 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 подчиненное другим «частям» теории познания положение, но логика всегда – «часть». Теория познания шире, ибо шире ее 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 ее пределами остается 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 остается высшей задачей также и логики: установление границ познания, выяснение внутренней ограниченности возможностей мышления в ходе построения мироззрения.

Поэтому к познанию реального мира «вещей в себе» логика не имеет ни малейшего касательства, ни малейшего отношения. Она применима лишь к уже осознанному (с ее участием или без него) вещам, т.е. к психическим феноменам человеческой культуры. Ее специальная задача – строгий анализ уже имеющихся образов сознания (трансцендентальных предметов), т.е. их разложение на

простые составляющие, выражаемые строго определенными 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 наличного 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 ее специфических границах, очерчиваемых логикой, присутствие таких образов недопустимо. За ее 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 все 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 осуществленных) продуктов деятельной силы мышления, ибо они – то же самое мышление, только опредмеченное не в словах, суждениях и умозаключениях, 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, еще не достигшее адекватной формы выражения, еще не созревшее до нее.

Здесь мы как будто сталкиваемся с крайним выражением абсолютного идеализма Гегеля, согласно которому весь мир, а не только познавательные способности, интерпретируется как отчужденное (опредмеченное) и еще 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»⁴.

Кажется, нам удалось показать, почему именно этот вопрос в ходе чтения гегелевской логики все более и более отчетливо 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 все более определенной и категоричной. Дело в том, что кантианское – общераспространенное в то время – понимание логики как части теории познания вовсе не оставалось отвлеченной философско-теоретической конструкцией. Кантианская теория познания определяла границы компетенции науки вообще, оставляя за ее 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.

⁴ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 156.

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 непроверяемой верой в трансцендентальные постулаты «добра», «совести», «любви к ближнему», ко всему «роду человеческому» без изъятия и т.д. и т.п.

Колоссальный вред, нанесенный 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 ее 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 некритическое приятие, в апологию. Такой путь прямо вел 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 отдаленную от нас эпоху, отличающийся по способу мышления и изложения от современного способа и не доведенный до конца, представляет с каждым новым десятилетием все 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»⁵.

Ориентация на «современную науку», на «современную манеру мышления», уже начиная с Э. Бернштейна, оказывалась на деле ориентацией на модные идеалистические и агностические

⁵ Реннер К. Теория капиталистического хозяйства. Москва, 1926, с. XVIII-XIX.

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 еще далее – к Юму и Беркли, и логика Гегеля, несмотря на весь ее 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 *вперед* 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 ее принципов, понимаемых как принципы рационального отношения человека к миру.

Почему же Ленин, воюя против абсолютного идеализма, становится все 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 отчужденных форм мышления, а самого мышления – как абсолютной силы и мощи, организующей мир?

Дело в том, что Гегель был и остается единственным мыслителем до Маркса, который сознательно ввел 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 развертыванием соответствующих мыслей Гегеля. «...Практика человека и человечества есть проверка, критерий объективности познания. Такова ли мысль Гегеля? К этому надо вернуться»⁶, – 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»⁷.

Выступая как практический акт, мышление включает в свое 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,

⁶ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 193.

⁷ Там же.

природных и духовных вещей», т.е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т.е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира»⁸.

Такой формулировки, более того, такого *понимания* предмета логики у самого Гегеля нет. Поэтому Ленин не просто передает «своими словами» мысль Гегеля, а материалистически перерабатывает ее. 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 “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 еще такое содержание, которое заключает в себе многообразные определенности и еще 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 нем»⁹.

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 отчужденные 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) познает 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 кантианского представления.

Согласно Ленину, логика и теория познания ни в коем случае не две разные науки. Еще 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

⁸ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 84.

⁹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. V, с. 12.

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 идет 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 понятия, 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»¹⁰, – записывает В.И. Ленин в своем 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 посвященные исключительно «специфическим» формам отражения вышеуказанной онтологии в сознании людей: одна (гносеология) – «специфическим» 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 лингвиста, 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 ее предмета, а на логику взваливая непосильную для нее 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 приемов и операций, т.е. форм действий, зависящих от воли и сознания людей, от особенностей материала, а потому перестает быть объективной наукой. Диалектика же, противопоставленная процессу развития знаний (мышления), в виде учения о «мире в целом», в виде «мировой схематики» столь

¹⁰ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 321.

же неизбежно превращается в набор чрезвычайно общих утверждений обо всем на свете и ни о чем в частности (вроде того, что «все в природе и обществе взаимно связано», что «все 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 мертвую 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 основе¹¹, 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 ее и овладеть ею»¹². 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...»¹³ «...Таков действительно *общий* ход всего человеческого познания (всей науки) вообще. Таков ход и *естествознания* и *политической экономики* [и истории]»¹⁴. «*Движение* научного познания – вот суть»¹⁵, 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 неизвестны (не выделены путем анализа) составляющие их химические элементы.

Намечая план систематической разработки категорий логики, В.И. Ленин отмечает: «Если Магх не оставил *«Логики»* (с большой буквы), то он оставил *логику* «Капитала», и это следовало бы

¹¹ См. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 539.

¹² Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 85.

¹³ Там же, с. 301.

¹⁴ Там же, с. 298.

¹⁵ Там же, с. 79.

сугубо использовать по данному вопросу»¹⁶. Причем выделить из движения политэкономической теории лежащие в ее 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* Логике Гегеля»¹⁷. 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 Σ [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)»¹⁸.

¹⁶ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 301.

¹⁷ Там же, с. 162.

¹⁸ Там же, с. 318.

Очерк десятый. Противоречие как категория диалектической логики

Противоречие как конкретное единство взаимоисключающих противоположностей есть подлинное ядро диалектики, ее центральная категория. На этот счет 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 рикардианской 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 вперед по пути к объективной истине. Но прибыль – тоже стоимость. При попытке же выразить ее теоретически, т.е. через закон стоимости, получается явное логическое противоречие. Дело в том, что прибыль – новая, вновь созданная стоимость, точнее, ее 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 ее производство живого труда. Она зависит исключительно от величины капитала в целом и ни в коем случае не от величины той его части, которая идет на заработную плату. Даже еще парадоксальнее: прибыль тем больше, чем меньше живого труда потреблено при ее 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 неразрешимая 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 ее 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 предстает 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* рикардианской школы»¹.

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 продолжают

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 26, ч. III, с. 81-82.

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»².

Метафизически мыслящий теоретик, столкнувшись с таким парадоксом, неизбежно толкует его как результат ошибок, 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 путем нахождения посредствующих звеньев, а путем прямого подведения конкретного под абстрактное и путем непосредственного приспособления конкретного к абстрактному. И этого хотят достигнуть с помощью *словесной фикции*, путем изменения *vera rerum 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.)»³.

Если всеобщий закон противоречит эмпирически-общему положению вещей, то эмпирик сразу видит выход в том, чтобы изменить формулировку всеобщего закона с таким расчетом, чтобы эмпирически-общее непосредственно подводилось под нее. На первый взгляд так оно и должно быть: если мысль противоречит фактам, то следует изменить мысль, привести ее в соответствие с общим, непосредственно данным на поверхности явлений. На самом деле такой путь теоретически ложен, и именно на нем 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 непроверяемые эмпирические явления непосредственно, путем простой формальной абстракции, из общего закона или же чтобы хитроумно подогнать их под этот закон»⁴.

Формальная логика и абсолютизирующая ее 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 «желтому 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

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 26, ч. III, с. 85.

³ Там же.

⁴ Там же, ч. I, с. 64.

только там, где есть сознательное и принципиально проведенное 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»⁵.

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 заявляли, что Маркс не выполнил своих обещаний, что антиномии трудовой теории стоимости остались им не разрешенными 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 нечеткости определений вытекающие), а реальные противоречия объекта, правильно выраженные Давидом Рикардо, хотя и не понятые 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 включает в своем 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 ее 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 недостает Рикардо?

Прежде всего в том, что стоимость есть живое, конкретное противоречие. Рикардо показал стоимость только со стороны ее 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 создается. Проявляется

⁵ Там же, т. 25, ч. I, с. 43.

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»⁶.

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 идет о *понятии* стоимости, о стоимости как таковой. Приведенный 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 ее 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 нем 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 исключают формы стоимости.

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 все-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 нем 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

⁶ Там же, т. 23, с. 58.

стоимости. Следовательно, простая форма стоимости товара есть простая форма проявления заключающейся в нем противоположности потребительной стоимости и стоимости»⁷.

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 предстает 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 предстает 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 признает только внутренние противоречия, а вторая – только внешние. 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 исключаящих 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 ее обнаружения в акте обмена) характеризуется с логической стороны тем, что она предстает как непосредственное противоречие, как непосредственное совпадение двух полярно исключаящих 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 неразрешенной 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

⁷ Там же, с. 71.

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 ее.

Поскольку обмен через рынок остается единственной и всеобщей формой общественного обмена веществ, постольку антиномия стоимости находит свое решение в движении самого товарного рынка. Он сам создает 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 разрешенной 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 неразрешенного и неразрешимого, и самым явным образом обнаруживается, правда, только изредка, а именно в кризисах. Но тем сильнее оно дает 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 свое 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 все идет по видимости благополучно и противоречие кажется разрешенным 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 напряженности и в товаре, и в деньгах, а следовательно, и в теоретических определениях того и другого. Стоимость по-прежнему остается 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 предстает 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 все длиннее и сложнее, напряжение между полюсами растет и растет. Относительное и временное разрешение его осуществляется через кризисы, окончательное – в социалистической революции.

Такой подход к вещам сразу дает 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 остается 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 недостает для решения четко сформулированной задачи, проблемы. Поэтому теория предстает 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 остается фактом: если обмениваются эквиваленты, то не возникает никакой прибавочной стоимости, и если обмениваются неэквиваленты, тоже не возникает никакой прибавочной стоимости»⁸. И так, 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 Родос, здесь и прыгай]»⁹.

Такая форма постановки проблемы у Маркса вовсе не случайна и не есть просто риторический прием. 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 теоретику (как и реальному владельцу денег) «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, действительное потребление которого было бы овеществлением труда, а следовательно, созданием стоимости»¹⁰.

Объективная реальность всегда развивается через возникновение внутри нее конкретного противоречия, которое и находит свое 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 путем уточнения понятия, отражающего данную форму развития, а путем дальнейшего исследования действительности, путем отыскания той другой, новой, высшей формы развития, в которой исходное противоречие находит свое 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 недостает 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

⁸ Там же, с. 174.

⁹ Там же, с. 177.

¹⁰ Там же, с. 177-178.

действительности. И, наоборот, логическим противоречием, которого не должно быть в теоретическом исследовании, приходится признать противоречие терминологически-семантического происхождения и свойства. Такого рода противоречия в определениях и обязан выявлять формальный анализ. Здесь формально-логический запрет противоречия полноправен. 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.

Очерк одиннадцатый. 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 живем и о котором мы говорим. Вот, пожалуй, и все, 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 исключаящим 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 нем преимущество гибкости живого языка перед косностью определений языка искусственного, указанное обстоятельство остается фактом, притом не редко встречающимся, а потому требующим объяснения.

Но тогда возникает вполне резонный вопрос: а нельзя ли отыскать нечто общее между двумя крайними – исключаящими друг друга – значениями слова «общее», равно легализованными жизнью в живом языке, отыскать *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, все 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 путем 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 путем 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 курносым и горбоносым 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 черного с белым, т.е. в качестве белого и черного одновременно. Ничего несовместимого со «здравым 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 удается).

Гегель видел именно тут пункт расхождения, развилок 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, причем, однако, их все 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 трем душам, и не соответствовала бы ни одной из этих душ в какой бы то ни было определенной 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 определенные 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 сведенная к простейшей определенности 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 своем дальнейшем развитии оно принадлежит не этой ступени, а высшей»¹.

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 ее решить.

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.

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. X, с. 284-285.

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) создается 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 повторенное 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 неопределенного 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 далеких 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]»².

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 намека 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 посчитать 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

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 32. с. 45.

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.

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 путем он возвращается к нему в плен, поскольку считает слово если и не единственной формой наличного бытия мысли, то все же сохраняет за ним значение *первой* – и во времени, и по существу – формы ее 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 – особенными индивидами. Здесь нет ровно ничего мистического: отец часто очень долго живет 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 нее 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 еще 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 определенную форму, в которой капитал выступает в том или ином *конкретном* пункте. Иначе получится путаница»³.

Здесь отчетливо зафиксировано то же самое отношение между стоимостью и капиталом, которое Гегель в приведенной нами выше выдержке обнаруживает между треугольником и квадратом, пятиугольником и т.д., и притом в двойном 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 путем строжайшего анализа одного-единственного, вполне специфического и реально существующего отношения между людьми – отношения прямого обмена одного товара на другой. В анализе такой, сведенной 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 идет 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 ее 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 накапливается 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 двойко и в этой двойкой форме должен двойким 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. Двойкое 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»⁴.

³ Там же, т. 46, ч. I, с. 263-264.

⁴ Там же, с. 437.

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 определенное, хотя и в общей форме, число – a, b, c . Оно-то и есть число вообще, в его элементарной форме, сведенное к его простейшей определенности, 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 ее 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 путем формальной абстракции (путем 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 всеобщего⁵. «...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»⁶, – афористически формулирует свое понимание Маркс в известных «Тезисах о Фейербахе».

Здесь отчетливо 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 расчлененную 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 той же яйцеклетки. Иначе говоря,

⁵ См. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. Москва, 1960.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 3, с. 3.

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 подведешь 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 определенности все 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 ее действительном историческом развитии, в отличие от ее 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 ее представители. Это обстоятельство ясно прослеживается на истории понятия «стоимость» – всеобщей категории политэкономии.

Абстракция стоимости вообще и слово, ее 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 времен именовали все то, что можно купить и продать, все, 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). Все 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 существование 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...»⁷

Заметим попутно, что в приведенном рассуждении вообще отсутствует термин «стоимость», речь идет 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 ее общей форме. Однако задним числом, уже образовав соответствующее понятие, они пытались «верифицировать» его в согласии с канонами логики, опирающейся 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 ее 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 ее 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 еще 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 ее от прибыли, ренты, процента и прочих особенных видов стоимости. Как раз наоборот, теоретическое выражение этих особенностей и совпадает с определением стоимости в ее 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, путем отвлечения от особенностей прямого товарного обмена. Общее тут и берется в итоге совершенно изолированно от особого, отдельного, перестает быть его

⁷ Там же, т. 26, ч. I, с. 358.

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. Четко 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 явственно такое «смыкание» обнаруживается в конкретных применениях принципов гегелевской логики к анализу реальных земных проблем.

Дело в следующем. Когда Гегель поясняет свое «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 «обременен 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 ее первоизданном виде применить в качестве способа оценки логического движения мысли в первых главах «Капитала», то все 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 нем 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 остается 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 путем 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 все 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.

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 трех 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 точки 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 проведенного 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 ее 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».

Ленинская диалектика и метафизика позитивизма

К читателю

Новая книга Э.В. Ильенкова не нуждается ни в рекомендациях, ни в пояснениях. И эти несколько вступительных слов были бы просто излишними, если бы она не была его последней книгой.

Он был разносторонне талантлив. За что бы он ни брался, о чем бы ни писал, – будь то логика или психология, педагогика или эстетика, «Капитал» Маркса или «Наука логики» Гегеля, к кому бы он ни обращался – к философу-профессионалу, учителю или студенту, – сказанное им всегда было свежим, глубоким и искренним, согретым теплом одной страсти. Этой его страстью была материалистическая диалектика как логика революционного мышления и революционного действия. Всегда и везде он был не только ее исследователем, но и умным и ярким пропагандистом, философом-публицистом.

Наверное, именно поэтому сказанное им волновало даже людей, далеких от философии. Впрочем, здесь он определенно не согласился бы с нами, ибо был убежден, что наш современник не может быть далек от философии, от того, что составляет общий исток активной жизненной позиции личности, сплава знаний, убеждения и действия. Правильнее будет сказать, что он именно потому так и писал, что видел огромное политическое, социальное, общекультурное и нравственное значение ленинской мысли о диалектике как логике и теории познания марксизма. Ибо был убежден, что материалистическая диалектика, понятая по-ленински, есть жизненный фермент формирования научного мировоззрения, составляющего сердцевину идейно-воспитательной работы партии.

И в последней книге, где речь идет о ленинском понимании материи и сознания, о языке и мышлении, об истине и противоречии, о соотношении стихийного и сознательного, о взаимоотношениях философии и естествознания, всюду реальным предметом размышления остается дело, подготовка людей к величайшему из всех исторических свершений – созиданию коммунизма.

Это книга-раздумье, книга-размышление. Читатель сам разберется в ее теоретическом содержании и оценит его, найдет новые подходы к пониманию роли и значения «Материализма и эмпириокритицизма» в истории марксистской философии вообще, ее ленинского этапа в особенности, убедительные доказательства органической связи идей этой работы с «Философскими тетрадами».

Эта книга – размышление не только о былом. Это – произведение воинствующего материализма, отмеченное глубоким пониманием истории и бережным отношением к духу и букве ленинских текстов, печатью непримиримости к врагам ленинизма, ленинской диалектики.

Э.В. Ильенков любил выражение «лупа времени». Прошлое и современность всегда были для него измерениями, позволявшими видеть события более выпукло и четко. История уже давно покрыла прахом забвения те имена противников диалектического материализма, которыми пестрит книга Ленина. Но еще влиятелен позитивизм как способ мышления, как мировоззрение. Следовательно, не ослаб и накал идеологической борьбы, а, стало быть, и потребность учиться у Ленина меткости теоретических ударов и нравственной силе идейной непримиримости.

Написана еще одна страница Ленинианы. Хочется пожелать, чтобы она нашла путь не только к разуму, но и к сердцу читателя.

**Л.К. Науменко,
доктор философских наук**

Введение

За истекшие 70 лет со времени выхода книги В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» идейные битвы не стали ни менее напряженными, ни менее значимыми для судеб людей, объединенных в те же самые борющиеся партии, что и в начале столетия. Меняются имена и названия, совершенствуется, становясь все более изощренной, стратегия и тактика борьбы, но суть ее остается той же. Вопрос по-прежнему стоит так, как поставил его в 1908 году Ленин: либо последовательный (диалектический) материализм – либо беспомощные плутания в теории, плутания, чреватые печальными, а то и трагическими последствиями. Начинаясь в отвлеченных, казалось бы, сферах, эти плутания рано или поздно заканчиваются на грешной земле.

«Признает ли референт, что философия марксизма есть *диалектический материализм*?» – настойчиво требовал Ленин прямого ответа от Богданова в один из майских дней 1908 года, решительно подчеркивая два последних – ключевых – слова¹.

Не просто материализм, и не просто диалектика, ибо материализм без диалектики в наши дни остается лишь благим пожеланием и оказывается не столько сражающимся, сколько сражаемым, а диалектика без материализма неизбежно превращается в чисто словесное искусство выворачивания наизнанку общепринятых словечек, терминов, понятий и утверждений, издавна известное под именем софистики, в способ словесного переименования наличных представлений. И только *материалистическая* диалектика (*диалектический материализм*), только органическое соединение диалектики с материализмом вооружают мышление человека способностью и умением строить объективно-истинный образ окружающего мира, способностью и умением переделывать этот мир в согласии с объективными тенденциями и закономерностями его собственного развития.

В этом и заключалась стержневая мысль всего ленинского понимания философии, которую он последовательно развернул в своей книге.

Значение книги «Материализм и эмпириокритицизм» для интеллектуальной истории нашего столетия отнюдь не исчерпывается тем, что ею был положен конец «одной реакционной философии» и ее претензиям на роль «философии современного естествознания» и всей «современной науки». Гораздо важнее то обстоятельство, что в ходе полемики с нею Ленин четко обрисовал свое, позитивное понимание проблем, поставленных перед философией грандиозными событиями во всех сферах человеческой жизни – и в экономике, и в политике, и в науке, и в технике, и в искусстве, ясно и категорически сформулировав фундаментальные принципы решения этих проблем, обрисовав логику их решения.

На этом приходится настаивать по той причине, что нередко содержание и значение этой острополемической работы интерпретируется слишком узко и однобоко, а стало быть, и неверно. И не только откровенными врагами революционного марксизма, а и иными «друзьями» его.

Так, французский философ-ревизионист 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 не характерных, и не имеющих никакого отношения к диалектике; это-де «материализм приговорительного класса», и только. Диалектикой же Ленин стал впервые интересоваться якобы лишь позднее – лишь в пору «Философских тетрадей». То же самое утверждал и другой представитель философского ревизионизма – Гайо Петрович из «Праксиса», добавляя к этому, что изучение трудов Гегеля заставило Ленина внести существенные коррективы в характеристику и материализма, и идеализма, и диалектики, серьезно ограничить действие принципа отражения (так он толкует ленинскую фразу «сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит

¹ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 18, с. 5.

его») и т.д. и т.п. А это уже прямая неправда по отношению не только к ленинскому пониманию материализма, но и к ленинскому пониманию диалектики.

По существу, та же неверная интерпретация ленинской позиции лежит и в основе заявлений, согласно которым определение материи, развитое в «Материализме и эмпириокритицизме», оправдано лишь специальными условиями спора с одной из разновидностей субъективного идеализма, и потому-де недостаточно, неполно и неверно за рамками этого спора. Отсюда нередко делаются далеко идущие выводы о необходимости «расширить» и «дополнить» ленинское определение материи и философское понимание материализма (как якобы узкогносеологическое) так называемым «онтологическим аспектом».

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, посвященную лишь одной «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» лишается общеполитического значения за рамками этого специального спора, значения книги, до конца разоблачающей всякий идеализм, а не только исключительно субъективный.

Все это и многое другое заставляет вновь возвращаться к анализу ленинской полемики с эмпириокритиками, чтобы лучше понять действительные причины ее возникновения, а тем самым и ее действительный смысл, ее суть и значение для последующей истории идейно-теоретической борьбы в рядах русской и международной социал-демократии, для современных разногласий, споров и идейной борьбы, ибо только в таком широком контексте становятся понятными те «философские тонкости», о которых идет в книге речь.

Начнем с напоминания о некоторых общеизвестных исторических фактах.

Раскроем книгу, изданную в 1908 году. Читаем: «Великая, грозная революция идет в нашей стране. Развертывающаяся борьба уносит колоссальную массу сил и жертв. Этой борьбе отдает всю энергию своей мысли и воли всякий, кто хочет быть на деле гражданином великого народа.

Пролетариат идет в первых рядах революции, он выносит на себе главную ее тяжесть. На партии пролетариата лежит наибольшая историческая ответственность за ход и исход этой борьбы.

В такую эпоху не должен ли каждый, отдавший себя делу пролетариата или хотя бы только делу революции вообще, решительно сказать себе: «теперь не время для философии!» – не должен ли на целые, может быть, годы отложить в сторону и эту книгу?

Такое отношение к философии стало теперь обычным. Оно очень естественно при данных условиях, – это не мешает ему быть и очень ошибочным»...

Это слова участника и очевидца событий, в условиях которых разгорелась полемика Ленина с махизмом. Слова верные и искренние. Их автор – А. Богданов. Тот самый Богданов. Это цитата из его вступительной статьи к русскому изданию книги Эрнста Маха «Анализ ощущений». Того самого Эрнста Маха. К той самой его книге, которая стала библией махизма – той самой философии, которую квалифицировал как реакционнейшую автор «Материализма и эмпириокритицизма». (А в примечании к процитированной нами статье поясняется: «Настоящая статья А. Богданова переведена на немецкий язык и помещена под заглавием «Эрнст Мах и революция» в № 20 от 14 февр. 1908 г. журнала «Die Neue Zeit», как юбилейная статья к 70-летию (18 февр. 1908 г.) со дня рождения Эрнста Маха».)

Мы процитировали почти целую страницу из книги, на обложке которой значится:

«Э. Мах. «Анализ ощущений и отношение физического к психическому». Разрешенный автором перевод с рукописи 5-го дополненного немецкого издания Г. Котляра с предисловием автора к русскому переводу и с вступительной статьей А. Богданова. Издание второе. Издание С. Скимунта. Москва. 1908».

Издание, рекламируемое именем человека, который в это время был известен как соратник Ленина, как один из борцов против оппортунизма меньшевиков во главе с их теоретическим лидером Г.В. Плехановым... Что поделаешь, случаются и не такие парадоксы.

Разберемся в сути этих парадоксов чуть подробнее, попробуем понять, почему так резко и непримиримо выступил большевик «Вл. Ильин» против большевика «А. Богданова» (настоящее имя его – А.А. Малиновский), открыто заявив при этом, что в области философии он солидаризируется с Г.В. Плехановым, с признанным главой меньшевистской фракции, и что линия водораздела в области философских вопросов проходит совсем не там, где происходит размежевание взглядов по вопросам непосредственно политическим, по проблемам тактики и стратегии революционной борьбы, хотя связь, и связь глубокая, между ними есть, и эту связь нельзя не учитывать, особенно в свете перспектив грядущих событий.

Посчитав совершенно необходимым резко, категорично и срочно выступить в печати против махизма, Ленин полностью учитывал весь тот запутанно-сложный контекст, в котором ему приходилось вступать в «философскую драку». А ситуация была нелегкой и совсем не такой, какою она казалась на литературной поверхности происходившей борьбы.

Одним из немногих марксистов – и не только в рядах русской, а и всей международной социал-демократии, – резко и постоянно выступавшим против философского ревизионизма, считался (и был) Плеханов. Он показывал читателю, что махизм вообще и его российская разновидность в частности, представленная прежде всего Богдановым и Луначарским, есть не что иное, как подновленная, терминологически переряженная архаическая философия, бывшая новинкой в начале XVIII века, – система взглядов епископа Джорджа Беркли и «скептика-вольнодумца» Давида Юма, этих классических представителей субъективного идеализма. Плеханов тонко, едко, иронично разоблачал претензии махизма на роль наисовременнейшей научной философии, тем более на роль философии социальных сил, которые поднимаются на борьбу за социализм, – на роль философии пролетариата.

Поскольку же наиболее талантливыми, яркими и влиятельными оппонентами Плеханова выступали в данном случае именно Богданов и Луначарский, у читателя создавалось впечатление, будто их философия и есть «философия большевизма». И Плеханов, конечно же, не упускал возможности подтвердить такое впечатление, стремясь изобразить большевизм как течение, имеющее своим истоком не диалектический материализм Маркса и Энгельса, а путаную философию Маха – Богданова – Луначарского.

Уже к началу 1908 года Ленин окончательно понял: дальше молчать нельзя. Дальнейшее молчание в области философии пошло бы только на пользу меньшевикам и их тактической линии в революции, да еще в ситуации той перегруппировки сил, которая уже началась в партии (как и во всей стране) в результате спада революционной волны и начавшейся политической и идейной реакции, в результате крушения надежд на, казалось бы, близкое революционно-демократическое разрешение давно и болезненно назревавшего в стране кризиса.

Необходимо было четко, ясно, недвусмысленно сказать и партии, и стране, и всему международному рабочему движению: именно большевизм как стратегическая и тактическая линия в революции имеет своим теоретическим основанием философию Маркса и Энгельса, и поэтому большевизм, а не фракция Плеханова является прямым продолжением дела основоположников марксизма и в области политики, и в области политической экономии, и в области философии. И прежде всего в философии, ибо здесь, как в семени, как в генах, затаены еще не развернувшиеся, но достаточно четкие контуры и схемы будущих позиций (и разногласий) по конкретным животрепещущим проблемам, как сегодняшним, уже оформившимся, так и завтрашним, едва начинающим обрисовываться.

Задача была невероятно трудной. Необходимо было не только до конца разоблачить суть махистско-богдановской ревизии философских взглядов Маркса и Энгельса (отчасти это сделал Плеханов), но и противопоставить ей ясное и цельное изложение этих взглядов, развернуть

действительно марксистское решение тех фундаментальных проблем, на трудности решения которых «свихнулись в идеализм» Богданов, Луначарский, Базаров – талантливые литераторы, сумевшие увлечь за собой даже такого человека и художника, каким был Максим Горький...

Для этого Ленину пришлось перерывать горы литературы, посвященной вопросам, которыми он до того не занимался, и прежде всего литературы по «новой физике», из которой махисты черпали аргументы в пользу своей «новой философии». И Ленин эту труднейшую задачу решил, притом в очень короткие сроки – в феврале – октябре 1908 года. (Нельзя не учесть, что параллельно с «Материализмом и эмпириокритицизмом» Ленин создал еще и такие шедевры публицистики, как «Марксизм и ревизионизм», «К оценке русской революции», «Аграрный вопрос в России к концу XIX века», «Аграрная программа социал-демократии в русской революции» и «Лев Толстой, как зеркало русской революции», не упоминая уже о массе других дел, связанных с его ролью и долгом теоретика и руководителя большевистской фракции РСДРП.)

Объяснить это можно только одним: Ленин писал свою книгу не только в эти месяцы, но и всю предшествующую жизнь. К тому дню, когда он взялся за перо, она была уже выношена, выстрадана им. Долгие зимние месяцы в Шушенском, где он, по воспоминаниям Н.К. Крупской, штудировал классиков мировой философии, включая Гегеля с его «Феноменологией духа», продолжительные беседы с Плехановым, переписка с Ленгником и Богдановым, в ходе которой ленинские (увы, утраченные) письма разрастались в «целые длинные трактаты по философии», размером до «трех тетрадок»... И, наконец, последняя встреча с Богдановым и его друзьями на Капри в апреле 1908 года, которая еще раз убедила его в срочной, безотлагательной необходимости дать махизму открытый, последний, решительный бой.

И еще то состояние «бешенства», в которое в конце концов привела его день ото дня ширившаяся пропаганда позитивизма в рядах РСДРП и которое было продиктовано отчетливым пониманием того вреда, которым для партии и для судеб революции чреват махизм. И понимая, что наступление – лучший вид обороны, Ленин объявил махизму войну.

Максим Горький тщетно пытался помирить Ленина с Богдановым, уговорил приехать издалека на Капри. Ленин приехал, поиграл с Богдановым в шахматы, долго с ним спарил и уехал еще более посуровевший. Примирение не состоялось, опечаленный Горький недоуменно развел руками и не мог ничего понять. Особенно – накала ленинской непримиримости.

Неужто из-за философских словечек? «Субстанция», «материя», «комплексы элементов»... Ну что же это вы, добрые господа-товарищи, неужели же из-за этого стоит дружбу рвать? Да и богоискательство это... Ведь Анатолий Васильевич разве старого бога строит? Он ведь его на манер Бенедикта Спинозы понимает – словечко только. Словечком же этим он не церковный авторитет именует. Высокий нравственный идеал нового человека ищет и строит, хочет революцию высокими нравственными ценностями облагородить, чтоб лишних глупостей и жестокостей не наделала... А словечки эти – вроде бога – нашему русскому мужичку да пролетарию из мужичков и понятней, и ближе... Не Спинозу же ему читать. Полезно бы, конечно, да только когда ему! Напрасно, напрасно, Владимир Ильич. Да и некстати...

А Ленин действительно уехал с Капри не только крайне раздосадованный (ведь знал же, что глупо зря трепать нервы, напрасно тратить время на бесполезные разговоры с этими «мыслителями!»), но и полный решимости разделаться со всей этой историей раз и навсегда, по-своему. Хватит. Прошло время тетрадок и разговоров. Нет ничего вреднее миндальничания теперь! Война неизбежна. Эта война быстро доучит тех, кто еще «не разобрался».

– Какое же тут «примирение» может быть, милый Алексей Максимыч? Помилуйте, об этом смешно и заикаться. Бой *абсолютно* неизбежен...

Ведь это же беда, это трагедия, если даже вы, огромный художник, умница, до сих пор не поняли, в какое болото лезут сами – и людей за собой тянут – все эти богостроители, эмпириокритики, эмпириомонисты, эмпириосимволисты! Неужели так трудно уразуметь, что за всем нагромождением их высокопарных фраз на деле стоит, и стоит во весь рост, страшная фигура

международного мещанства с его «комплексом идей», порожденным тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом? Неужели не ясно, что, какими красивыми словами ни выражай этот «комплекс идей», он был и остается невыразимейшей мерзостью, гнусным идейным труположеством, самой опасной мерзостью, самой гнусной «заразой»?!

И вы хотите уговорить меня сотрудничать с людьми, подобные вещи проповедующими. Я скорее себя дам четвертовать.

...Еще летом 1906 г., проштудировав богдановский «Эмпириомонизм», Ленин «озлился и взбесился необычайно». Пытался по-дружески, сдерживая злость, втолковывать ему – и устно, и письменно, – куда, почему и как заносит его в сторону от магистральных путей революционного марксизма его доморощенная «эмпириомонистическая» логика. Тщетно. Закусил удила упрямый Александр Александрович. А потом – одно за другим – «Очерки по философии марксизма», нелепые книжки Бермана и Шулятикова, богдановские статьи о Махе, черт знает что... Целый потоп.

Читая «Очерки» статью за статьей, Ленин, по его словам, «прямо бесновался от негодования». Это уже не безобидные литературные забавы, это куда хуже, гораздо хуже... Теперь на Капри целую литературную фабрику организовали, да еще с откровенной претензией на роль мозгового центра всей революционной социал-демократии, на роль философско-теоретического штаба большевистской фракции!²

И это как раз тогда, когда первоочередной задачей каждого мыслящего революционера-марксиста сделалось осмысление всех тех глубоких – во многом еще не ясных, еще не окончившихся – сдвигов, которые произошли и продолжают происходить в социальном организме страны, в системе противоречивых отношений между классами и их фракциями, между основными социальными силами и представляющими их интересы партиями в результате трагически завершившегося катаклизма 1905-1907 годов. Как раз тогда, когда вся страна мучительно пытается понять: что же произошло, почему захлебнулась в море крови долгожданная революция, в силу каких причин ей не удалось сокрушить насквозь прогнившие устои тупой монархии Романовых – Дубасовых, почему та оказалась сильнее всех многомиллионных демократических сил страны-гиганта? Ведь прежде чем решать, что делать партии дальше, необходимо до конца проанализировать свершившиеся события и их результаты, извлечь все уроки из драматического опыта проигранного сражения, поставить четкий марксистский диагноз, учесть сложность новой обстановки, расстановки классовых сил, помочь революционным силам изжить все те политические иллюзии, предрассудки и утопические надежды, которые принесли столько вреда, внесли разноречивости в действия и лозунги.

Это и пытался объяснить Ленин Богданову, Луначарскому и их друзьям на Капри в апреле 1908 года. «...Я предложил им тогда употребить общие средства и силы на *большевистскую историю революции*, в противовес меньшевистски-ликвидаторской истории революции, но каприйцы отвергли мое предложение, пожелав заняться не общепартийным делом, а пропагандой своих особых философских взглядов...» – вспоминал Ленин год спустя (письмо к ученикам каприйской партийной школы от 30 августа 1909 года)³.

И дело было, конечно, не только и не столько в том, что это увлечение философией отвлекало группу несомненно талантливых литераторов-пропагандистов от дела первоочередной важности. Мало ли в это тяжелое время было людей, уходивших в сторону и от большевизма и от революции вообще. На такого сорта людей разумнее было с грустью махнуть рукой и забыть о них.

Тут дело было в ином. Ленин ясно понимал, что те «особые философские взгляды», которые с такой настойчивостью и чем дальше, тем активнее старались навязать партии Богданов, Базаров, Луначарский, Суворов и их единомышленники, делают головы доверившихся им людей абсолютно

² Этот монолог Ленина – всего лишь соединенные вместе высказывания из его писем, особенно к А.М. Горькому от 25 февраля, 16 марта, 16 и 19 апреля 1908 года и к А.И. Любимову от сентября 1909 года (см.: Полное собрание сочинений, т. 47, с. 141-145, 148, 155-156, 156-157, 203-204).

³ Там же, с. 198.

непригодными именно для самого важного, «общеполитического дела» – для научного марксистского осмысления уроков потерпевшей поражение революции. Речь шла не о пустяках, не о деталях понимания, не о частных тактических разногласиях – о самых глубоких основах марксистского мышления, о логике анализа действительности.

«Газету я забрасываю из-за своего философского запоя: сегодня прочту одного эмпириокритика и ругаюсь площадными словами, завтра – другого и матерными. А Иннокентий ругает, и за дело, за небрежение к «Пролетарию». Недружно идет. Ну, да иначе нельзя»⁴.

«Я бы не поднял шуму, если бы не убедился безусловно (и в этом убеждаюсь с каждым днем больше по мере ознакомления с первоисточниками мудрости Базарова, Богданова и К^о), что книга их – нелепая, вредная, филистерская, поповская *вся*, от начала до конца, от ветвей до корня, до Маха и Авенариуса. Плеханов *всецело* прав против них по существу, только не умеет или не хочет или ленится сказать это *конкретно*, обстоятельно, просто, без излишнего запугивания публики философскими тонкостями. И я во что бы то ни стало скажу это *по-своему*»⁵.

Вернувшись с Капри, Ленин с головой ушел в философию, отодвинув в сторону все другие, казалось бы куда более важные, дела. «Я еще никогда так не негжировал своей газетой: читаю по целым дням распроклятых махистов, а статьи в газету пишу неизмеримо наскоро»⁶.

Этот «философский запой» у многих вызвал недоумение, притом среди людей, составлявших ближайшее окружение Ленина. Позднее, уже после смерти Владимира Ильича, М.Н. Покровский вспоминал: «Когда начался спор Ильича с Богдановым по поводу эмпириомонизма, мы руками разводили... Момент критический. Революция идет 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... В конце концов Ильич оказался прав»⁷.

В чем и почему он оказался прав, чего и почему не понимали не только Богданов с Луначарским и Базаровым, но и все тогдашние признанные теоретики социал-демократии во главе с Каутским (и что отчасти понимал лишь один Плеханов), в этом мы и попробуем разобраться, тоже не стараясь запугивать читателя «философскими тонкостями». Тонкости становятся понятными, когда понято главное, решающее, определяющее.

Что же такое этот таинственный эмпириомонизм (махизм, эмпириокритицизм, новейший позитивизм и т.д. – у него было множество самоназваний), вызвавший у Ленина такую «бешеную» реакцию?

О чем в действительности шел спор?

⁴ Там же, с. 148.

⁵ Там же, с. 151.

⁶ Там же, с. 154.

⁷ Под знаменем марксизма, 2 (1924), с. 69.

I. Марксизм против махизма как философии мертвой реакции

Если исходить из того упрощенного представления, будто Ленин защищал просто-напросто общие истины всякого материализма (т.е. тезис, согласно которому вне нашей головы, вне нашего мозга, вне нашего сознания существует реальный мир природных и социально-исторических явлений, событий, все то, что на философском языке называется материей, – солнце, звезды, горы, реки, города, фабрики, статуи, столы и стулья и пр. и пр.), то острота разногласий, возникших между Лениным – Плехановым, с одной стороны, и Богдановым – Луначарским – Юшкевичем и другими махистами, с другой, осталась бы и в самом деле странно-непонятной.

Что вне и независимо от нашей головы существует реальный мир чувственно воспринимаемых нами вещей, видимых, осязаемых, слышимых, обоняемых предметов и явлений, связанных между собою в некоторое огромное целое (в реальный мир) – надо ли это специально доказывать? Разве любой здравомыслящий человек, будучи в трезвом состоянии, не думает именно так? Разве он не понимает, что его индивидуальное «Я» с его сознанием и родилось когда-то и что оно рано или поздно исчезнет, а земля и солнце, города и села и живущие под солнцем дети и внуки останутся, хотя тоже, в свою очередь, уступят место другим солнцам и звездам, другим людям или похожим на людей существам?

Неужели этого не понимал А. Богданов? Неужели этого не понимал профессор физики Эрнст Мах, имя которого увековечено в названии единицы скорости, известной ныне каждому пилоту реактивного лайнера? Если так, то вся полемика Ленина с махистами и в самом деле может показаться пустой тратой времени и сил.

Но только наивный, плохо разобравшийся в сути спора человек может подумать, что Ленин в своей книге защищает прописные истины, само собой разумеющиеся утверждения, банальности и тривиальности, понятные каждому и не обучавшемуся в школе человеку. А именно так и стараются ее комментировать авторы вроде Гароди и Петровича в наши дни, а во времена Ленина – не только те, о которых говорил М.Н. Покровский, а и всемирно признанные теоретические лидеры тогдашней социал-демократии, официальные хранители теоретического наследия Маркса и Энгельса. Каутский вообще серьезного значения философским спорам не придавал, а потому печатал в своем журнале – без единой оговорки – всевозможных позитивистов-эмпириокритиков. Плеханов же, прекрасно разглядевший всю ту детскую беспомощность, которую проявили в философии Богданов с Луначарским и их единомышленники, и даже в ряде блестящих памфлетов показавший смехотворность их претензий на новаторство в этой области, все же всей опасности махистской ревизии философских основ марксизма (как и всей глубины корней, ее питавших) так и не увидел.

В его глазах все эти «гносеологические забавы» оставались сравнительно второстепенными (хотя, конечно, и не безвредными) вывихами на периферии марксистского мировоззрения, плодами детского лепета недоучек от философии. Отсюда и тот презрительно-иронический тон, в котором выдержаны его памфлеты, – тон признанного мэтра, которому немного неловко спорить с приготовишками. С людьми, не способными отличить Беркли от Энгельса, а Маркса от Авенариуса. В чисто теоретическом плане эти путаники иного отношения и впрямь не заслуживали: «Буки-аз, буки-аз – счастье в азбуке для вас...» На этом Плеханов и поставил точку в своей полемике с ними.

Ленин посмотрел на ситуацию не только с этой стороны, но и с той, на которую «не обратил внимания Плеханов»: он увидел всю ту опасность, которой был чреват для судеб революции в России – и не только в России – российский вариант позитивистской ревизии философских основ революционного марксизма.

Философия диалектического материализма, материалистическая диалектика, логика развития всего марксистского мировоззрения, логика мышления, силою которой был создан и «Капитал», и основывающаяся на нем стратегия политической борьбы революционного движения международного рабочего класса, – вот против чего была направлена эта ревизия. Так что речь шла вовсе не об отвлеченных «гносеологических изысканиях», а о той «стороне дела», от которой, по существу, зависели все остальные «стороны» марксистского мировоззрения, направление и пути развития всех остальных составных частей его. А такая «сторона дела» и называется на грамотном философском языке сутью дела.

И история очень скоро доказала всю теоретическую дальновидность Ленина. Доказала всем, и прежде всего – революционным рабочим России, точнее, наиболее сознательным и передовым их представителям, составившим ядро большевистской партии, для которых он и написал свою великую книгу. И, во-вторых, тем действительно передовым представителям научно-технической интеллигенции России (а потом и всего мира), на влияние среди которых специально и была рассчитана специфически-позитивистская разновидность идеализма. («Рассчитана» – не значит, что тут был сознательный злокозненный расчет, злонамеренная «калькуляция»). Речь идет о том, что если религия, поповщина объективно, независимо от добрых или злых намерений попов в рясе, была, есть и остается «опиумом для народа», то позитивизм XX века – называется ли он «первым», «вторым», «логическим», присоединяет ли он к своему названию приставку «нео» или какую-нибудь иную, а то и вовсе меняет название – остается идеализмом и ведет в конечном счете к той же религии).

Да, речь шла о вещах чрезвычайно серьезных: о том вреде, который нанесли революции прямые и косвенные ученики Маха и Богданова, вольные и невольные последователи этой философии. Люди, не усвоившие главного – материалистической диалектики как логики и теории научного познания, а, стало быть, и умения мыслить научно о современной им действительности и научно же, на уровне подлинной науки XX столетия, решать огромные и трудные проблемы нашего века.

Вот о чем шла речь в книге Ленина. Конечно, в ней отстаиваются и «азы». Ибо без «азов» нельзя понять ничего остального. Но вовсе не только «азы» и даже не столько они.

Что же касается разговоров о том, что Ленин в пору написания «Материализма и эмпириокритицизма» будто бы еще не был знаком всерьез с диалектикой, так это прямая неправда, могущая показаться правдой лишь при определенном (и весьма сомнительном) представлении о самой диалектике.

Ленин 1908 года – не только политический лидер большевиков, но и их теоретический лидер – и знал, и понимал, и применял настоящую диалектику в решении всех животрепещущих проблем, как общетеоретических, так и непосредственно практических, ежедневно и даже ежечасно выраставших перед страной, перед рабочим классом и крестьянством в бурную эпоху грандиозного революционного взрыва 1905 года. Мастерское владение материалистической диалектикой как подлинной логикой революционного мышления характерно для Ленина – лидера большевизма, этой единственной жизнеспособной силы в рядах тогдашней социал-демократии.

Ленин превосходно знал ту высшую историческую форму диалектики, которая и составляла «душу марксизма» – диалектику «Капитала», диалектику как логику мышления Маркса и Энгельса, материалистическую диалектику. Ее, а не «диалектику вообще» защищал он в «Материализме и эмпириокритицизме».

То же самое относится к утверждениям, будто Ленин в эту пору еще не знал гегелевской диалектики и заинтересовался ею лишь позже, лишь в пору создания конспектов, известных под названием «Философские тетради». К специальному критическому исследованию гегелевской диалектики он обратился позднее. Это так. Но в «Философских тетрадях» он ее вовсе не впервые изучал и не впервые с нею знакомился. Гегелевскую «Логик» и «Лекции по истории философии» он читал, уже будучи зрелым марксистом; здесь, в ходе критического их анализа он лишь оттачивал, отшлифовывал, уточнял в деталях формулы своего уже сложившегося и проверенного в огне

практики понимания диалектики – материалистического ее понимания, собираясь (как и Маркс в свое время) написать краткий, для каждого грамотного человека понятный очерк диалектического учения.

А суть гегелевской диалектики он прекрасно представлял себе и раньше. Известно, что еще в Шушенском онзнакомился с «Феноменологией духа» – с произведением, в тексте которого эта суть проступает гораздо яснее, ярче и конкретнее, чем в текстах «Науки логики» или «Лекций по истории философии». То обстоятельство, что от этого времени не сохранилось конспектов, вовсе, конечно, не довод в пользу версии Гароди и Петровича.

Собираясь написать материалистическую «Науку логики», сохранив все то, что в Гегеле действительно научно и непреходяще, тщательно очистив гегелевскую логику от всего связанного в ней с идеализмом, он штудировал, конспектировал и комментировал гегелевские тексты в то самое время, когда в Европе грохотали пушки первой мировой войны и назревал великий Октябрь. А в 1908 году он защищал правоту диалектики «Капитала», и защищал ее интересы на переднем крае борьбы за нее – на той границе, которая отделяла тогда (и отделяет поныне) материалистическую диалектику Маркса – Энгельса от внешне схожих с нею суррогатов, в том числе и от запоздалого гегельянства. От идеализма вообще. В том числе и от идеалистической версии диалектики.

Тот факт, что махистская диверсия в тылы революционного марксизма представляет собою прямое продолжение атаки на материалистическую диалектику, начатую уже Э. Бернштейном, для Ленина не составляло никакого сомнения, об этом свидетельствует его примечание к статье «Марксизм и ревизионизм», которым завершается раздел этой статьи, посвященный специально философии.

Это место стоит воспроизвести полностью: «В области философии ревизионизм шел в хвосте буржуазной профессорской “науки”. Профессора шли “назад к Канту”, – и ревизионизм тащился за неокантианцами, профессора повторяли тысячу раз сказанные поповские пошлости против философского материализма, – и ревизионисты, снисходительно улыбаясь, бормотали (слово в слово по последнему хандбуху), что материализм давно “опровергнут”; профессора третировали Гегеля, как “мертвую собаку”, и, проповедуя сами идеализм, только в тысячу раз более мелкий и пошлый, чем гегелевский, презрительно пожимали плечами по поводу диалектики, – и ревизионисты лезли за ними в болото философского опошления науки, заменяя “хитрую” (и революционную) диалектику “простой” (и спокойной) “эволюцией”...

Какое действительное классовое значение имели подобные “поправки” к Марксу, об этом не приходится говорить – дело ясно само собой. Мы отметим только, что единственным марксистом в международной социал-демократии, давшим критику тех невероятных пошлостей, которые наговорили здесь ревизионисты, с точки зрения последовательного диалектического материализма, был Плеханов. Это тем более необходимо решительно подчеркнуть, что в наше время делаются глубоко ошибочные попытки провести старый и реакционный философский хлам под флагом критики тактического оппортунизма Плеханова».

И примечание к этому: «См. книгу «Очерки философии марксизма» Богданова, Базарова и др. Здесь не место разбирать эту книгу и я должен ограничиться пока заявлением, что в ближайшем будущем покажу в ряде статей или в особой брошюре, что *все* сказанное в тексте про неокантианских ревизионистов относится по существу дела и к этим “новым” неюмистским и необерклианским ревизионистам»¹.

Этой «особой брошюрой» и была книга «Материализм и эмпириокритицизм», которую Ленин писал как раз в это время и в которой он показал, что махизм является врагом № 1 революционного марксизма, «философией мертвой реакции», философским обоснованием всякой реакции – и в социальной жизни, и в науке.

¹ Ленин. В.И. Полное собрание сочинений, т. 17, с. 19-20.

Но тогда возникает еще один вопрос. Почему А. Богданов, в личном отношении безупречный, самоотверженный человек, в то время большевик, не только принял эту философию за подлинную философию «современной науки», а тем самым за философское обоснование путей социалистического обновления мира, за «философию пролетариата», но даже стал страстным пропагандистом этой философии?

Как это могло случиться? Чем могла привлечь эта философия таких людей, как Богданов, Луначарский, Горький?

Книга Ленина вполне могла бы называться и несколько иначе: «Материализм и идеализм». И не только вообще, а с добавлением: «в наши дни». Где проходит четкая граница между ними, та черта, где каждый человек вынужден делать выбор? Что такое философский идеализм и что такое философский материализм? Как распознать, с чем ты имеешь дело, какая из этих двух исходных позиций определит направление всей твоей мысли, о чем бы ты ни размышлял: о больших вещах или о малых, о судьбах мира или о судьбах страны, о проблеме генов или кварков, о квантовой механике или об основаниях математики, о тайне рождения личности или о тайне рождения жизни на землях?

Вот он, этот вопрос: твое мышление, твое сознание о мире и сам мир, многосложный, запутанный и лишь кажущийся простым, мир, который ты видишь вокруг себя, в котором ты живешь и действуешь, делаешь свое дело – все равно, пишешь ли ты философские или физические трактаты, вырубаешь из камня статуи или варишь в доменной печи сталь, – каково отношение между ними?

Тут – развилка путей, и разница в том, выбираешь ты правый или левый путь, ибо среднего здесь нет; средний путь сам в себе содержит те же развилки, только ветвящиеся внутри него все мельче и мельче, все дискретнее и дискретнее. В философии «партия середины» – партия «безголовцев», пытающихся объединить материализм с идеализмом эклектическим путем, путем сглаживания исходных противоположностей, путем запутывания ясных понятий, самых общих (абстрактных, «клеточных»).

Эти понятия – материя и сознание (психика, идеальное, дух, душа, воля и т.д. и т.п.). «Сознание» – примем этот термин, как принимает его Ленин, – самое общее понятие, определить которое можно только через ясное противопоставление его самому общему понятию «материя», причем в качестве вторичного, производного, выводимого. Диалектика в том и состоит, что нельзя определить материю как таковую, ее можно определить лишь через ее противоположность и только тем путем, что одна из противоположностей фиксируется как исходная, а другая – как возникающая из нее.

Различие и противоположность материализма и идеализма, таким образом, очень просты, что со стороны идеалистов любых оттенков и служит основанием для упреков, обращенных в адрес материализма, в «примитивности», «школьности», «неэвристичности», «банальности», «самоочевидности» и т.д. (Такой упрек Ленину был сделан сразу же по выходе книги в свет: «В общем, если даже признать справедливыми материалистические положения г. Ильина о существовании внешнего мира и его познаваемости в наших ощущениях, то все же эти положения не могут быть названы марксистскими, так как и самый отъявленный представитель буржуазии нисколько в них не сомневается», – писал М. Булгаков в своей рецензии на «Материализм и эмпириокритицизм».)

Позиция Ленина тут сформулирована не очень точно. Она заключается не просто в признании «существования внешнего мира и его познаваемости в наших ощущениях», а в другом: материя – объективная реальность, данная нам в ощущении, кладется материализмом в основу теории познания (гносеологии), в то время как идеализм любого сорта кладет в основу гносеологии сознание под тем или другим его псевдонимом (будь то «психическое», «сознательное» или «бессознательное», будь то «система форм коллективно-организованного опыта» или «объективный дух», индивидуальная или коллективная психика, индивидуальное или общественное сознание).

Вопрос об отношении материи и сознания усложняется тем, что индивидуальному сознанию сознание общественное («коллективно-организованный», «гармонизированный», очищенный от противоречий опыт) с самого начала предшествует как нечто заранее данное, существующее до, вне и независимо от индивидуального сознания. Так же как и материя. И даже больше того. Это общественное сознание – разумеется, в его индивидуализированном виде, в виде сознания ближайших воспитателей, а затем и всего того круга людей, которые появляются в поле зрения человека, формирует его сознание в гораздо большей мере, чем «материальный мир».

Но общественное сознание (Богданов и Луначарский как раз его-то и берут за «непосредственно данное», в качестве не подлежащей далее анализу предпосылки и основания своей теории познания), по Марксу, есть не «первичное», а вторичное, производное от общественного же бытия, т.е. системы материальных, экономических отношений людей друг к другу.

Неверно и то, что мир познается в наших ощущениях. В ощущениях внешний мир нам лишь *дан*, точно так же, как он дан и собаке. *Познается* он не в ощущениях, а в деятельности мышления, наука о котором и есть логика (она же, по Ленину, и теория познания современного материализма).

Логика как философская теория мышления определяется Лениным, вслед за Марксом и Энгельсом, как наука о тех всеобщих (необходимых, не зависящих ни от воли, ни от сознания человека) закономерностях, которым объективно подчиняется развитие всего совокупного знания человечества. Закономерности эти понимаются как отраженные в сознании человечества и проверенные тысячелетиями человеческой практики объективные законы развития материального мира, и природного, и социально-исторического мира, – объективной реальности вообще. Поэтому логика как наука в пределе, в тенденции, но не в налично данном виде и совпадает с теорией развития. Логика же по Богданову (Берману, Маху и др.) есть собрание «приемов», «способов», «методов», «правил», которым сознательно, отдавая себе в том полный самоотчет, подчиняется мышление каждого индивида. В ее основе (в основе ее теоретического понимания) лежат все те старинные принципы формальной логики, которую преподают в школе, – закон тождества, запрет противоречия и закон исключенного третьего.

Что же такое все-таки мышление? На этот вопрос испокон века искала ответа именно философия (и долго развивавшаяся в ее недрах психология, пытающаяся объяснить, что такое индивидуальная психика, по-старому «душа»).

Если мышление лишь «речь минус звук», как считает Богданов (а это стержневая линия понимания всего позитивизма), «немая речь» или процесс развития языковых систем, то прав позитивизм. И тут – путь в идеализм.

Иная линия идет от Спинозы. Мышление он понимает как свойственную материальному телу, и не всякому, а только мыслящему, способность, с помощью которой оно может строить свои действия в пространственно определенном мире сообразно «форме и расположению» всех других внешних ему тел, как «мыслящих», так и «немыслящих». Поэтому мышление Спиноза числит в категории атрибутов субстанции, как и протяженность. В этом виде оно, по Спинозе, присуще также и животному. Для него и животное обладает «душой», и это отличает Спинозу от Декарта, считавшего, что животное лишь «автомат», очень сложная «машина».

Мышление рождается в процессе и внутри материального действия как его момент, как его сторона и лишь позднее выделяется в специальную (во времени и в пространстве обособленную) деятельность, лишь у человека обретая «знаковую» форму.

Совсем иная картина получается, когда, исходя из индивидуального опыта, именно словесно оформленный мир берут за исходный пункт в теории познания. Поддаться такой иллюзии тем более легко, что в индивидуальном опыте и в самом деле слова (знаки вообще) так же даны чувственному созерцанию, как и солнце, реки и горы, статуи и картины и пр. и пр. Здесь корень идеализма в его «знаково-символическом» варианте. Так что если исходить из индивидуального опыта, делать его исходной точкой и основой теории познания, то идеализм неизбежен. Но он неизбежен и при опоре

на «коллективный опыт», если последний трактуется как нечто независимое от бытия, самостоятельно существующее, первичное².

Вот и получается, что вопрос об отношении сознания и материи совсем не так тривиален, как это пытаются представить некоторые критики Ленина. Правда, это справедливо только при том условии, что основной вопрос философии понимается в его действительном содержании, а не как вопрос об отношении сознания к мозгу. А то, что такая «редакция» основного вопроса философии нередко возникала в прошлом и имеет место в наши дни, факт несомненный.

Между тем вовсе не об отношении сознания к мозгу идет речь и у Энгельса, и у Ленина, а об отношении сознания к природе, к внешнему миру, к объективной реальности, данной нам в ощущении. Вопрос об отношении сознания к мозгу – это вопрос, который решается вполне конкретно и научно вовсе не в философии, а только совместными усилиями психологии, физиологии мозга.

И совсем не этот вопрос разделял философов на материалистов и идеалистов. Что человек мыслит именно с помощью мозга, а не печени, было ясно одинаково и Фейербаху, и Гегелю, и Фихте, и Спинозе, и Декарту, и Аристотелю, и Платону. Декарт даже «точное место» в мозгу указал, в котором находится сознание, – шишковидная железа, а Фихте тщательнейшим образом исследовал те особенности тела человека, благодаря которым оно становится органом сознания и воли.

В том, что человек мыслит с помощью мозга, а не другой части тела, никто из идеалистов-классиков не сомневался. Поэтому у них и не было такой проблемы, такого вопроса. Это только у махистов такой вопрос возник и даже превратился в неразрешимую для их философии проблему.

Так что когда Ленин требует от махистов прямого ответа на вопрос, мыслит ли человек при помощи мозга, то вопрос этот чисто риторический: это все равно, что припереть человека к стенке, вынудив его отвечать прямо, – согласен ты, что ходишь с помощью ног, а не ушей? Если «да», то обрушатся все заумные построения махистов. Если ты настаиваешь на них, ты вынужден сказать «нет», т.е. сказать очевидную для всех (и для тебя самого) нелепость.

Ибо не отношение сознания к мозгу, а отношение сознания к внешнему миру составляет тот вопрос, вокруг которого махисты сами затеяли спор. Отношение же сознания к мозгу – это тоже важный вопрос, но решается он конкретными нейропсихологическими исследованиями, психофизиологией.

Ленин и говорит: все, что происходит внутри тела человека и его мозга, его нервной системы и органов чувств, – это монополия естествоиспытателей. Но им иногда начинает представляться, что решение вопроса об отношении сознания к мозгу и телу человека в целом и есть решение основного вопроса философии, вопроса об отношении всего сознания ко всему внешнему (по отношению к сознанию) миру.

Философия и исследует этот вопрос. В ней речь идет, шла и будет идти именно о том, в каком отношении находится сознание и вне мыслящего мозга существующий, материальный, объективный мир природных и социально-исторических явлений. Вот на этот-то вопрос никакая сколь угодно изощренная психофизиология не ответит. По той простой причине, что она никогда этого вопроса не изучала.

При этом в философии речь идет вовсе не только (и даже не столько) об отношении индивидуального сознания «ко всему остальному», а главным образом об отношении общественного (совместно и последовательно исторически осуществляемого миллионами мыслящих мозгов) сознания – сознания вообще – к миру вне его.

² Вкратце изложенное здесь понимание мышления Э.В. Ильенков развивал во многих своих трудах. И чтобы читатель мог яснее понять позицию, отстаиваемую в этой книге, мы рекомендуем ему следующую работу: *Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории* (Москва, 1974), особенно очерки второй, седьмой и восьмой. – *Ред.*

Всю бесконечную совокупность существующих в природе и истории вещей, событий, процессов и называют в философии объективной (вне субъекта и независимо от него существующей) реальностью или, более кратко, материей, материальным миром.

Этот-то материальный мир и противостоит равно как индивидуальному мыслящему мозгу, так и коллективному «мыслящему мозгу человечества», т.е. «мышлению вообще», «сознанию вообще», «психике вообще», «духу вообще». В плане решения основного вопроса философии сознание, психика, мышление, дух – все это просто-напросто синонимы.

И общественное сознание, развивающееся от поколения к поколению, принципиально отличается от «единичного сознания». Нельзя представлять себе коллективное сознание людей (т.е. то, что философия имеет в виду под словом «сознание») по образу и подобию отдельной «молекулы» этого сознания, как многократно повторенную и потому просто увеличившуюся в размерах «молярную единицу» (единичную психику, единичное сознание). Исторически развивающееся целое – вся духовная культура человечества – вот что прежде всего интересует философа, вот что и означает в философии термин «сознание», а не просто сознание отдельных индивидов, из диалектически-противоречивого взаимодействия множества которых образуется духовная культура. Из одинаковых индивидуальных «психик» может развиваться в итоге два не только разных, но и прямо противоположных психических образования.

Это обстоятельство прекрасно понял уже Гегель, хотя и выразил его по-своему. Коллективная – развивающаяся от века к веку – психика людей (а не психика отдельного индивида с его мозгом), психика человечества, сознание человечества, мышление человечества у него и выступает под псевдонимом «абсолютный дух». А отдельная (индивидуальная) психика именуется «душой». Ее он и трактует как «частичку духа».

Эта принятая в его век «номенклатура» заключает в себе много правды. Но с ней же связаны и грандиозные иллюзии. Коллективная психика человечества (дух), развивающаяся уже тысячи лет, действительно первична по отношению к каждой отдельной «психической молекуле», к каждому индивидуальному сознанию (к душе). Отдельная душа рождается и умирает (идею бессмертия души Гегель едко и иронично высмеивал, в отличие от Канта), а совокупный – «тотальный» – дух человечества живет и развивается уже тысячи лет, порождая из себя все новые и новые отдельные души и вновь поглощая их в себя и тем самым сохраняя их в составе духовной культуры, в составе духа. В составе сегодня живущего духа живут души и Сократа, и Ньютона, и Моцарта, и Рафаэля – вот в чем смысл и суть гегелевского – диалектического – толкования бессмертия духа при смертности души. Одно осуществляется через другое. Через свою противоположность.

При всем том Гегель остается все же внутри сферы духа, в пределах отношения души и духа, а все, что находится вне этой сферы и существует совершенно независимо от нее – материальный мир вообще, его интересует столь же мало, сколь и Маха, сколь и любого идеалиста. Но его идеализм куда умнее, шире, а потому и диалектичнее, нежели мелкий, пошлый, узкий идеализм Маха. Ибо у него речь идет о сознании в его действительном объеме, а у Маха – лишь об индивидуальном сознании. Об общественном сознании (а наука как раз и относится к нему) Мах даже не думает. Поэтому вопрос о науке – что она такое, откуда и зачем она возникает и по каким законам развивается – вообще остается вне поля его зрения. Как и политика, право, искусство, мораль. Законов развития этих всеобщих форм сознания Мах никогда не изучал.

Его интересует в философии лишь отношение индивидуального сознания к мозгу и органам чувств. Поэтому он постоянно апеллирует исключительно к психическому опыту отдельного человека. Отсюда и мнимая «убедительность» его аргументов.

Само собой разумеется, что действительное мышление физика и любого другого, тем более крупного, ученого и тот самоотчет, который он себе о нем дает, существенно различаются между собой. Так и получается, что мышление того же Маха в том виде, как оно фактически осуществляется, совсем не похоже на описание этого мышления Махом-философом, претендующим на создание общей теории сознания.

Поэтому Ленин и имел полное основание назвать Маха, крупного ученого в области физики, мелким и реакционным философом, т.е. лжеспециалистом в той области, которая исследует сознание (психику, мышление, духовную культуру человечества) и законы его возникновения и развития.

Если бы в своей области Мах занимал такие же позиции, как в науке о мышлении, он в таком случае обязан был бы смотреть свысока и на Ньютона, и на Фарадея, и на Максвелла, как он в области науки о мышлении смотрит на Гегеля, на Маркса, на Энгельса. И в физике он опирался бы только на собственный опыт, взятый им за эталон «опыта всякого физика», а не на историю и опыт физики как науки.

Все это Ленин и доказывает. Хорошо мыслить в своей узкой области – в физике – это еще не значит так же хорошо мыслить в области науки о мышлении, о сознании, о психике. Тут и факты надо знать не только по собственному опыту, а по опыту всего человечества, и историю их исследования надо знать тоже не по собственному опыту (точнее, не только по собственному опыту), а по главнейшим вехам развития общечеловеческого опыта, т.е. по истории этой науки.

И человек, позволяющий себе судить о сознании, не потрудившись изучить то, что люди изучают уже тысячи лет, то, что им в этой области уже достаточно хорошо известно и понятно, не изучив ни Спинозы, ни Канта, ни Гегеля, ни Маркса, ни Энгельса, – такой человек вполне заслуживает той оценки, которую и дал Маху-философу Ленин.

Физик вовсе не обязан профессионально заниматься философией. Эйнштейн, например, был и оставался физиком и на созидание философских концепций, а тем более на публикацию «философских трактатов», не претендовал. Ибо понимал – и не раз публично о том говорил, – что проблема сознания для него в тысячу раз более трудна, чем все его собственные проблемы, и поэтому не берется тут судить. Об этом он ясно заявил однажды психологу Жану Пиаже, когда познакомился с проблематикой, которой тот занимался. Эйнштейн смог это понять, а Мах – нет. Таким он и вошел в историю философии. Таким, каким его увидел Ленин.

Поэтому Ленин и был возмущен, когда Богданов, Базаров, Луначарский, вступив при этом в блок с меньшевиками Валентиновым, Юшкевичем и пр., начали призывать российскую социал-демократию учиться мыслить у Маха и по Маху, да еще в области социальных наук. Т.е. именно там, где философия Маха полностью обнаружила свою явную пустоту и реакционность.

Вот почему Ленин столь решительно и резко (и по сути, и по тону) выступил против махизма. Ведь речь шла о судьбе новой волны революции в России. 1905 год не решил ни одной из тех фундаментальных проблем, перед которыми оказалась страна. Победит новая революция, или она опять будет утоплена в море крови – вот о чем на деле шел спор.

Ленин ясно понимал, что если большевики будут мыслить по Марксу, т.е. материалистически и диалектически, то они смогут привести пролетариат России к решительной победе, к действительному разрешению основных противоречий развития страны.

Отсюда понятно, что не просто философский материализм вообще защищал в своей книге Ленин. Он защищал научную (т.е. материалистическую) диалектику. Диалектику как логику и теорию познания современного материализма. Люди, не понимающие этого, не знают, по-видимому, некоторых достоверных фактов, касающихся сути идейной борьбы тех дней, когда Ленин писал свою книгу. Эти факты и придется вспомнить.

Приведем довольно пространную (что поделаешь!) выдержку из книги, вышедшей на год раньше «Материализма и эмпириокритицизма»: «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 основание марксизма и, в частности, знаменитая диалектика».

Прервем выдержку кратким комментарием. Цитируемый тут автор – «тоже» марксист и тоже одно время примыкал к большевикам, как и А. Богданов. После Октябрьской революции признал правоту Ленина, вступил в ряды РКП и даже преподавал до конца своих дней философию, став

профессором Коммунистического университета им. Я.М. Свердлова. Это – Я. Берман, автор книги «Диалектика в свете современной теории познания» (Москва, 1908). Участвовал он как соавтор и в той самой книге «Очерки по философии марксизма», которую Ленин навсегда переименовал в «Очерки против философии марксизма».

Продолжим цитату – она очень хорошо освещает ситуацию в философии тех дней, ибо позволяет понять, чем же привлек Мах и его, и Богданова, и Луначарского. «...Потребность разобраться в основных принципах доктрины, потребность согласовать исходные пункты марксовой философии с новейшими научными завоеваниями» – вот как объясняет сам Берман мотив своей работы в философии. Что ж, мотив сам по себе достойный. Но почему же, действуя в духе этого благородного мотива, Берман вдруг начинает атаку на диалектику? В чем она виновата в его глазах?

Не только в том, что она «не согласуется» с новейшими научными достижениями (а в его время это были достижения Маха, Эйнштейна, Оствальда, Пуанкаре и других не менее выдающихся естествоиспытателей), но и потому, что (так казалось Берману и его единомышленникам) именно диалектика виновата в тех бедах, которые начали происходить в рядах социал-демократии после смерти Энгельса. В том числе и в неудачах, а стало быть, и в жертвах революции 1905 года, в тех просчетах теоретического порядка, которые к этим неудачам привели.

Во всем этом виноват Гегель, его зловредное влияние на Маркса и на Энгельса, передавшееся затем, как инфекция, и их ученикам – Каутскому, Плеханову, Мерингу. И Берман искренне недоумевает, зачем революционеру «побрякушки гегелевского пустословия», когда есть такое ясное, «подлинно научное» мышление, как мышление Эрнста Маха? У него, у Маха, и должен излечиваться революционер от хвори гегелевской диалектики, от бледной немощи диалектических категорий. «Что бы ни говорили гг. Плеханов, Меринг и др., как бы горячо ни уверяли нас, что все необходимые для разрешения наших сомнений в области философской мысли данные мы найдем в произведениях Гегеля, Маркса и Энгельса, что, далее, все, что было сделано в этой области *после* них, есть эклектическая белиберда или, в лучшем случае, лишь более или менее удачный перифраз философских идей Гегеля, мы не можем и не должны отгораживаться китайской стеной от всех попыток осветить основные проблемы мысли иначе, чем это сделали Маркс и Энгельс»³.

Надо равняться в области научного мышления на тот способ мышления, который применяет в своей области (в физике), и популярно разъясняет (это уже в качестве философа) Эрнст Мах. Таков вывод и таково искреннее убеждение и Бермана, и Богданова, и Луначарского. «Философия Маха выражает собою наиболее прогрессивные тенденции в одной из двух основных областей научного познания – в области естественных наук. Философия Маха – это философия современного естествознания», – пишет А. Богданов во вступительной статье к книге «Анализ ощущений» Э. Маха. К такому же выводу приходят и меньшевики, вопреки мнению своего лидера Плеханова, тоже зараженного устаревшей «гегельянщиной». Поэтому в области философии с ними целесообразно немедленно заключать союз. Можно и нужно вместе с ними – с Валентиновым, с Юшкевичем и другими – писать коллективный труд «по философии марксизма». Можно и нужно основной задачей этого коллективного труда сделать дискредитацию диалектики, мешающей людям усваивать «революционнейший» способ мышления Эрнста Маха и Рихарда Авенариуса. Они, а не Маркс и Энгельс должны стать классиками философии революционной социал-демократии, революционного марксизма.

Таковы основной пафос и основная идея «коллективного труда» – книги «Очерки по философии марксизма», основная мысль, сплотившая этот печальной памяти авторский коллектив. Объективная реальность «внешнего мира» и для Богданова, и для Бермана, и для Луначарского – это дело десятое, малоинтересное и маловажное. В крайнем случае «во имя интересов социал-демократии и современной науки» можно вообще не обращать на нее внимания, отмахнуться от

³ Берман Я. Диалектика в свете современной теории познания. Москва, 1908, с. 5-6.

нее. Разве об «объективной реальности» речь? Разве спор о том, существуют ли на самом деле солнце и звезды? Речь идет о куда более важном деле – о том, какой способ мышления будет впредь исповедовать революционная демократия России, – марксов, производный от «гегельянского», или «научный», производный от Маха?

А существуют ли на самом деле солнце и звезды, тем более такие, какими мы их видим, – как светящиеся точки на черном куполе неба, какая в конце концов разница? Можно даже согласиться, что звезды, какими мы их видим, – это лишь комплексы наших зрительных ощущений, проецируемые воображением на экран небесного пространства. Видеть-то мы их все равно будем по-прежнему. Зато мыслить о них будем наконец «научно». И не только о них, т.е. в естествознании, а и в области социальных наук, в области политэкономии, права, политики.

Такова была логика, которая привела русских эмпириокритиков Богданова, Базарова, Луначарского, Бермана, как и Валентинова, Юшкевича, на те позиции, которые они, как совместную философскую платформу, и изложили в виде «Очерков по философии марксизма».

И все это в условиях, когда особенно была важна ясная и четкая ориентация теоретического мышления, которую дает материалистическая диалектика Маркса и Энгельса. Ленин умело пользовался ею, прекрасно понимая, что единственно научная – диалектическая – логика теоретического мышления требует прежде всего совершенно точного и строгого анализа назревших в стране *противоречий*. Во всей их объективности. А затем выработки умелого способа их разрешения, способа совершенно конкретного.

А Мах и махисты учили людей рассматривать все противоречия (как и все остальные категории, связанные с противоречием, и в первую очередь отрицание) как лишь дискомфортное конфликтное состояние организма (или мозга), как состояние лишь субъективное, от которого организм хочет поскорее избавиться, чтобы обрести физическое и душевное «равновесие».

Можно ли было изобрести что-либо более противоположное марксистской диалектике и более враждебное ей, чем такое понимание противоречия? А ведь именно такому его пониманию и учили и Мах с Авенариусом, и Богданов с Берманом.

Вот как толковал проблему противоречия Берман. В процессе приспособления организма к среде внутри организма подчас возникают стремления, направленные в противоположные стороны; возникает конфликт между двумя представлениями, а стало быть, и между выражающими их высказываниями. Противоречие и есть, по Берману, ситуация столкновения речи с речью, речь против речи, и ничего другого. Эта ситуация имеет место только внутри речи, а всякое другое понимание противоречия есть-де чистейшей воды антропоморфизм или «онтологизация» сугубо лингвистического явления. «Несомненно... – пишет Берман, – и “тождество”, и “противоречие”, и “отрицание” обозначают лишь процессы, *имеющие место только в области идей, отвлечения, мышления*, а никак не в вещах...»⁴

Конфликтное отношение между двумя психофизиологическими состояниями организма, выраженное в речи, – вот что такое противоречие у Бермана. И это общая позиция всех махистов. Для них было совершенно неприемлемо положение материалистической диалектики об объективности противоречия, как тождестве противоположностей, как точке схождения крайностей, в которой эти противоположности друг в друга переходят. Все эти моменты марксовой логики им казались зловредным словесным мусором «гегельянщины» – и ничем более. Логику современного научного мышления нужно решительно очистить от подобного «словесного мусора», для чего прежде всего доказать «ненаучность» принципа тождества противоположностей, чем русские махисты усердно и занимались.

Для них это – принцип софистического выворачивания наизнанку научных понятий. Научные же понятия, пока они остаются научными, строжайшим образом подчиняются принципу тождества: $A = A$. «Провозглашение противоречия основным принципом мышления, столь же

⁴ Там же, с. 135-136.

законным, как и противоположный ему принцип, равняется поэтому акту духовного самоубийства, отказу от мышления...»⁵, – резюмирует Берман свои рассуждения по этому поводу.

Такова махистская ориентация – запретить осмысливать объективные противоречия. И этот запрет – от имени «современной науки» – налагается на мышление как раз в тот момент, когда такое осмысление особенно необходимо. Материалистическая диалектика ориентировала научное мышление на конкретный анализ классовых противоречий в стране во всей их объективности. А махистское понимание научного мышления фактически, пусть и помимо воли некоторых его адептов, приводило к отказу от осмысления этих противоречий. Таково неизбежное следствие резко отрицательного отношения махистов к диалектике.

Но для обоснования собственного понимания мышления им требовался соответствующий философский базис. Материализм и неразрывно с ним связанная диалектика их никак не устраивали. Под «научный метод» необходимо было подвести другой базис – эмпириокритицизм.

Наука (научное понимание действительности), согласно этой философии, есть система высказываний, связывающих в один непротиворечивый комплекс элементы «нашего опыта», ощущения. Непротиворечивый комплекс символов, связанных между собою в согласии с требованиями и запретами формальной логики. Эти требования и запреты, по мнению махистов, ничего в объективной реальности не отражают. Они просто-напросто требования и нормы работы с символами, а логика – совокупность приемов этой работы. Логика поэтому есть наука, которая ничего в объективной действительности не отражает, а дает только сумму правил, регламентирующих работу с символикой всякого рода.

Работа с символикой. Во имя чего? Какую цель преследует эта работа? Откуда берутся ее нормы? На это у махистов тоже готов ответ. «Если нормы права имеют своей целью поддержание и сохранение известного общественно-экономического строя, то нормы мышления своей конечной целью должны считать приспособление организма к окружающей его среде»⁶.

Из потребности организма (т.е. из потребностей вполне биологически толкуемого человека) махисты и выводят свое понимание мышления. Из потребности в равновесии, из врожденной ему якобы потребности в устранении всех и всяческих противоречий. «Конечно, мышление, совершенно свободное от противоречий, есть только идеал, к которому мы должны по возможности приближаться; но из того, что мы очень далеки от него, как в прошлом мысли, так и в настоящем, отнюдь не следует, что мы должны отказаться от борьбы с противоречием...»⁷

Мышление, как и все остальные психические функции человека, тут прямо толкуется как деятельность, направленная – как на свою имманентно заложенную в организме индивида цель – на сохранение (или же на восстановление нарушенного) равновесия.

«Всякий организм есть динамическая система физико-химических процессов, т.е. такая система, в которой отдельные процессы поддерживают друг друга в состоянии равновесия»⁸. Равновесие, понимаемое как отсутствие каких бы то ни было конфликтных состояний внутри организма, и оказывается тут высшим принципом мышления, логики как системы правил, соблюдение которых обеспечивает достижение этой цели, т.е. такого состояния, когда организм не испытывает никаких потребностей, а пребывает в уравновешенном покое и неподвижности.

Легко увидеть, насколько непригодна для мышления революционера логика, вытекающая из такого понимания мышления. Эта логика делала подчинившийся ей ум принципиально слепым по отношению к противоречиям противостоящей ему действительности, к противоречиям в составе самих реальных фактов, в сфере материальных (экономических) отношений между классами. Она делала его слепым по отношению к самой сути того революционного кризиса, который назрел в стране, в системе отношений между людьми.

⁵ Там же, с. 164.

⁶ Там же, с. 137.

⁷ Там же, с. 165.

⁸ См. примечание 2 на с. 361 настоящего издания.

На анализ этих противоречивых отношений нацеливала мышление революционера материалистическая диалектика Маркса. От такого анализа прямо отвращала его взор идеалистическая метафизика Маха.

Ленин ясно увидел, что революционер, принявший такую логику мышления, неизбежно превращается из революционера в некое капризное существо, игнорирующее реальные противоречия жизни и пытающееся навязать ей свой произвол. И стал терпеливо разъяснять и Богданову, и Луначарскому, и всем их единомышленникам, в плен какой философии они попали, какая страшная инфекция проникла в их мозг. Объяснить это надо было не только им самим, но и всей партии, всем тем рабочим-революционерам, которые имели неосторожность довериться научному авторитету Богданова, Базарова, Бермана и Луначарского, чтобы решительно избавить их от этой заразы, помешать дальнейшему распространению махистской инфекции и заодно пресечь клевету меньшевиков, будто махизм принят большевиками в качестве своей философской идеологии, будто махизм и есть логика большевизма, а стало быть и корень его расхождений с традициями II Интернационала, с Плехановым.

Ленин заявил твердо и ясно: философским знаменем большевизма была и остается материалистическая (именно материалистическая, а не гегелевская!) диалектика – диалектика Маркса и Энгельса.

Схема мышления Маха – это схема (логика) мышления принципиального эмпирика, пытающегося превратить особенности исторически ограниченного способа мышления во всеобщее определение мышления вообще. Эта схема как нельзя более соответствует умонастроениям растревоженного революцией мелкобуржуазного обывателя, озабоченного одним – как бы сохранить равновесие внутри своего маленького мирка или восстановить это равновесие, если оно поколеблено, реставрировать свой утраченный комфорт, как материальный, так и душевный, устранив из него все противоречащие элементы. Любой ценой, любыми средствами.

Беда, если схема этого мышления проникнет в голову революционера и начнет руководить им. Обыватель, вконец потерявший равновесие, превращается тогда во взбесившегося мелкого буржуа, в «левака», а уподобившийся ему революционер – в предводителя таких «леваков». Или, потеряв равновесие, он начинает искать выхода не в «р-р-революционном» бешенстве, а в тихом помешательстве религиозных исканий, в поисках доброго боженьки.

Богданов, например, был (и очень искренне) человеком неукротимой революционной воли и непреклонности, непримиримости. Но эта энергия всегда искала себе выхода попрямею, попрямолинейней, никаких «обходных путей» к цели он признавать не хотел и не умел их искать. Увидев в схемах мышления Маха «философское подтверждение» правоты таких позиций, он стал еще убежденнее и последовательнее мыслить и действовать в их духе. И это скоро увело его в сторону от Ленина, от большевизма, от сознательно применяемой материалистической диалектики.

Другой полюс внутри русского махизма – Луначарский. Этот высокообразованный интеллигент-гуманист, обладавший характером гораздо более мягким и волей не столь железной, как Богданов, склонялся, скорее, к декламациям нравственно-эстетического плана, к конструированию идеалов и обрел в махизме философское оправдание как раз этой своей слабости. Стал усердно искать и строить «земной революционный эквивалент бога». Но поиски бога на земле ничуть не более плодотворны, чем поиски его в небе, и это пытался разъяснить Ленин.

Матушка-история, эта справедливая мать и философских, и политических, и всех прочих идей, подтвердила правоту Ленина и показала неправоту его оппонентов. И продолжает подтверждать.

История, как говаривал еще Гегель, есть подлинный страшный суд. Суд, который в конце концов не ошибается, в отличие от многих других судов и судилищ. Но тут она уже вынесла свой приговор – окончательный и обжалованию не подлежащий. Прав оказался Ленин, а Богданов, Базаров, Луначарский и Берман – не правы. После книги Ленина уже никто в рядах большевиков открыто заявлять и защищать свои махистские умонастроения не отваживался.

Были, правда, и такие, которые и Маху и Богданову сочувствовали, но теперь им пришлось делать это молчком. А Богданов, не умея и не желая теоретически разбираться в переплетении материальных (экономических) противоречий в стране (в переплетении к тому же очень динамичном), вконец запутался и в политике.

Убедившись в конце концов, что он в политике беспомощен, Богданов взялся за свое дело, в котором он понимал, – за дело биолога, медика, врача. И умер в 1928 г., делая рискованные медицинские эксперименты над собственной кровью. О нем был напечатан большой некролог с портретом в журнале «Под знаменем марксизма», как о кристально чистом человеке, как о герое медицины.

Но его ученики, принявшие его взгляды за «подлинно научную философию», обратились к экспериментам совсем не медицинским. Это и причуды Пролеткульта в искусстве. Это – и рискованные эксперименты в экономике страны в двадцатые годы, основанные на механистической «теории равновесия», ведущей свое прямое происхождение от Авенариуса и Маха.

Всего этого во всей конкретности Ленин тогда, конечно, не предвидел и предвидеть не мог. Но что большие беды затаены в махизме для революционеров и самой революции, он видел ясно.

Могут возразить: а не значит ли это некоторой идеалистической переоценки силы и могущества философии вообще, а не только махистской?

Конечно, мышление людей формируется прежде всего не учителями-философами, а реальными условиями их жизни.

Как говорил Фихте, какую философию ты себе выберешь, зависит от того, какой ты сам. Каждый тянется к философии, соответствующей уже сложившемуся образу своего мышления, и находит в ней зеркало, в котором в полной мере представлено все то, что ранее присутствовало в виде смутной тенденции, неотчетливо выраженного намека. Философская система вооружает мышление (сознание) индивида самосознанием, т.е. критическим взглядом на себя как бы со стороны, с точки зрения общечеловеческого опыта, опыта истории мышления.

В рамках же опыта, которым обладали Богданов и его единомышленники, не умещался такой предмет, как страна, втянутая в процесс капиталистического развития, в процесс, наложивший свои, новые и специфические, противоречия развития на старые, известные и по-прежнему не решенные. Ум, сформировавшийся на анализе частных научно-технических задач и нацеленный на решение таких задач, перед столь сложной, очень дифференцированной и тем не менее единой картиной пасовал, терялся.

Особенно явно это обнаружилось там, где на повестку дня стал вопрос об извлечении уроков из поражения революции 1905–1907 годов. Чтобы извлечь из поражения уроки верные, – а только такие могли оказаться полезными для будущего – прежде всего требовался самый строгий теоретический анализ хода революции, начиная от тех причин, которые ее вызвали, и кончая анализом сил и слабостей тех классов, которые в этой революции столкнулись. Анализ требовался совершенно трезвый, совершенно объективный и притом производимый ради интересов революции. Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса нацеливала именно на такой анализ, требовала его безусловно и вооружала мышление соответствующей логикой.

Головы же будущих махистов были к решению такой задачи не подготовлены. И они начали подыскивать какой-либо инструмент попроще да «поэффektivней». Махизм как раз и подходил для таких целей.

Когда захлебнулась в крови революция, сильно вырос и спрос на махистскую философию. Конечно, не на нее только. И на откровенную мистику, и на порнографию. Времена реакции очень тяжелы для духовного здоровья. Разочарование в революционных надеждах – это страшная вещь.

Надежды на прогресс, на демократические преобразования начинают казаться несбыточными иллюзиями, заманчивыми, но неисполнимыми на земле идеалами, а герои 1905 года, пытавшиеся их осуществить «здесь и теперь», – наивными утопистами или, еще хуже, самонадеянными авантюристами...

И вот, осмысливая будущее, Богданов пишет фантастический роман, в котором речь идет о социализме.

II. Позитивная программа русского позитивизма.

Этот роман – «Красная звезда» – далеко не случайный для судеб русского махизма феномен. Всмотримся в него внимательнее, он многое поясняет в интересующих нас ныне вопросах – и в отношении А. Богданова к учению Карла Маркса, и в сути той философии, сквозь призму которой он (в отличие от Ленина) начинает рассматривать социализм. Социализм, «критически очищенный» в свете принципов Маха, в свете «успехов и достижений современного естествознания», в свете той «новейшей философии», которую он теперь исповедует вместе с Базаровым и Юшкевичем, Луначарским и Валентиновым, Берманом и Суворовым.

В «Очерках по философии марксизма» он вместе с ними изложил свою «новую философию». В том же самом 1908 году он печатает и «Красную звезду», в которой эта философия уже применяется к переосмыслению социализма и его перспектив.

Эффект получается прелюбопытный. Чем больше старается А. Богданов отстоять социалистический идеал, чем прекрасней и возвышенней он становится в его писательских глазах, тем (и тут уж не вина, а беда Богданова) больше и больше начинает он напоминать художочную, стерильно-анемичную икону, для живого человека довольно непривлекательную.

Здесь хорошо видно, как поворачивает его мысль на путь, обратный пути Маркса и Энгельса, – на путь от науки к утопии. А Богданову по-прежнему кажется, что он идет вперед и в философии, и в толковании социально-экономических проблем.

Роман не только включает многочисленные пассажи из «Эмпириомонизма» – весь строй образов организован идеями этой философии, и потому «Красная звезда» представляет собою просто образный эквивалент теоретических построений Богданова, его гносеологии.

С точки зрения художественной роман малоинтересен – он скучен и назидателен. В золотой фонд научно-фантастической литературы он явно не вошел. Но он многое помогает понять в богдановской философии, в ее реальных, земных эквивалентах.

Роман в целом – это длинное и популярное изложение махистской (эмпириомонистической) интерпретации учения Маркса. Часто герои книги произносят раскавыченные цитаты из «Эмпириомонизма» и стараются как можно доходчивее втолковать читателю их «подлинный смысл». Текст «Эмпириомонизма» разрезается на кусочки и поручается для произнесения инженеру Мэнни, врачу Нэтти и революционеру Леониду Н.

Роман начинается вполне реалистически. Леонид Н. сидит и мучительно размышляет над уроками поражения революции 1905 года, а заодно – над причинами своего разрыва с любимой женщиной. И тут вдруг оказывается, что размышляет над этими обоими сюжетами не он один.

Оказывается, что и события 1905–1908 годов, и его личную судьбу внимательно изучают... инопланетяне. Пришельцы с Марса.

Их яйцевидные корабли зависали и над баррикадами Красной Пресни, и над Стокгольмом, где происходили горячие дискуссии между сторонниками Ленина и сторонниками Плеханова. Они знают все. Даже причины разрыва Леонида Н. с Анной Николаевной. Их всевидящее око проникает в глубину всех земных тайн. К тому же они очень умные, сверхпроницательные и понимают все гораздо лучше грешных землян. Внимание их к земным делам небескорыстно, но цели своего визита они держат в тайне, которая раскроется Леониду Н. позже.

Единственный, с кем они вступают наконец в контакт, – это Леонид Н. Почему он? А их психофизиологи установили, что на всем земном шаре это наиболее близкий им тип человека. И физиологически, и психически. Только с ним они и надеются достигнуть взаимопонимания.

Инопланетяне разъяряют Леониду: в его лице они хотят до конца исследовать психологию жителя Земли, притом в «лучшем ее варианте», чтобы потом решить, не рискованно ли будет для них помогать русской революционной социал-демократии; ведь они могли бы вооружить ее супероружием – бомбой из расщепляющихся элементов группы радия. Но можно ли им такое сверхоружие доверить? Достаточно ли они разумны для этого?

С этой целью они и устраивают Леониду Н. экскурсию на Марс. Там он воочию знакомится со всеми чудесами сверхнауки и сверхтехники. Летательные аппараты с двигателями, работающими на энергии «антиматерии» («материи со знаком минус») – там так же обычны, как трамваи для жителя Москвы или Лондона. Но не эти технические чудеса интересуют Леонида Н. в первую очередь. Для него важнее общественный строй Марса, люди, их взаимоотношения. На Марсе – социализм. Точнее, полностью реализованная «идеальная модель» социализма.

Давно ликвидирована и забыта частная собственность и на средства производства, и на его продукт. Производство осуществляется по строго рассчитанному (на гигантских счетных машинах) плану. Небольшие и случайные отклонения от плана быстро и легко устраняются. Личные потребности удовлетворяются полностью и не регламентируются, ибо каждый марсианин достаточно разумен, чтобы не хотеть лишнего. Тут полное равновесие и никаких противоречий, никаких конфликтов.

Давно исчезли государство и все органы насилия. В них нужды нет, ибо все нормальные марсиане умны и скромны. Конечно, бывают и исключения, но только среди невоспитанных детей и среди ненормальных (сумасшедших). С ними легко справляются врачи и педагоги, которым разрешено и насилие, причем тоже ничем и никак не регламентированное. Вплоть до безболезненного умерщвления неизлечимых и неподдающихся. Врачи и педагоги умны и добры, и злоупотреблений бояться нечего.

Труд легкий и необременителен. За людей все делают машины. Люди только наблюдают за ними. Несколько часов такого труда там, где он необходим для общества в целом (о том извещают цифры на светящихся табло), – и ты свободен.

Что делают марсиане после работы? Кто их знает... Этого Леонид Н. (тут его зовут Лэнни) рассмотреть не может. Может быть, занимаются любовью, может быть, искусством, может быть, интеллектуальным самоусовершенствованием. Это уж личное дело каждого, а в личные дела на Марсе нос совать не принято.

Итак, внутри общества, в сфере взаимоотношений между людьми, царит полное, почти абсолютное, равновесие. Все противоречия исчезли, а различия находятся на грани исчезновения. Они сведены до необходимого минимума. Даже различия между полами (Лэнни долго не может понять, что лечащий его молодой врач Нэтти на самом-то деле тайно влюбленная в него женщина).

В глазах Лэнни все марсиане выглядят на одно лицо. В каждом он видит лишь один и тот же многократно размноженный общий тип: большеголовое существо с большими бесстрастно-внимательными глазами и слабым, анемичным телом, которое скрыто под одинаковой рационально сконструированной одеждой. Такими уж создала нас природа, разъясняют марсиане Леониду Н., природа Марса. Тут и солнечной энергии меньше, и сила тяжести вдвое слабее, чем у вас на Земле. Поэтому мы не столь эмоциональны, как жители Земли, но зато более рассудительны. Поэтому наша психика более уравновешена, нежели ваша, а с этим связаны все остальные детали. И социализм мы построили скорее.

Лэнни начинает ощущать беспокойство и тревогу. Он допытывается, а не скучно ли жить в этом геометрически уравновешенном и стерильно непротиворечивом новом мире? Марсиане снисходительно и грустно улыбаются: сам твой вопрос выдает в тебе чужеземца, пришельца с Земли. Выдает, насколько еще сильны пережитки капитализма в твоём сознании и насколько еще силен в тебе буржуазный индивидуализм.

И Лэнни вынужден с грустью согласиться с таким диагнозом. Разумом он все понимает и принимает, а эмоции его продолжают бунтовать. Его разум еще не настолько силен, чтобы подавить эти иррациональные эмоции, и Лэнни начинает чувствовать себя препаршиво. Марсиане-психиатры вынуждены поместить его в больницу и с помощью химии восстановить нарушенное душевное равновесие. Пережитки капитализма в сознании на время перестают его мучить. Химия их умирала.

Но только на время, ибо психофизиология Лэнни осталась по-прежнему земной, несовершенной, и он все видит по-прежнему глазами жителя Земли, с точки зрения его «узкопатриотических» интересов, мешающих ему до конца возвыситься до уровня интерпланетарных интересов, мешающих ему смотреть на мир с точки зрения интересов межпланетного социализма. Поэтому разумом он понимает все правильно, и прежде всего тот факт, что марсианский социализм – это более высокая и более совершенная форма развития межпланетного социализма, нежели те формы, которые созрели на Земле. Это он понимает ясно, пока спят его «буржуазно-индивидуалистические земные эмоции», «пережитки капитализма в его сознании», укорененные в его земной плоти.

Их можно усыпить с помощью химии. Но пока они только заснули, но не умерщвлены, сохраняется и главная причина взаимонепонимания между Лэнни и марсианским социализмом. Сохраняется их явная психофизиологическая несовместимость, в основе которой – биологическая несовместимость двух разных рас межпланетного человечества.

Богданов вовсе не рисовал карикатуру на социализм, он был предан ему. Другое дело – каким предстал перед ним марксистский социализм, когда он начал рассматривать его сквозь искажающие очки махистской философии, сквозь призму своего эмпириомонизма, сквозь концептуальную схему этой философии. Вот как работает ее «оптика». Учение К. Маркса, сквозь нее рассмотренное, искажается сначала незаметно, лишь схематизируется.

В образе будущего, который нарисован Марксом, абстрактно выделяются те его черты, те контуры, которые характеризуют социализм исключительно с политико-экономической стороны (причем при очень узком понимании самой политэкономии).

Это все те черты, которые и увидел герой богдановского романа на Красной звезде. Общественная собственность и плановая организация производства, налаженный баланс между производством и потреблением, между необходимым и свободным временем и т.д., отсутствие правового и государственного принуждения, высокая сознательность участников общественного производства – все это верно, все эти необходимые и важные характеристики социализма Богданов видит.

Но, кроме указанных черт социализма, сквозь махистские очки не видно больше ничего. Экономическая схема Маркса осталась, но именно как схема, как скелет, а вот плоть и кровь, конкретная реальность марксистского представления о социалистическом будущем, отброшена и заменена махистской фантазией.

И в итоге вы видите перед собою ту самую картину, которую «воочию» увидел на Марсе герой богдановского романа. Учение Маркса, рассмотренное сквозь призму махистской философии, и не может выглядеть иначе.

Экономическая схема у Богданова – марксова, но ее реализация (т.е. построение всех остальных сфер общественной жизни – нравственности, художественной культуры, политическо-правовой надстройки) – уже не по Марксу, а по Маху. Точнее, по Богданову, ибо он «творчески развил» и конкретизировал философию Маха применительно к интересам и целям социалистической организации мира.

Вернемся же снова к «марсианским» героям романа и посмотрим, что с ними далее стряслось на Марсе. Это интересно вдвойне, ибо и сам автор не скрывает, что под видом марсианских событий он описывает грядущие события на нашей Земле, «вычисленные» им по формулам эмпириомонизма.

Итак, биопсихическая несовместимость Лэнни и марсианского социализма установлена строго научно – ее констатируют марсианские психофизиологи, ее осознает сам Лэнни. Поэтому он согласен на лечение. На самое радикальное. Меру этой радикальности определяют они сами. Он им доверяет безоговорочно. Еще бы, их медицина (как и их психология, как и вся их могучая культура) находится на такой высоте, которой Земля достигнет дай бог через много столетий, а то и тысяч лет.

Так рассуждает герой романа, столкнувшись с «реальным» социализмом на Марсе. Так же рассуждают и сами марсиане. Ведь они мыслят по той же железной логике эмпириомонизма, только

доведенного ими до высшей степени совершенства. И выводы, сделанные с помощью этой неумолимой логики, получаются математически строгие и безупречные.

Посылки:

1) Естественно-природные ресурсы Марса бедны и скоро начнут иссякать. Марс стоит перед неумолимой альтернативой: либо его социалистическая цивилизация вступит в фазу деградации, т.е. на путь, ведущий к гибели, либо она спасет себя за счет расширенной эксплуатации природных ресурсов других планет. Уже через 35 лет начнет сказываться недостаток ресурсов.

2) Выбора нет. Необходима немедленная колонизация Земли и Венеры. Предпочтительнее – Земли, на Венеру сил и времени уже может не хватить. Но Земля населена человеческой расой, с которой мирно договориться невозможно в силу биопсихической несовместимости, – это доказано экспериментом над Леонидом Н.

3) Строго логический расчет показывает (так говорит один из героев романа), что рано или поздно, «после долгих колебаний и бесплодной мучительной растраты сил дело пришло бы неизбежно к той постановке вопроса, какую мы, существа сознательные и предвидящие ход событий, должны принять с самого начала: колонизация Земли требует полного истребления земного человечества...»

Вывод: дабы жила и расцвела марсианская – высшая – форма социализма, ей в жертву придется принести низшую – земную форму жизни.

Правда, говорят, что можно попытаться насильно перевоспитать земное человечество, насильственно осуществить в его сознании социалистическую культурную революцию. Но такая игра не стоит свеч, хлопот много, да и затянется она надолго. А время не ждет. Поэтому выход один – истребить. Это проще и экономнее, стало быть разумнее. «И не будет жестокости в наших действиях, потому что мы сумеем выполнить это истребление с гораздо меньшими страданиями для них, чем они сами постоянно причиняют друг другу!»

Итак, экономия мышления, экономия усилий, экономия страданий самих жертв... В конце концов марсиане пощадили и человечество, и Лэнни. Пощадили, несмотря на то что он в припадке очередного разлада с самим собой совершил убийство (убил того самого теоретика, который обосновал необходимость истребления жизни на Земле). Они просто-напросто выдворили его со своей планеты.

И сотворила это чудо милосердия любовь... Но, позвольте, причем здесь любовь, как может она противостоять железной логике марсианского разума? А очень просто. Апелляция к любви и прочим возвышенным и благородным, хотя и недостаточно рациональным эмоциям вообще характерна для позитивизма, то и дело заходящего в тупик в своих рассуждениях. И вопреки рассудочному мышлению, точному, как расчеты арифмометра, и столь же бездушному, как этот прибор, возникает странная, поскольку она не укладывается в привычную логику, тоска по человеческому теплу, любви и состраданию. Когда фетишизированные наука и научное мышление приводят к безнравственным выводам, к оправданию насилия и жестокости, вызывающим ужас у самого адепта такого мышления, то ученый пускает слезу и начинает искать спасения в абстрактно-бессодержательных, но «гуманных» идеалах, умиляясь своему романтичному, но, увы, совершенно бесплодному благородству.

Поэтому и Богданов не нашел иного средства спасения землян, кроме любви. Та самая марсианка, которую Лэнни долго принимал за молодого человека, полюбила его и потому поняла суть дела лучше, чем теоретик истребления. Нэтти страстно выступает против плана истребления, за союз с этой полуварварской и еще слабой умом земной цивилизацией. Да, они слабее и ниже нас, но они – другие. Возлюбим их, братья марсиане, такими, какие они есть!

«Единство жизни есть высшая цель, и любовь – высший разум!» – патетически восклицает Нэтти. Затем она отправляется вслед за выдворенным Лэнни на Землю, чтобы принять там личное участие в революции.

Оставим на время Марс и вернемся к анализу «Очерков по философии марксизма» и других сочинений Богданова и его единомышленников.

Читатель, вероятно, уже успел заметить, как часто и настойчиво повторяется в цитируемых отсюда текстах магическое слово *равновесие*. Да, здесь это не просто слово, а воистину символ – символ веры, базовая, ключевая категория логики их мышления. Откуда и куда бы ни двигались они в своих рассуждениях, дело неизменно начинается с равновесия и равновесием заканчивается.

Из их трудов читатель узнает, что равновесие не просто и не только равенство по весу, известное каждому по личному опыту, а нечто гораздо более важное и универсальное, нечто метафизическое.

Оказывается, что это магическое понятие включает в себе и тайну жизни, и секреты функционирования социальных организмов, и даже загадки всех космических систем и событий. Оказывается, что все тайны, секреты и загадки легки и просты. Стоит только применить к ним магическую «отмычку» – и все они делаются прозрачными и несложными.

Оказывается, что вся бесконечная Вселенная стремится к равновесию. И история человечества, история социальных организмов (народов, стран, государств и цивилизаций) устремляется туда же, жаждет равновесия.

И сразу все становится понятным: и состояние экономических и политических отношений, и принцип организации живого тела лягушки, и направление эволюции солнечной системы.

Примечательно, что ни в одном из сочинений махистов мы не найдем вразумительного разъяснения смысла этого слова. Все они предпочитают разъяснять его через примеры. Но через всю систему таковых ясно просвечивает действительный смысл данного «эмпиросимвола»: это прежде всего нерушимый покой, состояние неподвижности, отсутствие всяких заметных изменений, уклонений, отсутствие движения.

Равновесие – значит отсутствие всякого конфликтного состояния, каких бы то ни было противоречий, т.е. сил, тянущих в разные, противоположные стороны. А где такое видано? Такого не увидишь даже в лавке, даже на примере весов. И тут равновесие лишь мимолетный результат, эфемерный эффект, получающийся как раз тогда и потому, что на каждый конец рычага давят две противоположно направленные силы: одна – вверх, другая – вниз.

Равновесие в русском языке означает: «Состояние неподвижности, покоя, в котором находится тело под воздействием равных, противоположно направленных сил». А согласно логике махизма наличие противоположных сил, приложенных к одной точке (или к одному телу), – это уже плохо, оно походит на состояние, обозначаемое на гегельянском языке как противоречие, как «дискомфортное состояние тела», на которое действуют две противоположно направленные силы, либо сдавливая это тело с двух противоположных сторон, либо разрывая его пополам.

Поэтому такое понимание равновесия для махиста неприемлемо. Как же, ведь равновесие оказывается здесь лишь мимолетным и быстро исчезающим результатом противоречия, результатом действия приложенных к одной точке противоположностей, т.е. тем состоянием, от которого всякий живой организм старается поскорее избавиться, а вовсе не тем, к которому он якобы стремится.

Отсюда и то понятие равновесия, которое махисты хотят противопоставить противоречию – наличию двух противоположно направленных сил. Это – такое состояние, когда две противоположно направленные силы иссякли и потому перестали сдавливать или разрывать идеальное тело (или столь же идеальную точку их приложения). Силы иссякли и исчезли, а состояние, в которое они данную точку привели, осталось. Подобное состояние и есть равновесие. Состояние отсутствия каких бы то ни было противоположно направленных сил, будь то внешних или внутренних, физических или психических.

В этом виде равновесие и есть идеал, идеальная модель и космоса, и психики, фундаментальная философская категория махизма, отправная точка рассуждений махистов и о космосе, и об истории, и о мышлении. Стремление раз и навсегда избавиться от каких бы то ни было противоречий, от каких бы то ни было противоположно направленных сил и есть стремление к равновесию.

Равновесие, ко всему прочему, обретает при этом и все те характеристики, которые старая философия выражала словами «внутренняя цель», «объективная цель», «имманентная цель». Согласно махистской логике равновесие – это вовсе не реальное, данное в опыте, хотя бы и мимолетное, состояние, а лишь идеал и цель природы, человека, вообще бытия.

Подобное равновесие – статическое, полное, ничем не нарушаемое, равновесие покоя, равновесие неподвижности, состояние «взвешенности в космической пустоте» и есть идеальная модель махистско-богдановского понятия равновесия.

Таков первый «кит» русского махизма.

Второй «кит», второй логический устой его – *экономия* как верховный принцип космоса и мышления.

И если равновесие является для махистов идеалом и целью всего мирового процесса, то экономия оказывается единственным и универсальным средством ее достижения: «Формы подвижного равновесия, издавна вызывавшие идею объективной целесообразности (солнечная система, круговорот земных явлений, процесс жизни), образуются и развиваются именно в силу сбережения и накопления присущей им энергии, – в силу их внутренней экономии»¹.

Это пишет «товарищ Суворов» («товарищем» этого мыслителя подчеркнуто именуется Ленин, иронизируя над Плехановым и Богдановым; Плеханов, критикуя махизм Богданова, так же подчеркнуто именовал его «господином Богдановым», а тот очень обижался). А «товарищ Базаров» в тех же «Очерках» поясняет: «Принцип “наименьшей траты сил”, положенный в основу теории познания Махом, Авенариусом и многими другими, является поэтому несомненно “марксистской” тенденцией в гносеологии. В этом пункте Мах и Авенариус, отнюдь не будучи марксистами, стоят гораздо ближе к Марксу, чем патентованный марксист Г.В. Плеханов со своей сальто-витальной гносеологией»².

В чем же эта «близость»? А очень просто: «У Маркса есть “экономия”. У Маха есть “экономия”. Действительно ли “несомненно”, что между тем и другим есть хоть тень связи?»³ – комментирует это рассуждение Ленин.

И он терпеливо объясняет Базарову и Суворову (имея в виду, разумеется, не столько их, сколько их читателей), что если тут хоть какая-то «тень связи» и есть, то она исчерпывается словечком, термином «экономия». «Связь» тут чисто вербальная и только вербальная.

В оценке той «логики», с помощью которой русские махисты совершают свои открытия, Ленин категоричен и беспощаден. Прочитав тираду Богданова: «*Всякий акт общественного подбора представляет из себя возрастание или уменьшение энергии того общественного комплекса, к которому он относится...*» и т.д., – Ленин подытоживает: «И подобный несказанный вздор выдается за марксизм! Можно ли себе представить что-нибудь более бесплодное, мертвое, схоластичное, чем подобное нанизывание биологических и энергетических словечек, ровно ничего не дающих и не могущих дать в области общественных наук? Ни тени конкретного экономического исследования, ни намека на *метод* Маркса, метод диалектики...»⁴

Пустословие, забавы со словами, с терминами и символами – ничего другого тут и в помине нет. И уж подавно нет того «философского углубления» марксистского учения, на которое претендуют Богданов и его друзья.

Экономия повсюду, везде и на всем: и экономия денег, и экономия усилий мысли, и (помните Марс?) экономия страданий жертв истребительной войны. В таком «обобщенно-философском» смысле термин «экономия» и превращается в простой ярлык, который можно спокойно навешивать на любое явление, на любой процесс, нимало не заботясь об исследовании этого конкретного явления или процесса.

¹ Очерки по философии марксизма. Философский сборник. Санкт-Петербург, 1908, с. 293.

² Там же, с. 69.

³ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 18, с. 175.

⁴ Там же, с. 347.

Вот этот тип философствования, претендующий на «подлинно-научный синтез всех частных обобщений», и вызывает у Ленина с трудом сдерживаемый гнев: «Богданов занимается вовсе не марксистским исследованием, а переодеванием уже раньше добытых этим исследованием результатов в наряд биологической и энергетической терминологии. Вся эта попытка от начала до конца никуда не годится, ибо применение понятий “подбора”, “ассимиляции и дезассимиляции” энергии, энергетического баланса и проч. и т.п. в применении к области общественных наук есть *пустая фраза*. На деле никакого *исследования* общественных явлений, никакого уяснения *метода* общественных наук *нельзя* дать при помощи этих понятий»⁵.

Но это не просто пустословие. Оно сознательно противопоставляется фундаментальным принципам материалистической диалектики. И если равновесие – прежде всего махистское антипонятие категории противоречия, то экономия самым недвусмысленным образом противопоставляется диалектико-материалистическому пониманию истины.

Экономия, превращенная в принцип научного мышления, в принцип гносеологический, именуется принципом «наименьшей траты сил», иногда – принципом «простоты». Принцип этот удобен еще и тем, что про него вспоминают там, где это удобно, и забывают там, где обстоятельства применять его не позволяют.

Ленин ставит краткий и точный диагноз: «...принцип экономии мышления, если его действительно положить “*в основу* теории познания”, не может вести *ни к чему* иному, кроме субъективного идеализма. “Экономнее” всего “мыслить”, что существую только я и мои ощущения, – это неоспоримо, раз мы вносим в *гносеологию* столь нелепое понятие.

“Экономнее” ли “мыслить” атом неделимым или состоящим из положительных и отрицательных электронов? “Экономнее” ли мыслить русскую буржуазную революцию проводимой либералами или проводимой против либералов? Достаточно поставить вопрос, чтобы видеть нелепость, субъективизм применения *здесь* категории “экономии мышления”»⁶.

Эрнст Мах и сам, когда он мыслит в качестве физика, «истолковывает» свой принцип так, что от него, по существу, ничего не остается. «Например, в «Учении о теплоте» Мах возвращается к своей любимой идее об “экономической природе” науки (стр. 366 второго немецк. изд.). Но, тут же добавляет он, мы хозяйничаем не ради хозяйства (366; повторено 391): “цель научного хозяйства есть возможно более полная... спокойная... картина мира” (366) ... *Экономность* мышления в *такой* связи есть просто неуклюжее и вычурно-смешное *словоместо*: правильность. Мах путает здесь, по обыкновению, а махисты смотрят и молятся на путаницу!»⁷

Для русских махистов «экономия мышления» – высшее достижение «философии современного естествознания», которое надлежит неукоснительно применять к анализу социальных явлений. Тогда этот анализ будет «точным», безошибочным.

Чтобы завершить разговор об этом принципе, приведем авторитетное свидетельство штатного летописца позитивистских блужданий в этом вопросе, апологета «Венского кружка» – Виктора Крафта. Рассказывая о новейших попытках К. Поппера «дать “прецизную формулировку” понятия простоты», он констатирует: «Простота играет решающую роль во всем донныне существующем эмпиризме начиная от Кирхгофа, у Маха и Авенариуса в виде “экономии мышления”, а также в конвенционализме начиная от Пуанкаре. Она должна определять выбор между гипотезами и теориями. Однако все до сих пор имевшие место попытки разъяснить, в чем же, собственно, состоит эта простота, а также установить мерилу простоты успехом не увенчались. То, что характеризуется как простое, выглядит таковым отчасти с практической⁸ точки зрения (как “экономия мышления”),

⁵ Там же, с. 348.

⁶ Там же, с. 175-176.

⁷ Там же, с. 176.

⁸ Читатель должен иметь в виду, что в позитивистском лексиконе «практическая точка зрения» означает совсем не то, что в словаре марксизма. У позитивистов «практический» взгляд на вещи означает узкопрагматический, сиюминутный взгляд, не имеющий никакого отношения к теоретическому и никогда не

отчасти – с точки зрения эстетической и уж во всяком случае с внелогической точки зрения. Что надлежит понимать под простотой в логическом смысле, Поппер пытается определить с помощью степени фальсифицируемости. Насколько широко применимо на деле такое понятие простоты, из его кратких разъяснений на этот счет с достаточной ясностью понять нельзя, тут еще лишь предстоит тщательное исследование...»⁹

Прошло больше ста лет, а «философия современного естествознания» так и не смогла вразумительно объяснить людям, что же надлежит понимать под «экономией мышления» (или под «простотой»). Очень уж непростой оказалась эта их «простота».

Единственное определение, которое можно при желании извлечь из сочинений Маха и его наследников на этот счет, действительно несложно: под «простотой» следует понимать все, что тебе заблагорассудится. На старинном философском языке это всегда обозначалось как крайний субъективизм. В переводе на естественный русский язык – как полнейший произвол в использовании слов и терминов.

Таков пресловутый принцип «экономии мышления» – этот второй «кит» русского махизма.

Прежде чем говорить о третьем «ките», хотелось бы обратить внимание на те приемы, на ту логику, при помощи которых строятся основополагающие принципы («киты») русского махизма.

Механизм этот весьма прост, и богдановская Нэтти очень ясно и популярно разъяснила его нехитрое устройство. «Конечно, – сказала Нэтти, – всякая философия есть выражение слабости и разрозненности познания, недостаточности научного развития; это – попытка дать единую картину бытия, заполняя предположениями пробелы научного опыта; поэтому философия будет устранена на Земле, как она устранена у нас монизмом науки». И как же достигается такая цель? А просто-напросто путем нагромождения «научных сведений», натасканных отовсюду и объединенных в одно целое при помощи разговоров о том, что эти «научные сведения» имеют между собой общего, одинакового. Вот и все. В этом и заключается весь эмпириомонизм.

Словечко «эмпирио» означает попросту «опыт», «опытный». Это словечко ключевое, лозунговое. Оно как бы оповещает: в философской системе под такой вывеской нет ничего выдуманного, ничего умозрительного – один опыт, одни данные опыта, «критически очищенные» от всего наносного, от всего, что в этом опыте не дано, от всяких «вещей в себе», от всего «трансцендентного», от всего «сверхопытного».

«Монизм науки» и значит, что в сочинении под таким названием речь будет идти исключительно о том, что твердо установила наука – физика, химия, физиология, психофизиология, политэкономия. Здесь речь будет идти только о том, за что ручается наука, а все «сомнительное» будет тщательно – «критически» – устранено и подвергнуто осмеянию.

Х-лучи, энергия, в которую превращается вещество, математически доказанная относительность, условные рефлексы и т.д. и т.п. Из этих опытных данных, из данных науки, и будет тут составлена, как из мозаики, картина мира в целом – единая картина бытия, каким оно рисуется «с точки зрения успехов и достижений современного естествознания».

Но чтобы такая картина не рассыпалась на составные кусочки, на отдельные и разрозненные «опытные данные», эти кусочки надо как-то и чем-то связать, сцементировать. Как и чем? А надо найти то общее, то одинаковое, чем обладают все эти кусочки, взятые порознь. Надо найти «общий закон», «общий принцип», которому одинаково подчинены все «опытные данные». То общее, что можно при старании усмотреть между такими несхожими вещами и событиями, как полет Блерио через Ламанш, – и условными рефлексами; между энергетическим представлением о веществе – и законом роста производительности труда.

могущий с ним совпадать. Тут это значит: с точки зрения сегодняшней «выгоды» или «пользы» мы имеем право расценивать как простое то, что с точки зрения теоретической (логической) является сложным и даже сверхсложным. И наоборот, разумеется.

⁹ Kraft W. Wiener Kreis. Wien – N.Y., 1968, S. 130.

Откроем такое общее, – значит, и откроем тот всеобщий закон, которому подчинен «весь мировой процесс». Значит, и создадим единую («монистическую») и «до конца научную» картину мира в целом, «единую картину бытия»...

«Суворов пишет: “В градации законов, регулирующих мировой процесс, частные и сложные сводятся к общим и простым – и все они подчиняются универсальному закону развития, – *закону экономии сил*. Сущность этого закона состоит в том, что *всякая система сил тем более способна к сохранению и развитию, чем меньше в ней трата, чем больше накопление и чем лучше трата служит накоплению*. Формы подвижного равновесия, издавна вызывавшие идею объективной целесообразности (солнечная система, круговорот земных явлений, процесс жизни), образуются и развиваются именно в силу сбережения и накопления присущей им энергии, – в силу их внутренней экономии. Закон экономии сил является объединяющим и регулирующим началом всякого развития, – неорганического, биологического и социального”...

Замечательно легко пекут “универсальные законы” наши “позитивисты” и “реалисты”!»¹⁰.

Последняя фраза – ироническая оценка вышеприведенного рассуждения Суворова – принадлежит уже Ленину.

Да, такие «универсальные законы» пекутся действительно быстро и просто. Для этого требуется только одно – умение увидеть то общее, что имеют между собою такие, казалось бы, далекие друг от друга вещи, как, например, лучеиспускание радия и трудовые усилия.

Вот так и получаются «киты» русского махизма.

А теперь о третьем «ките» – «*организации*». С этим «принципом» дело обстоит несколько по-иному. Если в отношении равновесия и экономии русские махисты были и остались прилежными учениками своих западных учителей, то тут они проявили максимум самостоятельности мысли¹¹.

Махизм исходит из представления, согласно которому все явления «нашего опыта» четко делятся на две категории: с одной стороны – «Великий хаос», а с другой – противостоящее ему «Организирующее начало». «Великий хаос», по Маху, – это вся та неорганизованная масса переплетающихся и мелькающих ощущений, которые обрушиваются на индивида с первых же мгновений его появления на свет, неупорядоченный поток ощущений, впечатлений, переживаний, в виде которого этому аморфному индивиду предстает реальный мир. А «Организирующее начало», вносящее в мир свой порядок, свои законы и правила, и есть мышление (сознание).

Отсюда и богдановский социально организованный опыт, та эмпириомонистическая единая картина бытия, которая конструируется мышлением из хаоса элементов первоначально неорганизованного опыта разрозненных индивидов и которую потом наивные люди принимают за сам реальный мир, за мир вещей самих по себе, как они существуют до, вне и независимо от их собственной организующей деятельности.

Теоретическую основу этой концепции составляет все та же логика эмпиризма, имеющая дело преимущественно с механическими системами. Исследование таких систем сводится к выделению устойчиво повторяющихся типов взаимодействия их частей и, соответственно, к ориентации мышления не на процесс, а на состояние. Итогом познавательной деятельности здесь выступает фиксация абстрактно-общих определений объекта, пригодных разве что для нужд классификации и для утилитарно-практического использования. Логика эмпиризма, или, что то же самое, логика воспроизведения в мышлении и практического конструирования механических систем, вполне работоспособна, дает большой практический эффект и выгоду. Но только до той поры, пока и теоретик, и практик имеют дело с механической системой. Этот ограниченный рамками объектной науки тип мышления и разрастается в глазах Богданова в универсальную схему мышления вообще,

¹⁰ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 18, с. 352.

¹¹ Следует отметить, что А. Богданов, разработав позднее свою концепцию всеобщей организационной науки (тектологии), в которой нашли отражение его субъективно-идеалистические и механистические ошибки, вместе с тем, как отмечается в ряде современных исследований, предвосхитил некоторые

в схему Логике с большой буквы, а все другие типы и способы мышления начинают представляться как недоразвитые формы данной (эмпирической) логики.

А наиболее адекватным такой логике Богданову кажется мышление и деятельность инженера-конструктора. Ведь это он организует готовые детали в некоторую систему, способную служить выполнению той или иной цели. И на людей такой инженер-конструктор столь же естественно смотрит как на детали, входящие в создаваемую им конструкцию. Сами по себе ее элементы интересуют его лишь постольку, поскольку их можно (или нельзя) приспособить к делу, к сооружаемой малой или большой машине, механизму, системе машин.

Выяснение объективных свойств тех деталей и материалов, из которых он должен соорудить (организовать) свой агрегат, – не его дело. Это делают физики, химики, физиологи и пр., и на их данные, собранные в соответствующих справочниках, он всегда смотрит как на полуфабрикат своей специальной инженерно-конструирующей деятельности, как на сырье своей организующей работы. Его основная забота – придумывать, изобретать, конструировать, организовывать, разбирать и собирать, развинчивать и свинчивать готовые детали в новые комплексы, подгонять детали к комплексам, подшлифовывать их с таким расчетом, чтобы они легко становились на уготованное им в конструкции место и т.д.

Философия Богданова поэтому и созвучна, как никакая другая, тем специфическим иллюзиям нашего века, которые получили наименование технократических. Секрет этих иллюзий – обожествление техники. Всякой – от техники конструирования ракет до техники зубоврачебного дела, бомбометания или звукозаписи. И вот при таком подходе инженерно-техническая интеллигенция начинает выглядеть – и в своих и в чужих глазах – как особая каста священнослужителей этого нового божества.

Вдохновенно-опоэтизированный портрет этих «полубогов» – организаторов и творцов прогресса Богданов и рисует в своем романе, который называется «Инженер Мэнни».

Это тот самый роман, о котором Ленин написал М. Горькому: «Прочел его «Инженера Мэнни». Тот же махизм = идеализм, спрятанный так, что ни рабочие, ни глупые редакторы в «Правде» не поняли. Нет, сей махист безнадежен...»¹².

Да, сочиняя роман, Богданов постарался «спрятать» свой махизм, излагая свои позиции не на языке теоретических сочинений, а на языке художественных образов. Лишь изредка махизм выдается тут открытым текстом. Зато на первый план выступает проповедь утопического представления о роли инженеров в развитии истории и о великих преимуществах их способа мышления перед всеми прочими видами и способами мышления.

Инженер Мэнни наделен в романе всеми чертами богочеловека – вполне в духе богостроительских тенденций русского махизма. Это воплощенный идеал суперинженера, инженера-организатора. Богданов не жалеет красок, сиюсь изобразить сверхчеловеческую мощь его мозга, его сверхчеловеческую волю, его абсолютную самоотверженность. Но прежде всего – его организаторский гений.

Первое издание романа датировано 1912 годом, и для понимания эволюции богдановской философии дает не меньше материала, чем «Красная звезда».

В романе мы встречаемся с уже знакомым нам Леонидом Н. «После событий, описанных мною в книге «Красная звезда», – рассказывал он, – я вновь живу среди своих друзей марсиан и работаю для дорогого мне дела – сближения двух миров.

Марсиане решили на ближайшее будущее отказаться от всякого прямого, активного вмешательства в дела Земли; они думают ограничиться пока ее изучением и постепенным ознакомлением земного человечества с более древней культурой Марса... При колониационном обществе марсиан образовалась особая группа распространения новой культуры на Земле. Я в этой группе взял на себя наиболее подходящую мне роль переводчика...»

¹² Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 48, с. 161.

Для начала это тайное общество по распространению супернаучных знаний выбрало для перевода на земные языки «исторический роман... роман из эпохи, приблизительно соответствующей нынешнему периоду земной цивилизации – последним фазам капитализма. Изображаются отношения и типы, родственные нашим, а потому и сравнительно понятные для земного читателя».

Исторический роман открывается сценой заседания всемарсианского правительства, на котором инженер Мэнни излагает свой грандиозный план строительства Великих каналов. Расписав техническую и финансовую стороны проекта, инженер Мэнни пускает в ход самый убедительный для присутствующих аргумент: «Помимо всего этого, я могу указать еще один важный для всех финансистов и предпринимателей мотив, чтобы поддерживать это дело. Вы знаете, что за последние полтора века время от времени, с разными промежутками, происходят жестокие финансово-промышленные кризисы, когда кредит сразу падает и товары не находят сбыта, причем разоряются тысячи предприятий и остаются без работы миллионы рабочих... Новый такой кризис, сильнее всех прежних, последует через один-два года, если только не случится расширения рынка, чего теперь, по-видимому, ожидать не приходится».

И всемарсианское правительство, представляющее собою высший совет предпринимателей и финансистов, после некоторых колебаний вручает инженеру Мэнни всю полноту власти, необходимой ему для осуществления проекта.

Тем самым ранний капитализм с его анархией производства уступает место капитализму государственному, а инженер Мэнни становится Великим диктатором. Иначе строительство Великих каналов было бы невозможно.

Хитрые финансисты и предприниматели идут на это, так как понимают, что на их власть он не покушается: «Быть министром, президентом республики – это неинтересно для него... Он не захотел бы даже быть финансовым властителем мира... У него честолюбие богов».

Всмотримся внимательнее в дальнейшее развитие событий на Марсе, в этот «научно-фантастический» прогноз Богданова насчет «наиболее экономных» путей человечества Земли к социализму.

Облеченный диктаторскими полномочиями, инженер Мэнни разворачивает гигантское строительство Великих каналов. Рынок сразу расширился, безработицу как рукой сняло. Наступила фаза суперкапитализма.

Но при суперкапитализме еще остаются классы. Два «чистых» класса – суперкапиталисты и пролетариат. Крестьянство – класс промежуточный – тут исчез, поляризовался и забот для мысли уже не составляет.

И инженер Мэнни оказывается в щекотливом положении – классовая рознь интересов ему постоянно мешает. Суперкапиталисты – воруют, а пролетарии, страдая от этого воровства, бастуют, и это чрезвычайно тормозит осуществление великих планов инженера. Как быть? Инженер не может найти радикального выхода, ибо и его гениальный ум еще не до конца преодолел в самом себе пережитки психологии раннего капитализма, эгоизм и индивидуализм.

Выход находит его незаконный сын, инженер Нэтти, унаследовавший от папы его гениальный организаторский мозг, а от мамы, выросшей в простой рабочей семье, доброй красавицы Нэллы, – любовь к пролетариату.

Отец с сыном ведут философско-социологические дискуссии в связи с непосредственными проблемами строительства каналов, в связи с расхищением средств представителями класса суперкапиталистов и с рабочими забастовками, в которых они одинаково видят такое же расхищение рабочего времени, для строительства никак не полезное... Но сын оправдывает рабочих и осуждает капиталистов. А отец осуждает и тех и других.

Отец не может до конца понять правоту сына, но чувствует какие-то непостижимые для его ума преимущества позиции последнего, а потому в конце концов решает передать ему всю полноту

власти Организатора великих работ. Правда, он побаивается, что сын будет всегда занимать «одностороннюю» позицию поддержки рабочих и тем навредит делу.

Но сын, к великому удивлению отца, и не хочет брать в свои руки жезл Великого диктатора, единоличного Организатора общего дела... Он с удовольствием берет на себя руководство всей технической стороной дела, а «административное» (т.е. политическое) руководство согласен передать в руки представителя всемарсианского правительства.

Такое двоевластие он считает наиболее разумным выходом из создавшегося положения и приводит в его пользу аргументы, прямо заимствованные из философских сочинений Маха и Богданова. Тут Богданов своего махизма уже не прячет, а выдает его открытым текстом: «Мэнни встал и несколько минут молча ходил по комнате, затем остановился и сказал:

– Очевидно, что такое обсуждение ни к чему нас не приведет. Как же нам поступить? Согласитесь ли вы разделить полномочия с другим помощником так, чтобы вам принадлежал весь технический контроль, а ему – административный?

Он несколько тревожно взглянул на собеседника.

– Очень охотно, – отвечал тот, – это всего удобнее.

– Благодарю вас, – произнес Мэнни, – я опасался отказа.

– Напрасно, – возразил Нэтти. – Административные полномочия поставили бы меня в трудное, скользкое положение. Быть официальным представителем одной стороны и по всем симпатиям, по всем интересам принадлежать к другой стороне – это такая двойственность, при которой нелегко, может быть даже невозможно, сохранить равновесие. Быть верным себе, удержать ясную цельность сознания, – для этого надо избегать противоречивых ролей.

Мэнни задумался и после короткого молчания сказал:

– Вы последовательны в вашей своеобразной логике, этого за вами отрицать нельзя».

Логика, что и говорить, действительно своеобразная. Стороннику социализма предлагают всю полноту власти – и технической, и административной (политической) – с условием, чтобы он не становился открыто на сторону одного класса против другого (на сторону пролетариата против буржуазии), а старался учредить «равновесие» между ними и заботился, чтобы были соблюдены интересы и того, и другого. А он на это условие не соглашается, ссылаясь при этом на то, что «административный контроль», попади он ему в руки, обяжет его поступать вопреки его классовым симпатиям, обяжет его выполнять функции представителя класса суперкапиталистов.

Что этот «административный контроль», взяв его в руки, можно и нужно использовать в конечном счете в интересах социалистического преобразования, ему почему-то и в голову не приходит. Эта роль представляется ему противоречивой.

Если уж ты взялся быть функционером суперкапиталистического государства, то и выполняй эти свои функции честно, – вот что Богданов внушает читателю через образ инженера Нэтти. Именно поэтому он и видит лучший выход в том, чтобы отдать функции «административного контроля» (т.е. решение всех политических вопросов, связанных с грандиозным строительством) в руки лакея суперкапиталистов, а себе оставить чисто техническое руководство, решение чисто инженерных задач.

Мудрые марсианские суперинженеры поняли то, чего никак не могут понять на Земле. Они поняли, что все так называемые социальные проблемы на самом-то деле в основе своей есть проблемы инженерно-технические. И решать их должны инженеры, представители научно-технической элиты, ибо они только и могут квалифицированно в них разобраться.

Отсюда и все дальнейшее. Те «фетиши», которые считаются объективными формами внешнего мира, – и пространство, и время, и стоимость, и капитал, и т.д. и т.п. – суть только «фетишизированные» (обожествленные) формы коллективно-организованного опыта. Суть устоявшиеся формы консервативного сознания. Не сознания отдельного «Я» – нет!, – а Сознания с большой буквы, сознания всех людей без изъятия. Формы, откристаллизовавшиеся в общественном сознании и закреплённые силой привычки и традиции.

Ни времени, ни пространства, ни стоимости, ни прибавочной стоимости вне сознания нет. Это лишь «устойчивые комплексы наших ощущений», схемы их «связывания» в составе единой для всех картины мира в целом. Эти комплексы, чтобы их «научно понять», надо аналитически разложить на «элементы» (ощущения), а затем вновь собрать в новые «комплексы», но только по новым, – математически непротиворечивым схемам, алгоритмам конструирования, по тщательно продуманным рецептам разумной организации.

Вот по такой схеме суперинженеры Мэнни и Нэтти и организовали сначала сознание пролетариата и буржуазии, а затем и соответствующую ему систему хозяйственной, административной и культурной жизни.

И это вовсе не было просто литературной забавой: в «Инженере Мэнни» Богданов «художественно» осмысливал складывавшуюся в стране ситуацию и «примеривал» те роли, которые она готовила в ближайшем будущем сторонникам социализма. Концепция грядущих событий, нарисованная им в романе, объясняет позиции, которые заняли сторонники его философии в 1917 году.

Суть их позиции в следующем. Февраль установил в стране политический режим буржуазной демократии, разрешил главную проблему 1905 года, и на том надлежит поставить точку. Пролетариат России не только малочислен и слаб, но и некультурен, малообразован. Так что все разговоры о захвате власти и о ее использовании в интересах социалистического преобразования страны утопичны, нереальны. Власть («административные функции») нужно оставить в руках «буржуазной демократии» (реально – в руках Керенского – Гучкова – Милюкова) и заботиться о том, чтобы это всероссийское правительство обеспечило бурный рост производительных сил, вывело страну на путь научно-технического прогресса. Тут ему и нужно всемерно помогать, отдавая на службу все научно-технические познания, способствуя тем самым росту производительных сил и пролетариата.

А пролетариат, используя дарованные ему теперь «демократические права», должен культурно расти, должен овладевать наукой и духовно готовить себя к тому моменту, когда его допустят к рычагам власти, к исполнению «административных функций». Тогда, и не раньше, можно будет всерьез говорить о социализме в России.

Пока же путь один – государственный капитализм, в котором усматривается наиболее «уравновешенная система», соответствующая всем необходимым критериям: минимум противоречий, максимум равновесия и экономии.

Однако земное человечество явно не захотело развиваться по схемам «марсианского» пути к социализму. Народ России во главе с пролетариатом, несмотря на всю его «малочисленность» и «малообразованность», совершил Октябрьскую революцию, взял в свои руки всю полноту «административных функций» наряду с «научно-техническим руководством» и приступил к социалистическому преобразованию страны.

Ленин оказался вождем этого процесса, его способ мышления обеспечивал ясное, объективное понимание сложившейся конкретно-исторической ситуации и необходимых тенденций ее эволюции, позволял уверенно ориентироваться в реальных противоречиях развития страны и мира, делать действительно разумные выводы из опыта борьбы классов и находить пути, ведущие вперед, к социализму. Поэтому ленинская партия и оказалась во главе, а не в хвосте стихийно развертывавшегося революционного потока событий.

А богдановская (махистская) философия? Она доказала свою непригодность, свою несоизмеримость с реальным ходом исторического процесса. Полная растерянность, полная неспособность понять, куда несет поток событий – то ли вперед, то ли назад, то ли вправо, то ли влево, – вот то состояние, в котором пребывали русские махисты все время от Февраля до Октября 1917 года.

Характеризуя позицию газеты «Новая жизнь» (а именно она оказалась в это время прибежищем и Богданова, и Базарова, и многих других их единомышленников), Ленин определил ее так:

«...никакой ни экономической, ни политической, ни вообще какой-либо иной мысли»: «...только воздыхание людей, опечаленных и испуганных революцией»¹³.

Обращаясь к «писателям «Новой жизни», Ленин советовал им: «Возьмитесь-ка за “планы”, любезные граждане, это не политика, это не дело классовой борьбы, тут вы можете принести народу пользу. У вас в газете масса экономистов. Соединитесь с такими инженерами и пр., кои готовы поработать над вопросами регулирования производства и распределения, отдайте вкладной лист вашего большого “аппарата” (газеты) на деловую разработку точных данных о производстве и распределении продуктов в России, о банках и синдикатах и т.д. и т.д. – вот в чем вы принесете пользу народу, вот где ваше сидение между двух стульев не особенно вредно скажется, вот какая работа по части “планов” вызовет не насмешку, а благодарность рабочих»¹⁴.

Не умеете, не хотите, не отваживаетесь соединить в себе функции «технического руководства» с функциями «административного» (т.е. политического) руководства страной? Ваше дело, вас никто не заставляет. Но не путайтесь под ногами тех, кто ясно видит суть сложившейся в стране конкретно-исторической ситуации, а потому и претендует на всю полноту власти.

«Пролетариат сделает так, когда победит: он посадит экономистов, инженеров, агрономов и пр. *под контролем* рабочих организаций за выработку “плана”, за проверку его, за отыскивание средств сэкономить труд централизацией, за изыскание мер и способов самого простого, дешевого, удобного и универсального контроля. Мы заплатим за это экономистам, статистикам, техникам хорошие деньги, но... но мы не дадим им кушать, если они не будут выполнять этой работы добросовестно и полно *в интересах трудящихся*»¹⁵.

Вот ленинская альтернатива позиции инженера Мэнни – того самого реального инженера, с которым Ленин имел вполне реальный разговор «незадолго до июльских дней». Ленин не назвал его имени, но можно сказать с полной уверенностью, что это один из тех самых реальных героев 1905 года, которые послужили Богданову прообразами его Леонида Н.:

«Инженер был некогда революционером, состоял членом социал-демократической и даже большевистской партии. Теперь весь он – один испуг, одна злоба на бушующих и неукротимых рабочих. Если бы еще это были такие рабочие, как немецкие, – говорит он (человек образованный, бывавший за границей), – я, конечно, понимаю вообще неизбежность социальной революции, но у нас, при том понижении уровня рабочих, которое принесла война... это не революция, это – пропасть.

Он готов бы признать социальную революцию, если бы история подвела к ней так же мирно, спокойно, гладко и аккуратно, как подходит к станции немецкий курьерский поезд. Чинный кондуктор открывает дверцы вагона и провозглашает: “станция социальная революция. *Alle aussteigen* (всем выходить)!”. Тогда почему бы не перейти с положения инженера при Тит Титычах на положение инженера при рабочих организациях»¹⁶.

Да, это был он, тот самый Леонид Н., тот самый Лэнни, в котором видел Богданов в пору сочинения «Красной звезды» идеального представителя русской социал-демократии. Тот самый инженер, по образу и подобию мышления коего А. Богданов кроил свою «философию».

В 1905 году он выражал основной принцип мышления этого идеального инженера так: «Вполне гармоничное, чуждое внутренних противоречий развитие – это для нас только *предельное понятие*, выражающее известную нам из опыта тенденцию к освобождению процессов развития от связанных с ними противоречий. Поэтому дать наглядное представление о гармоническом типе развития можно лишь путем сопоставления таких конкретных случаев, которые наиболее к нему приближаются, с такими, в которых недостаток гармонии бросается в глаза.

¹³ Там же, т. 34, с. 321.

¹⁴ Там же, с. 319-320.

¹⁵ Там же, с. 320.

¹⁶ Там же, с. 321.

В современном обществе образцом высокоорганизованной, богатой содержанием и пластичной жизненной комбинации может служить крупнокапиталистическое предприятие, взятое специально со стороны его трудовой техники»¹⁷.

Такова та «идеальная модель», по которой Богданов мечтал перестроить мир, создать «новый мир». Модель вполне реальная. Это – взятое специально со стороны его трудовой техники крупнокапиталистическое предприятие.

Естественно, что когда с помощью такой «философии» пытаются осмыслить что-либо иное, нежели готовую механическую конструкцию, то ничего, кроме конфуза, получиться не может.

Для исследования реального процесса развития (будь то в природе, в обществе или хотя бы в сфере идеологии), совершающегося всегда и везде через противоречия, через их возникновение и последующее конкретное разрешение, эта логика, разумеется, совершенно непригодна. «Чуждое внутренних противоречий развитие». Богданову даже в голову не приходит, что это – такая же неосуществимая, а потому и немислимая нелепость, как «круглый квадрат». Тем не менее именно она лежит в фундаменте его теоретических построений. Он за развитие, но против того, чтобы в этом развитии присутствовал хотя бы намек на какие-то противоречия.

Поэтому и социализм он понимает не как исторически назревший способ разрешения реальных классовых противоречий, не как революционный способ разрешения материальных, объективных противоречий между пролетариатом и буржуазией, а как некоторую математически непротиворечивую схему, накладываемую извне (т.е. волей, обладающей властью) на «хаос» действительных отношений между людьми.

Разумеется, с точки зрения такого понимания и социализма, и путей к нему в событиях 1917 года абсолютно ничего понять было нельзя. Иначе и быть не могло, если никаких материальных (тут читай: экономических) противоречий махистская (эмпириомонистская) теория познания и логика вообще не разрешают ни видеть, ни исследовать, ни точно фиксировать в научных понятиях. Если все противоречия она априори объявляет фактами, имеющими место исключительно в сфере общественного сознания, или, как она здесь называется, внутри «коллективно организованного опыта», внутри «идеологии» и если эта «идеология» расшифровывается далее как словесно оформленная система представлений, как «система фраз» (так назвал ее горьковский Клим Самгин)?

Представим себе на секунду человека, уверовавшего в эту «новейшую философию» в условиях 1917 года и пытающегося выбрать свою жизненную позицию, исходя из аксиом этой философии, с помощью диктуемой ею логики мышления. Естественно, что вопрос о выборе жизненной позиции для него обернется так: какую из «систем представлений» предпочесть? Ту, которая логичнее? Ту, которая психологически убедительнее? Ту, которая красивее? Ту, за которой сила?

А это уж твое дело – выбирай на вкус. Никаких других критериев выбора махистская философия тебе не предлагает и не рекомендует. Впрочем, рекомендует. Ту самую, которая как можно более непротиворечиво и гармонично согласует все возможные представления в один «комплекс». Ту самую, которая способна отыскать «общее» между всеми реально сталкивающимися и противоречащими друг другу системами. Ту самую, которая получается за вычетом всех разногласий и противоречий, за устранением тех различий, имеющих между ними. Она и будет системой, общей для всех. Она и будет той системой, в которой выражено рациональное зерно, одинаково инвариантное, одинаково бесспорное и объективное, которое «вываривается» в котле бурлящих разногласий.

А все разговоры о том, что самой лучшей из этих «систем» является та, которая соответствует объективной реальности в ее необходимом развитии, системе исторически развивающихся фактов, существующих вне и независимо от какого бы то ни было сознания, – это «философски неграмотные» разговоры. Ведь представление о такой, вне и независимо от словесно

¹⁷ Богданов А. Новый мир (Статьи 1904-1905). Москва, 1905, с. 89-90.

организованной системы опыта существующей (т.е. объективной в материалистическом смысле этого слова) действительности и заключенных в ней объективных противоречиях – злобредный идеологический фетиш. А краткий символ, связанный с этим идеологическим фетишем-идолом, есть символ-термин «материя». Его и надо решительно изгнать из общественного сознания, из идеологии, из научных представлений.

Тогда и можно будет наконец сконструировать, организовать, соорудить такую «систему», которая и будет называться уже по праву «пролетарской идеологией», «наукой пролетариата», наукой о всеобщих принципах миростроительства.

А до той поры, пока такая наука не сконструирована и не усвоена пролетариатом, ему лучше воздержаться от всяких самостоятельных политических акций и предоставить «административное» руководство страной тем людям, которые владеют системой навыков такого руководства лучше, чем он.

Подобные представления о путях исторического развития и были заключены в махистском (эмпириокритическом, эмпириомонистском, эмпириосимволическом и пр.) понимании, изложенном в 1908 году авторским коллективом «Очерков по философии марксизма».

И это ясно увидел в том же в 1908 году Ленин – обстоятельство, которое надо все время иметь в виду, читая его книгу. Только в том широком историческом контексте, который мы пытались выше обрисовать, можно верно понять смысл всей его системы аргументов, смысл его горячей полемики против махистов, смысл (и точность) ленинского понимания таких фундаментальных категорий подлинно марксистской философии, как материя, отражение, истина, объективная истина, как абсолютное и относительное в познании вообще и в научно-теоретическом познании в частности.

Да, если угодно, тут речь шла прежде всего о прояснении и отстаивании аксиоматики философии диалектического материализма. С этим и связано то обстоятельство, что главные акценты сделаны тут на материализме. Но глубоко ошибается тот, кто делает отсюда вывод о том, что книга посвящена изложению лишь тех положений, которые свойственны материализму вообще, т.е. всякой исторической форме материализма, и потому никак не характеризует специфики материализма диалектического. Это уже неправда, неправда глубокая, принципиальная. Неправда, не только не помогающая, но и прямо препятствующая верному («адекватному») прочтению текста книги. Неправда, обрывающая ту органическую связь, которая существует между «Материализмом и эмпириокритицизмом» и «Философскими тетрадами». Неправда, ведущая в итоге и к ложному пониманию и «Философских тетрадей», к ложному представлению о смысле и содержании положений, прямо касающихся сути материалистической диалектики.

III. Диалектика – логика революции. Философия и естествознание.

Развитие революционного процесса в период 1908-1917 годов до конца развенчало претензии русских махистов в области социально-политического мышления. На основе своей философии они оказались не в силах создать сколько-нибудь влиятельную фракцию в революционном движении, не говоря уже о партии, способной теоретически и политически это движение возглавить. Ни одна из прогрессивных сил страны – и прежде всего, конечно, революционный пролетариат – не приняла их философию всерьез.

Ход событий яснее ясного показал, что логика их мышления – это всего-навсего логика вконец растерявшихся людей, логика, обрекающая на беспомощность, не дающая и не могущая дать научно обоснованной политической ориентации.

Но ведь претензия на научность как раз и составляла суть позиции Богданова и других российских учеников Маха. Они всерьез верили, что их философские конструкции и есть «философия естествознания XX века», что ее отличает «сила строгих и выдержанных естественнонаучных методов», что подлинная точка зрения марксизма состоит в ориентации на «естественнонаучный метод» и на его применение к познанию социальной жизни.

В апелляции к авторитету естествознания и заключалась главная линия их аргументации. «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 единомышленниками.

Поэтому какой бы формально безупречной ни была плехановская критика махизма как терминологически переодетого берклианства, она на махистов не производила ровно никакого впечатления. Что, мол, с того, что наша философия не соответствует критериям «барона Гольбаха» или «словесным побрякушкам Гегеля»? Нас это нимало не тревожит и не беспокоит – наша сила в согласии с принципами современного естественнонаучного мышления.

Не удивительно, что Богданов считает достаточным попросту отмахнуться одной фразой от всей критики Плеханова и его сторонников – он даже рассматривать не хочет их «полемические выходки» против Маха, обвиняющие его в идеализме и даже солипсизме. Это-де все вздор, не имеющий отношения к сути спора, которая состоит в том, что Мах учит человечество «философии естествознания XX века», а Плеханов остался при «философии естествознания XVIII века в формулировках барона Гольбаха».

«Современное естествознание», «логика мышления современных естествоиспытателей» – вот где был основной «плацдарм» русских позитивистов в их войне против материалистической диалектики. И пока они цеплялись за этот плацдарм, никакая «философская» аргументация на них не действовала. И как раз этого не поняли ни Плеханов, ни его ученики. Точнее, они не поняли важности этого обстоятельства, ибо самый факт не заметить было нельзя, – махисты сами во всех своих сочинениях шумно рекламировали свою философию как «философию современного естествознания», как философское обобщение его успехов и достижений.

Но эту сторону дела Плеханов и обходил молчанием, что махисты с радостью истолковывали как аргумент в свою пользу, изображая позицию Плеханова как позицию ретрограда, препятствующего процессу «обогащения» марксизма «методами точной или так называемой «положительной» науки»¹.

Таким образом, пока в полемику не вступил Ленин, полемика эта в глазах не очень разбиравшегося в сути дела читателя выглядела таким образом:

¹ Очерки по философии марксизма, с. 2.

с одной стороны – «школа» Плеханова – Ортодокс – Деборина, не знающая и не желающая знать и применять в политике «методы точной науки» и упрямо старающаяся закрепить в марксизме архаические понятия-фетиши, до конца якобы развенчанные естествознанием XX века; между изображаемой таким образом «школой» Плеханова и материалистической диалектикой тут же ставился знак равенства;

с другой же стороны – нападающая на эту «консервативную школу» группа Богданова – Базарова – Суворова – Луначарского – Юшкевича – Валентинова – Бермана – Гельфонда, выступающая за союз марксизма с естествознанием и ратующая за революционно-активное направление мысли и в естествознании, и в политике. Мах играл тут роль авторитетного символа революции в естествознании, роль полномочного и всеми признанного лидера революционного философского мышления в сфере познания природы.

Такое изображение сути спора, в котором была изрядная доза демагогии (чаще невольной, ибо и сами махисты в нее искренне веровали), могло склонить и действительно склоняло симпатии революционно настроенных, но не очень осведомленных в философии людей в пользу эмпириокритицизма и его разновидностей. Таких людей и среди рабочих, и среди научно-технической интеллигенции было немало. А ведь за их умы и шла философская борьба.

И молчание Плеханова в этом пункте – в споре по вопросу об отношении диалектико-материалистической философии и естествознания XX века – махисты с радостью расценивали как прямое и бесспорное доказательство своей правоты, своего преимущества перед Плехановым (перед материалистической диалектикой).

Поэтому молчание Плеханова, равно как и шумная демагогия махистов, могли производить и действительно производили на читателя впечатление, весьма невыгодное для авторитета материалистической диалектики. К тому же махисты очень старательно выискивали в сочинениях Плеханова даже малозначительные неточности, касающиеся специальных проблем естествознания, терминологии специальных его разделов, и со злорадством обыгрывали их. Еще больше радовали их те неясности, которые подчас допускал Плеханов в формулировках весьма серьезных положений философского материализма – известная неряшливость, которой он, видимо, большого значения не придавал, у него действительно встречалась. Например, определение ощущений как своего рода «иероглифов». В контексте разговора о проблеме в целом эти неточности и неясности, может быть, и не были столь страшны, но, будучи вырваны из этого контекста, они давали повод для ядовитого злословия в адрес «последовательности» и «принципиальности» его позиций.

Но это были, разумеется, мелочи. Главный недостаток в позиции Плеханова – игнорирование действительно коренного вопроса, поднятого махистами: вопроса об отношении философии марксизма – диалектического материализма, материалистической диалектики – к событиям, происходившим в современном естествознании, т.е. к тем сдвигам, которые свершались в логике мышления естествоиспытателей. Тут и был главный гвоздь вопроса, и все значение этого факта для философии марксизма понял тогда только Ленин.

И только он сумел рассмотреть этот сложнейший вопрос на действительно принципиальном уровне. На том уровне, который и по сей день, спустя семьдесят (и каких!) лет, остается эталонным для марксиста, отваживающегося на рассмотрение проблемы отношения философской диалектики и развивающегося естественнонаучного мышления, теоретического естествознания.

Конечно же, глава «Новейшая революция в естествознании и философский идеализм» в ленинской книге наносит сокрушительный удар по махизму, как типичнейшей разновидности позитивизма вообще, до сих пор выдающего себя за философию, только и имеющую якобы право вещать от имени естествознания XX века, от имени современной науки. Сокрушительным этот удар оказался для махистов в силу своей неожиданности: эмпириокритики слишком привыкли считать себя монополистами в области философских проблем естествознания и ленинского удара с этой стороны не ждали. А удар оказался не только точно нацеленным, но и неотразимым.

Главное преимущество ленинской критики русских махистов перед плехановской состояло в том, что Ленин, соглашаясь с Плехановым в его квалификации махизма, постарался рассмотреть корни этой философии, т.е. нанес удар не по следствиям, а по причинам. Он не стал обрывать верхушки-цветочки, а выдрал корешки. Смысл ленинского текста о «революции в естествознании» заключается прежде всего в этом. В этом же и основная актуальная поучительность ленинского метода борьбы с идеализмом для наших дней.

Попытаемся кратко сформулировать те главные принципы ленинской борьбы с русскими махистами, в которых эта борьба радикально отличается от плехановской обороны материализма.

«...Нельзя взять в руки литературы махизма или о махизме, чтобы не встретить претенциозных ссылок на новую физику, которая-де опровергла материализм и т.д. и т.п. Основательны ли эти ссылки, вопрос другой, но связь новой физики или, вернее, определенной школы в новой физике с махизмом и другими разновидностями современной идеалистической философии не подлежит ни малейшему сомнению. Разбирать махизм, игнорируя эту связь, – как делает Плеханов, – значит издеваться над духом диалектического материализма, т.е. жертвовать методом Энгельса ради той или иной буквы у Энгельса»².

Это «издевательство над духом диалектического материализма» у Плеханова в том и заключается, что в споре с махистами в силу ряда соображений (в числе их было и отмеченное Лениным стремление нанести моральный и политический ущерб большевикам, изобразить «богдановщину» как философию большевизма) он ограничил свою задачу демонстрацией того обстоятельства, что философия диалектического материализма и философия Богданова – две вещи несовместные и что диалектика и материализм – неотъемлемые компоненты марксизма, а вовсе не вербальные атавизмы гегелевско-фейербаховской философии, как пытались внушать читателю сторонники Богданова.

Эту работу Плеханов выполнил с серьезным знанием дела. Он сопоставил систему философских (гносеологических) взглядов Маркса и Энгельса с системой психофизиологической фразеологии Богданова и продемонстрировал, что это вещи разные, ничего общего между собою не имеющие. Либо марксизм, немислимый и невозможный без диалектико-материалистической философии, без материалистической гносеологии и диалектической логики, либо гносеология и логика махизма, в корне враждебные марксизму и разрушающие его, – истина, которую Плеханов доказал, и здесь Ленин был с ним полностью солидарен.

Но ограниченность задачи, поставленной перед собой Плехановым, оборачивалась слабостью его аргументации против махистов. И те не замедлили этой слабостью воспользоваться. А именно: демонстрируя принципиальную несовместимость гносеологии махистов с действительным пониманием философских проблем Марксом и Энгельсом, Плеханов, естественно, шел прежде всего по пути сопоставления одних философских текстов с другими, «буквы Энгельса и Маркса» – с «буквой Богданова». Такое сопоставление он осуществил мастерски, как дважды два доказав читателю, что тут неумолимая альтернатива: либо – либо.

Но ведь богдановцы с этим с некоторых пор уже и не спорили. Более того, они и сами прекрасно видели и откровенно признавали, что «буква» их философских построений расходится со всем тем, что говорили и писали о философии, о материализме и о диалектике Маркс и Энгельс. Более того. Они усматривали здесь свое главное достоинство и свое преимущество перед «школой» Плеханова. Тот-де упрямо цепляется за «букву», за каждое высказывание Маркса и Энгельса, а мы «творчески развиваем» философию марксизма, приводим ее в согласие и в соответствие с новейшими достижениями и успехами естествознания.

И чем яснее доказывал Плеханов несовместимость их новаций с системой философских взглядов Маркса и Энгельса, тем громче они говорили о консерватизме, о догматизме плехановского отношения к «букве» классиков, о стремлении Плеханова выдать положения, сформулированные в

² Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 18, с. 265.

другое время и в других условиях, за вечные истины, за абсолюты, за фетиши, годные для всех времен и для любых условий.

И это на многих могло произвести впечатление, тем более что в области острейших проблем социально-политического плана Плеханов к 1905 году действительно уже начинал обнаруживать – и чем дальше, тем больше – определенный консерватизм, тенденцию к замораживанию марксистской мысли. Данное обстоятельство и давало махистам повод к декламациям на тему о том, что Плеханов приносит в жертву «букве» философии классиков подлинную суть, подлинную логику их мышления.

Спор шел, таким образом, не о тех или иных конкретных положениях или утверждениях Маркса и Энгельса, а о том способе мышления, с помощью которого были ими добыты, разработаны, сформулированы, выведены научные истины коммунистического мировоззрения, научного социализма.

Была ли этим способом (методом) научного мышления, научного исследования материалистическая диалектика? Или же что-то другое? Махисты были убеждены и старались убедить других, что все утверждения, все высказывания Маркса и Энгельса представляют собою всего-навсего фразеологическое (чисто словесное, чисто терминологическое и формальное) наследие той философской традиции, в атмосфере которой сформировалось научное мышление классиков, и не более. А тот научный метод, которым-де на самом деле была создана теория научного социализма и прежде всего ее фундамент – политическая экономия марксизма, «Капитал», – с разговорами о материалистической диалектике ничего, мол, общего не имел и не имеет. Это-де самый «обыкновенный» научный метод, которым добывает свои результаты любая современная наука, и прежде всего, разумеется, физика.

И такому «подлинно научному» методу легче и целесообразнее всего («экономнее» всего) учиться именно у современной физики, а конкретнее – у Эрнста Маха, одного из ее признанных лидеров. Мах и раскрывает, мол, в своих сочинениях секреты «подлинного» метода мышления современной науки, а тем самым и «подлинно научные» черты метода мышления автора «Капитала», очищенные от сора устаревшей гегельянской фразеологии и терминологии.

Вот эта сторона аргументации махистов от социал-демократии плехановским способом критики и не затрагивалась. А раз так, то плехановский удар по махизму и не достигал цели.

В самом деле, если способ (метод) мышления, обоснуемый теорией познания Маха, действительно тот метод, с помощью которого современная физика добивается всех своих успехов и достижений, то какая тогда разница, называется ли он материалистическим или идеалистическим? Иными словами, если гносеология и логика Маха – Богданова действительно теория познания и логика современной науки, современной физики, математики и т.д., то Богданов прав против Плеханова по существу, хотя и расходится с «буквой Энгельса», которую только и отстаивает Плеханов.

Тут-то и был гвоздь всего спора. И именно тут Плеханов оказался не на высоте. Он совершенно точно квалифицировал махистскую философию как идеалистическую и потому – реакционную в своих социально-политических последствиях, поскольку «теоретическая буржуазная реакция, которая производит теперь настоящее опустошение в рядах нашей передовой интеллигенции, совершается у нас под знаменем философского идеализма...». Причем «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...»³

В том, что они только выдают себя «за последнее слово естествознания», не имея на самом деле с ним ничего общего по существу, Плеханов был, конечно, прав. Но ведь это требовалось доказать. Просто сказать, что от имени современного естествознания они вещают не по праву, и поставить точку, даже не попытавшись разоблачить эту претензию, значило в тогдашних условиях сделать

³ Плеханов Г.В. Сочинения. Москва, 1925, т. XVII, с. 99.

непростительную уступку противнику. Стремление махистов выдать себя за выразителей «духа» современного естествознания было, конечно, иллюзией, самообманом и демагогией чистой воды. Но иллюзией, увы, далеко не беспочвенной. Иллюзией того же сорта, что и другие натуралистические иллюзии буржуазного сознания. Это объективно обусловленная видимость, кажимость, в результате которой чисто социальные (т.е. исторически возникшие и исторические преходящие) свойства вещей принимаются за их естественноприродные (потому и за вечные) качества и определения самих вещей – за их естественнонаучные характеристики.

Махисты не просто выдавали свое учение «за последнее слово естествознания» – они, к сожалению, имели и такие основания для подобной иллюзии, как многочисленные высказывания самих естествоиспытателей, в том числе и весьма крупных, те философски беспомощные выводы, которые они делали из своих открытий.

Реальной питательной почвой «богдановщины», как одной из множества разновидностей идеализма, явилась философская некомпетентность многих представителей современного естествознания, их растерянность перед лицом трудных философских проблем, встающих перед ними в ходе их собственной работы.

В данном случае она выступила в виде незнания материалистической диалектики, т.е. действительной логики и теории познания современного материализма, современного научного познания окружающего мира, и превратного понимания ее как идеалистической философской спекуляции.

Незнание диалектики – вот то бедствие, следствием которого, как прекрасно показано в «Материализме и эмпириокритицизме», и является перерождение стихийного материализма естествоиспытателей – их «естественной» гносеологической позиции – в самые пошлые и реакционные разновидности идеализма и поповщины, что усердно поощряется профессионалами-философами, сознательными или же стихийными союзниками поповщины.

Отсюда и вся последующая многолетняя стратегия Ленина по отношению к большинству естествоиспытателей: упорная, последовательная работа по завоеванию их на свою сторону. Это значило и значит до сих пор – на сторону диалектического материализма, на сторону материалистической диалектики. Иначе нельзя, невозможно победить идеализм, идеалистически-реакционную интерпретацию любого успеха и достижения современной науки и техники.

И до тех пор, пока большинство естествоиспытателей не будет знать, не будет уметь сознательно применять материалистическую диалектику как логику и теорию познания в собственной области, идеализм будет расти из развития самого естествознания, будут пользоваться кредитом и доверием у людей те самые реакционные идеалистические школки, одной из которых является «богдановщина».

Сила махистской (шире – позитивистской) идеалистической философии заключается в философском бессилии многих современных естествоиспытателей. И Ленин нашел в себе мужество сказать эту неприятную для них истину, сказать прямо, без всякой дипломатии, прекрасно сознавая, что эта горькая истина рискует задеть их самолюбие. Чтобы публично поставить такой диагноз, требовалось немалое нравственное мужество: еще бы, заявить в лицо крупнейшим деятелям современной науки, что они не научились мыслить действительно научно в области теории познания и логики!

Но дело было, конечно, не только в личном нравственном мужестве Ленина, а и в том интеллектуальном мужестве, которого безукоснительно требовали принципы философии, отстаиваемой им на каждой странице «Материализма и эмпириокритицизма». Он исходил из того, что самая горькая и неприятная для людей истина в конечном счете «полезнее» для них, чем самая приятная, лестная ложь, неправда. К этому его обязывал именно материализм.

Последовательный материализм, т.е. принципиально и сознательно продуманные философские основания марксистского мировоззрения, настоятельно требуют критического отношения ко всему

тому, что говорят и пишут от имени современного естествознания, в том числе и крупнейшие его авторитеты, представители «новой физики».

В 1908 году это были, например, Э. Мах и А. Пуанкаре – звезды первой величины в небе тогдашней теоретической физики.

И про них, а не про мелких путаников в науке Ленин счел необходимым сказать: «*Ни одному 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 одному* 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*»⁴. Действительно, ни одному слову их верить нельзя, когда речь заходит о теории познания, о логике, о методе научного мышления, ибо этой области они профессионально не знают и потому путаются, шатаются на каждом шагу, то и дело оступаясь в идеализм, т.е. в философскую позицию, по самой своей сути антинаучную, враждебную науке вообще, в том числе и их собственной специальной науке. И при этом остаются ведущими теоретиками в собственной, специальной, области мышления.

Парадокс? Да, тот самый парадокс, которыми полна история вообще и история научной культуры в частности. И Ленин на основе тщательного философско-теоретического анализа показывает суть этого парадокса, показывает, как становится возможным такое противоестественное сочетание. Сочетание научного мышления, осуществляемого естествоиспытателями в качестве специалистов-физиков (химиков, биологов, математиков и т.д.), с неадекватным самоотчетом, с ложным сознанием сути собственной работы, с антинаучным («лженаучным») толкованием действительных законов собственного мышления, т.е. тех объективных законов познания, которым – хотя бы того или не хотя бы отдельные естествоиспытатели, сознают они то или не сознают – в конце концов все равно подчиняется движение как познания в целом, так и познания в каждой отдельной его области.

На самом деле естествоиспытатели то и дело, на каждом шагу мыслят вопреки сознательно исповедуемой ими логике и теории познания, ибо к тому их вынуждает властное давление совокупности фактов, непрекаемого авторитета экспериментальных данных, т.е. сила и власть вполне материальных условий мышления, его законов. Реально участвующие в процессе познания природы люди (в том числе и Мах, и Дюгем, и Пирсон и другие) на каждом шагу вынуждены совершать такие ходы мышления, такие «операции с понятиями», которые с точки зрения сознательно исповедуемой ими логики и теории познания являются не просто необъяснимыми, но и прямо незаконными, даже противозаконными.

Согласно материализму, т.е. ясно и последовательно проведенной материалистической теории познания, такие ситуации ничего загадочного собой не представляют. Они лишь наглядно демонстрируют то обстоятельство, что все без исключения сдвиги, эволюции, революции, происходящие внутри сознания (внутри общественного сознания), определяются и объясняются тем, что это сознание – вопреки всем иллюзиям, которые оно может создавать на сей счет, – вынуждено в своем развитии подчиняться, как высшей власти, власти «господина Факта». Точнее, той независимой от сознания (от психики, от духа, от мышления, как бы их дальше ни толковать в подробностях) и вне его существующей конкретной совокупности фактов, которая на языке философии и называется материальным миром или, для краткости, просто материей.

Реально, в ходе фактически совершающегося исследования, мышление любого серьезного естествоиспытателя руководится именно этой гносеологической установкой и остается научным именно в той мере и до тех пор, пока оно действительно им руководится. Поэтому Ленин и имеет

⁴ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 18, с. 363-364.

полное право настаивать на том, что естествознание всегда стояло и стоит на точке зрения материалистической теории познания.

Другое дело – то словесное (терминологическое) оформление, которое те или иные естествоиспытатели придают исходному принципу своей работы. В силу ряда разнообразных причин это вербальное оформление то и дело оказывается философски неточным, неадекватным, неправильным. И за такого рода чисто словесные неточности сразу же цепляется философский идеализм.

Философский материализм (материалистическая теория познания, материалистически понимаемая логика) ориентирован на строгое критическое различие между тем, что и как на самом деле делают естествоиспытатели в своей специальной области, и тем, что и как они сами об этом говорят и пишут. Идеализм же, напротив (и это особенно характерно для позитивизма XX века), всегда ориентируется только на слова, на высказывания естествоиспытателей, как на «исходную данность» своего специального анализа, своей философской работы.

Причем, конечно, не на любые слова, а на те, которые можно с выгодой использовать для подтверждения идеалистических реконструкций реального процесса познания природы, для идеалистических его интерпретаций. В итоге те утверждения, которые в устах самих естествоиспытателей были терминологически некорректными описаниями реальных событий в ходе познания, выдаются за точное выражение их сути, за выводы из естествознания.

А такие утверждения не редкость, тем более, что философски неточной, философски запутанной и некорректной терминологией, выдаваемой за последнее слово современной философии, как раз и стараются вооружить естествоиспытателей идеалисты-позитивисты. И круг замыкается. Так и создается видимость, будто именно естествознание опровергает и материализм, и диалектику, а «философия естествознания» (как предпочитает себя именовать позитивизм) только скромно подытоживает его собственные гносеологические положения.

Для этого позитивисты и внушают ученым запутанные представления и о материи, и о сознании. А простые, ясные, четко продуманные определения исходных понятий материалистической философии стараются дискредитировать ярлыками примитивных, наивных, неэвристичных, устаревших.

В итоге позитивистам XX века удалось добиться немалых успехов, поскольку вся обстановка, в которой живет и работает пока большинство естествоиспытателей, «отталкивает их от Маркса и Энгельса, бросает в объятия пошлой казенной философии», отсюда «на самых выдающихся теоретиках сказывается полнейшее незнание с диалектикой»⁵. Эти ленинские слова, сказанные более 70 лет назад, остаются по отношению к капиталистическому миру и положению ученого в нем абсолютно верными и сегодня. Более того, тот натиск буржуазной идеологии на умы естествоиспытателей, который и тогда и теперь имел и имеет основной целью дискредитацию материализма и диалектики, в наши дни сделался еще более массивным, более настойчивым и более изощренным в своих средствах.

В придумывании все новых и новых искусственных терминов современный позитивизм достиг такого искусства, что махизм времен Богданова в этом отношении покажется и впрямь дилетантским. В 1908 году эта манера только еще входила в моду, давала еще только первые, довольно робкие всходы на ниве позитивистского мышления, но Ленин уже тогда посчитал необходимым с нею разделаться, ибо это была не невинная лингвистическая забава, не просто игра словами, а кое-что похуже. Он увидел в ней тенденцию к созданию особого жаргона, на котором удобно и легко выражать явную идеалистическую ложь в такой словесной форме, что ее сразу и не распознаешь.

Создавался и «совершенствовался» такой жаргон очень простым способом – путем старательного подражания специальным языкам тех или иных естественных наук: то физики, то

⁵ Там же, с. 279, 281.

математики, то биологии. Путем имитации внешних особенностей языка естествоиспытателей, часто – просто путем заимствования оттуда как отдельных терминов, так и целых вербальных блоков, которым тут же потихоньку придавался иной смысл. Философские (т.е. гносеологические) построения позитивистов тем самым обретали видимость понятности для естествоиспытателя, поскольку исходным материалом тут служили наличные представления естествоиспытателей, привычные для него выражения.

Самое словечко «элемент» – ключевое в махизме – имеет такое происхождение. В самом деле, если бы физику или химику времен Маха сказали прямо: вся ваша наука на самом деле исследует «комплексы ваших ощущений», он бы не принял такую мудрость за выражение сути своей работы. Тем более за вывод из своих собственных исследований. Когда же ему говорят, что он исследует «комплексы элементов» (хотя уже тайком понимают под этим ощущения), он поначалу принимает эту фразу за нечто само собою разумеющееся, так как под словом «элемент» давно привык иметь в виду водород или радий, электрон или атом. Он принимает и язык этой «понятной» и лестной для него философии, привыкает к нему и продолжает говорить на нем и там, где речь заходит уже не о водороде или электроны, а о процессе научного познания водорода или электрона.

Именно таким путем и возникло печально знаменитое выражение «материя исчезла». Первым эту фразу произнес не философ, а физик. Почему? По какой логике? А по очень простой. Сначала «философия естествознания» внушила ему свое понимание слова «материя», наполнив его смыслом, взятым напрокат из современной физики, т.е. поставив знак тождества между материей и наличными представлениями физика.

Физик сделал шаг вперед, распрощался с наличными представлениями в пользу новых, и на том языке, к которому его приучила «философия естествознания», это совершенно логично выразилось так: он распрощался с понятием материи. Прогресс физического знания «опроверг» понятие материи, материя исчезла, ибо то, что открыто вместо прежнего, материей уже называть нельзя.

В устах физика, который знал бы грамотное, а не позитивистское, определение материи, такая фраза была бы невозможна. В устах же физика, согласившегося с «позитивно-научным» ее определением, она не только естественна, но и формально правильна.

Но если в устах физика эта фраза была неадекватным словесным оформлением действительного факта – реального шага вперед на пути познания физической реальности (физик попросту не к месту употребил тут слово «материя»), то в устах философа-идеалиста эта фраза обретает совсем обратный смысл. Из неточного выражения реального факта она превратилась в «точное» выражение несуществующего, выдуманного идеалистами положения вещей.

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 на 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 сознательно спекулирует на беззаботности или легковерии ученого-нефилософа, на неосведомленности его в области гносеологии. Тут и тон разговора другой.

Клеймить ученого как идеалиста столь же неумно и недостойно, как недостойно (и вредно для революции) публично обвинять неграмотного крестьянина, молящего боженьку о ниспослании дождя, называя его идейным пособником помещичье-бюрократического строя, идеологом реакции. Другое дело – поп. И не жалкий деревенский попик, разделяющий с крестьянином его наивные верования, а поп образованный, знающий и латынь, и сочинения Фомы Аквинского, и даже Канта, профессиональный враг материализма и революции, паразитирующий на невежестве и суеверии.

Весьма поучительным остается и по сей день ленинское умение проводить четкую грань между философски некорректными высказываниями, то и дело встречающимися у крупных естествоиспытателей, и тем их употреблением, которое такие высказывания получают в трудах позитивистов.

Не будь подобных высказываний у естествоиспытателей, идеалистам трудно было бы сослаться на науку. Но пока эти случаи не редкость, идеализм имеет формально-словесные основания изображать из себя философию современного естествознания, философию науки XX века. «...Идеалистические философы, – пишет Ленин, – ловят малейшую ошибку, малейшую неясность в выражении у знаменитых естествоиспытателей, чтобы оправдать свою подновленную защиту фидеизма»⁶.

Поэтому малейшая неряшливость естествоиспытателя в использовании специально философских «словечек» (которое непосредственно особенного вреда самому ходу естественнонаучного рассуждения не приносит, почему естествоиспытатель и не склонен относиться к этому слишком уж серьезно), потенциально таит в себе большой вред и для естествознания.

Склонный отыскивать рациональное зерно даже в таких фразах естествоиспытателей, как «материя исчезла», т.е. выявлять те реальные факты, которые за ними стоят, Ленин не прощает подобных высказываний, когда их повторяют с философской кафедры. Тут он никогда рационального зернышка, хотя бы крохотного, и не ищет. С Маха-философа и спрос другой, нежели с Маха-физика. Именно поэтому Ленин вообще ни слова не говорит о достоинствах и недостатках чисто физических взглядов Маха – об этом судить физике и физикам. Мах же как автор «Анализа ощущений» и «Истины и заблуждения» подлежит самому строгому суду на основании уже совсем другого кодекса.

Но если Мах хоть остается при этом хорошим физиком, то его философские учебники ни к физике, ни к какой-либо другой области действительного научного познания никакого отношения не имеют, зная ту же физику только по ее идеалистически искаженному изображению в кривом зеркале махистской философии, только со слов самого Маха и его адептов, слепо и рабски веруя в их слова.

Позитивизм, намертво связывая все философские понятия с наличным (и потому, естественно, преходящим), состоянием естественнонаучного знания, превращает эти понятия в препятствия, которые вынуждено сметать с дороги развитие науки.

И такое отношение к философским понятиям органически связано с позитивистским представлением о самой философии, о ее предмете, роли и функциях в научном познании. Согласно этим представлениям, «современная» философия – в отличие от прежней, «метафизической» – есть не что иное, как осуществляемая задним числом обобщенная сводка всего того, что уже добыто трудами других наук, совокупность сведенных воедино результатов. Абстрактно выраженное наличное состояние научных знаний, ничего больше, «общая теория бытия». Тот самый «монизм науки», о котором речь шла выше и который так беспощадно критикует Ленин!

«Слушайте дальше: “...Этот закон социальной экономии является не только принципом внутреннего единства социальной науки” (вы понимаете тут что-нибудь, читатель?), “но и связующим звеном между социальной теорией и всеобщей теорией бытия”...

Так. Так. “Всеобщая теория бытия” вновь открыта С. Суворовым после того, как ее 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!»⁷

Всем русским махистам свойственно, по сути дела, это стремление – дать единую картину бытия, или, говоря словами С. Суворова, «всеобщую теорию бытия», сконструированную из одних лишь данных современной науки, из данных научного опыта и тщательно очищенную от всех следов старой, «ненаучной» и «донаучной», философии. «Только тогда, когда будет разрешена в окончательном виде задача выработки, – пишет Берман, – критерия, при помощи которого мы могли

⁶ Там же, с. 471.

⁷ Там же, с. 354-355.

бы отличить научную истину от заблуждения, мы можем приступить к разрешению проблем, составляющих истинный объект философии, именно вопросов о том, что такое мир как целое»⁸.

Именно ради решения такого рода задачи махисты и предпринимают пересмотр марксистского решения вопроса об этом самом «критерии». Но такой пересмотр всего-навсего гносеологическая пропедевтика, а цель – создание «всеобщей теории бытия», единой картины бытия, теории о том, что такое мир как целое.

Гносеология для них лишь средство, инструмент, орудие конструирования картины мира в целом. Это орудие и приходится предварительно создать и отточить, так как такого орудия, как они все дружно полагают, в составе марксизма нет. Диалектику же они за такой инструмент принимать не согласны. Тут-де ошибались и Маркс, и Энгельс, и все их ученики. «Как это ни странно, но ни у одного из серьезных теоретиков марксизма мы не найдем не только вполне разработанной в научном смысле теории диалектики, но и сколько-нибудь точного обоснования тех идей, совокупность которых они называют диалектикой»⁹, – продолжает доказывать свой взгляд Берман.

Аналогичное рассуждение о предмете философии в книге А. Рея вызывает у Ленина резкие эпитеты. Вот оно, это рассуждение: «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?» (Против этого пассажа на полях книги стоит выразительное: «блягер!», т.е. хвостун, враль.) «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»¹⁰. (Против этих, подчеркнутых Лениным, слов стоит: «дура!»)

Оценка столь сердита потому, что Ленин слишком ясно видит: представления Рея о предмете и задачах философии имеют первоисточником ту же «классику», что и представления Богданова. И там и тут перепевы аксиом Маха и Авенариуса.

Такое понимание задач философии естественно обрекает ее на простое подытоживание добытых естествознанием результатов. Ленин считал очень важным и нужным просвещать читателя относительно новейших научных данных физики и химии о строении материи, т.е. предлагать ему как раз обобщенную сводку всех новейших научных знаний, всех современных достижений естествознания и техники. Однако философией Ленин это занятие не считал и не называл. Более того, его прямо возмущало, когда оно предлагалось вместо философии марксизма, да еще под титулом «новейшей» философии.

Ленин абсолютно четко 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 самой «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 новыми представлениями о природе. Диалектическое понимание взаимоотношения «формы» и «сути»

⁸ Берман Я. Диалектика в свете современной теории познания, с. 7-8.

⁹ Там же, с. 16.

¹⁰ См.: Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 521.

материализма, 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* прием – изменять *сути* материализма под видом критики *формы* его...»¹¹

Беспощадно бичуя богдановско-суворовское представление о философии, Ленин последовательно, по всем пунктам, противопоставляет ему то ее 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 которых без остатка растворяются все и всяческие различия и противоположности, а как раз наоборот, ради действительно научного, действительно конкретного исследования проблем науки и жизни, ради действительно приращения знаний об истории и природе. 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 заключается в том, что она ориентирует научное мышление на все более точное постижение явлений природы и истории во всей их объективности и конкретности, во всей их противоречивости (т.е. во всей их диалектичности), во всей их независимости от воли и сознания людей, от специфического устройства их тела, их мозга, их органов чувств, их языка и всех других субъективных особенностей. «Философия» же в ее махистско-богдановском варианте задает научному мышлению как раз обратную ориентацию. Она нацеливает мышление человека на сочинение «предельных абстракций», в «нейтральном» лоне которых гаснут все различия, все противоположности, все противоречия. И это – прямое следствие идеализма ее гносеологических аксиом. Ведь и «элементы мира», и «логические каркасы», и «абстрактные объекты», «системы вообще», и «бог», и «абсолютный дух» – все это лишь разные псевдонимы, скрывающие одно и то же: идеалистически-мистифицированное сознание человека.

Главное звено всей стратегии похода махистов против философии марксизма составляла попытка рассеять 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. Расчет был прост: при таком рассечении материалистическое миропонимание легче всего отождествить с какой-либо конкретной и исторически ограниченной естественнонаучной «картиной мира», с «физическим», и приписать затем всему материализму пороки и просчеты этой «онтологии». С другой стороны, ту же операцию можно было бы проделать и с материалистической гносеологией, отождествив ее с какой-либо новейшей естественнонаучной концепцией «психического». Отождествление философии с обобщенной сводкой научных данных как раз и позволяло изображать дело так, будто естествознание само по себе рождает идеализм. Уничтожить своеобразие философии, ее системы понятий, ее подхода к явлениям и значило приписать идеализм самому естествознанию. Ленин разоблачает эти замыслы, предметно показывая, в чем состоит «материалистический основной дух» современного естествознания, рождающего диалектический материализм.

По Ленину, философскому обобщению (а следовательно, и включению в систему философского знания) подлежат отнюдь не последние результаты естествознания сами по себе, «позитивные данные» как таковые, но именно *развитие* научных знаний, диалектический процесс все более глубокого и всестороннего, конкретного постижения диалектических процессов материального

¹¹ Там же, т. 18, с. 265-266.

мира, так как не исключено, что уже завтра естествознание само будет расценивать свои результаты «негативно». Осмысливая с позиций диалектико-материалистической философии революцию в естествознании, Ленин 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 единства 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 контексте целостного исторического развития. С таких позиций и подходил Ленин к вопросу о взаимоотношении философии и естествознания. Махисты же как раз рассчитывали дискредитировать материализм, вырвав его истины из этого исторического контекста.

С аналогичных позиций позитивизм рассматривает и теорию познания (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 такой «гносеологии». Этот замысел отразился уже в названии книги Бермана «Диалектика в свете современной теории познания». По сути же дела, это никакая не теория познания, а опять-таки совокупность «последних данных» исследований в области психологии, психофизиологии, физиологии органов чувств и т.д. Осмысление и использование этих данных в отрыве от «онтологии», от всеобщих законов развития природы и общества и давало возможность противопоставить «гносеологию» диалектике.

Ленин четко показывает несовместимость схоластической «гносеологии» махистов с подлинно научной теорией познания – теорией исследования реального мира действительным человеком (а не выдуманным «гносеологическим субъектом»), с действительной логикой развития науки. И если теорию познания и логику (теорию мышления) понимать диалектико-материалистически, то нет никаких оснований опасаться, что последовательное проведение идеи совпадения диалектики, логики и теории познания приведет к «недооценке мировоззренческого значения философии», ее «онтологического аспекта». Пугаться этого вправе тот, кто понимает гносеологию и логику как науки, замыкающиеся на изучении фактов сознания, «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 был тем единственным марксистом, который понял и оценил все огромное мировоззренческое значение диалектики как гносеологии и логики. Значение, которого не поняли и не оценили тогда ни Каутский, ни Плеханов, не говоря уже о других марксистах.

Тут альтернатива неумолимая. Либо материалистическую диалектику понимают (и развивают) в этом плане как логику и теорию познания материального мира человеком, как теорию его отражения в исторически развивающемся сознании человека и человечества, либо она неизбежно превращается в «сумму примеров», взятых напрокат (и часто совершенно некритически) из самых разных областей знания и лишь иллюстрирующих готовые, уже заранее известные, общие формулы диалектики «вообще».

Для популяризации общих формул такой способ еще годится, но для дела творческого развития их – нет. Он ни на миллиметр не углубляет ни понимания тех общих формул диалектики, которые примерами (пусть самыми современными) «подтверждаются», ни понимания тех примеров, которые используются для «подтверждения». Ни философии, ни естествознанию такая процедура пользы не приносит. А вред приносит, так как создает и питает иллюзию, будто философия не наука, а всего-навсего абстрактный сколок с готовых, некритически пересказанных на абстрактно-

философском языке конкретных данных естествознания, и не более. Но тем самым и сама материалистическая диалектика переосмысливается (извращается в ее сути) на типично позитивистский манер. А поскольку такая диалектика естествоиспытателю не нужна, она в его глазах и превращается в пустое словотворчество, в абстрактную беллетристику, в искусство подводить под абстрактно-универсальные схемы все что угодно. Это и дискредитирует философию в глазах естествоиспытателя, приучает его глядеть на нее свысока, пренебрежительно, и тем самым подрывает ленинскую идею союза диалектико-материалистической философии с естествознанием.

Поэтому-то превращение материалистической философии (диалектики) в «сумму примеров» противоречит интересам такого союза, и, как говорится, «льет воду на мельницу» позитивизма.

Союз философии с естествознанием, по мысли Ленина, может быть прочным и добровольным только при том условии, если он взаимно плодотворен и взаимно же исключает всякую попытку диктата, навязывания готовых выводов как со стороны философии, так и со стороны естествознания. Такой союз в деле познания мира возможен только при ленинском понимании философии. Позитивистское же ее понимание прямо толкает и ее, и естествознание именно на диктат, на взаимно некомпетентное поучительство и безапелляционные приговоры. Философия, мыслимая как система абсолютно универсальных истин, не только вправе, но и обязана благословлять те естественнонаучные теории, которые формально (т.е. по своему словесному оформлению) лучше других согласуются с ее догматически зафиксированными формулами и, наоборот, громить и запрещать те из них, которые с ее буквой согласованы плохо, хотя бы первые и основывались на выдуманных фактах, а вторые – на хорошо установленных экспериментом и лишь философски некорректно выраженных реальных фактах. Философское одобрение и поддержку тут получит тот теоретик, который более искусно использует терминологию и фразеологию принятой в данное время онтологии.

Теория познания в понимании Ленина (и Энгельса, и Маркса, в полном согласии с которыми он формулирует свои взгляды) вовсе не та пресловутая «гносеология», на которой специализировались Мах, Богданов и другие, не дилетантское копание в психофизиологии мозга и органов чувств или в тонкостях словаря и синтаксиса языка, а совсем иная наука, иная по предмету.

Ее реальный предмет – весь исторически (диалектически) развивающийся процесс объективного познания материального мира (мира естественно-природных и социально-исторических явлений) общественным человеком, процесс отражения этого мира в сознании человека и человечества. Процесс, результатом и целью которого является объективная истина. Процесс, осуществляемый миллиардами людей сотен 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, но и в виде техники, промышленности, в виде реальных социально-политических завоеваний, сознательно осуществляемых революционными силами под руководством своего авангарда – партии.

Что же касается логики мышления в позитивистском понимании, то задача здесь усматривается в том, чтобы в общей форме реконструировать те методы исследования, которые практикуют люди науки. Такая реконструкция осуществляется преимущественно по тем описаниям, которые принимаются за совершенно точное и адекватное изображение логики развития науки, но которые могут очень далеко расходиться с этой логикой.

Естествоиспытатели то и дело, под властным давлением «господина факта», мыслят не только не в согласии с принятыми правилами, но и прямо вопреки им, часто и сами того не замечая или задним числом подгоняя описание своих действий под те или иные ничего не объясняющие шаблоны. Там же, где логические шаблоны явно не проходят, следуют ссылки на интуицию, на догадку, на озарение и пр.

Такого рода мотив – «ученым виднее, как они мыслят» – отчетливо звучит в сочинении Богданова «Вера и наука» (О книге Вл. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»), в которой он

пытается защитить свои философские позиции от ленинской критики. В нем Богданов отстаивает взгляд на философию как на «бессильную попытку» «связать то, что было разорвано, дать людям цельность и единство взгляда на мир, разрушить перегородки, разделившие человеческий опыт на замкнутые клетки, заполнить пропасти мышления и перекинуть мост от него к загадочно-грозному в своей бесконечной сложности бытию. Всего этого, очевидно, немисливо сделать в рамках какой-либо специальности»¹².

Исходя из таких представлений о философии, Богданов и противопоставляет ленинскому гносеологическому анализу одни лишь громкие декламации, с порога отвергая ленинскую критику своих позиций как неправомочную, поскольку она-де исходит из «цеховой философской учености». Богданов и слушать не желает «людей, которые под изучением философии понимают чтение философских книг, а под философской работой – писание новых таких же книг на основании прочитанных. От такого наивного понимания всего легче должны отрешаться марксисты», им должно быть «хорошо известно, что философия – это идеология, т.е. “надстройка”, – нечто производное, и потому смешно ее строить из нее самой, а надо начать с выяснения “базиса”, т.е. изучать производительные силы, что делается науками техническими и естественными...»

Поэтому-то, продолжает Богданов, достаточно широко образованный знаток «производительных сил», т.е. знаток в области техники и естествознания, имеет полное право вообще не считаться с доводами представителя специальной философской «учености», так как он к философской работе «подготовлен несравненно лучше, чем пыльный специалист-гносеолог»¹³.

Вот он, лейтмотив позитивизма, в его войне против материалистической диалектики как подлинной гносеологии и логики современного материализма, т.е. против ленинского понимания философии, ее предмета, ее роли, ее функции в развитии научного мировоззрения.

И Богданов говорит это после того, как Ленин на основе тщательнейшего анализа показал, что ссылки махистов на современное естествознание насквозь фальшивы, что позитивизм совсем не по праву ссылается на «выводы из естествознания», что «двоякая фальшь проникает собой все разглагольствования на тему о том, что философия Маха есть “философия естествознания XX века”, “новейшая философия естественных наук”, “новейший естественнонаучный позитивизм” и т.п. ...Во-первых, махизм связан идейно только с одной школой в одной отрасли современного естествознания»¹⁴, а именно с так называемой «новой физикой», и только, а потому не имеет никакого права говорить от имени всего естествознания, тем более от имени всего естествознания XX века. «Во-вторых, и *это главное*, с этой школой связано в махизме *не то, что́ отличает его от всех других направлений и системок идеалистической философии, а то, что́ обще ему со всем философским идеализмом вообще*»¹⁵.

Что же касается вышеупомянутой школы «новой физики», на которую махисты с известным основанием ссылаются, то она действительно «свихнулась в идеализм, главным образом, именно потому, что физики не знали диалектики»¹⁶.

Мы привели принципиальное положение ленинской работы, сохраняющее актуальное значение и в наши дни, когда сторонники неопозитивизма тоже создают свою гносеологию (эпистемологию) и логику и тоже, как и махисты начала века, опираются на гносеологически неточные высказывания тех или иных представителей новейшей физики и математики.

Да, и сегодня источник таких неточностей остается тем же самым – незнание материалистической диалектики как логики и теории познания современного материализма, материализма Маркса, Энгельса и Ленина.

¹² Богданов А. Вера и наука, Москва, 1910, с. 215.

¹³ Там же, с. 217.

¹⁴ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 18, с. 321.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же, с. 277.

Да, и сегодня «идеалистические философы ловят малейшую ошибку, малейшую неясность в выражении у знаменитых естествоиспытателей, чтобы оправдать свою подновленную защиту фидеизма»¹⁷.

В 1908 г. они ловили и вылавливали такие «неясности в выражении» у Г. Герца. Ныне они так же старательно вылавливают полезные для себя фразы у Эйнштейна, у Бора, у Борна, у Гейзенберга, у Шредингера, у Винера и столь же старательно замалчивают другие их положения, говорящие в пользу и материализма, и диалектики.

И с данным обстоятельством не может не считаться любой философ-марксист, пишущий книги по критике сегодняшнего позитивизма. Критика эта только тогда окажется действенной, когда она будет основана на анализе действительного положения вещей в современном естествознании: в квантовой механике, в кибернетике, в математике и т.п. А не на высказываниях самих физиков, математиков и кибернетиков относительно методов мышления, применяемых ими в их специальных областях.

Если равняться на Ленина, а не на Богданова, то необходимо не материалистическую диалектику пересматривать «в свете новейших достижений естествознания и техники», а, наоборот, критически анализировать логику осмысления тех противоречий, объективно-действенное разрешение которых и приводит к ее новейшим достижениям. И такой анализ возможен лишь в свете ясно, строго и последовательно применяемой материалистической диалектики как логики и теории познания современного материализма.

Когда же теорию познания и логику начинают «творчески развивать» в свете совершенно некритически принятых высказываний представителей естествознания и техники, то с дороги Ленина сворачивают на кривую дорожку Богданова.

Именно в результате некритического отношения к тому, что говорилось в начале века от имени новейшего естествознания, от имени «новой физики», Богданов и его философские друзья и впали в самый примитивный, субъективный идеализм: «Как в философии, так и в физике махисты рабски плетутся *за модой*, не умея с своей, марксистской, точки зрения дать общий обзор известных течений и оценить их место»¹⁸.

Неумение осуществить самостоятельный марксистский, т.е. диалектико-материалистический, гносеологический анализ современных сдвигов в составе физического знания, в его теоретической части, неумение увидеть за фразой физиков «материя исчезла» философски неправильно выраженный реальный факт, реальный сдвиг в понятиях физики, а вовсе не априорное пристрастие Богданова и других к философскому идеализму и привело их в лагерь реакции и поповщины (которую Ленин из цензурных соображений вынужден был именовать «фидеизмом»).

Неумение мыслить диалектически было одной из главных причин сползания Богданова, как и представителей «новой физики», в идеализм.

И Ленин настойчиво доказывает важнейшую истину: в наше время, время крутых революционных сдвигов (как в политике, так и в естествознании), без диалектики, т.е. без умения мыслить диалектически, на позициях материализма удержаться нельзя. Даже при субъективном отвращении к поповщине, т.е. к идеализму и реакции, каковое было, несомненно, свойственно Богданову. «Богданов лично, – писал Ленин, – заклятый враг всякой реакции и буржуазной реакции в частности»¹⁹.

Без диалектики материализм непременно окажется не сражающимся (или воинствующим), а сражаемым, т.е. наверняка потерпит поражение в войне с идеализмом, повторит Ленин несколько позже в своем философском завещании – статье «О значении воинствующего материализма». Это основная мысль Ленина. Причем мысль не просто декларированная в виде тезиса, а доказанная тщательным анализом кризисного положения дел в физике, тщательным критическим анализом тех

¹⁷ Там же, с. 300-301.

¹⁸ Там же, с. 321.

¹⁹ Там же, с. 346.

понятий, в результате недиалектического толкования которых «новая физика свихнулась в идеализм».

К их числу относится и принцип (понятие) относительности нашего знания, в том числе и научного знания, принцип, «который с особенной силой навязывается физикам в период крутой ломки старых теорий и который – *при незнании диалектики* – неминуемо ведет к идеализму»²⁰.

«Философы», пишущие сегодня, будто Ленин в пору создания «Материализма и эмпириокритицизма» не интересовался диалектикой, а защищал только «общие азы всякого материализма», должно быть, просто не прочли внимательно эту главу его книги. Либо, что тоже возможно, о самой диалектике имеют представление, существенно отличающееся от ленинского, о котором он говорит и здесь, и во всех последующих работах по философии, в том числе в «Философских тетрадах», и в статье «О значении воинствующего материализма».

Понимание диалектики как логики и теории познания современного материализма, которое пронизывает весь текст «Материализма и эмпириокритицизма», сформулировано чуть позднее – в «Философских тетрадах». Но «имплицитно» именно оно составляет суть позиции Ленина и в 1908 г. Более того, оно и реализуется в виде анализа конкретных явлений в физике и в философии. О материалистической диалектике, а не просто и не только о материализме размышляет и пишет Ленин на протяжении всей книги, особенно в главе о новейшей революции в естествознании, разбирая, в частности, диалектику, заключенную в понятии объективной истины, диалектическое отношение между относительным и абсолютным (безусловным, окончательно и навсегда установленным) в составе объективного знания. Именно с этой диалектикой Богданов как раз и не сладил, в ней он и запутался.

Увидев относительность знания – а не увидеть ее было невозможно, – он весь свой пафос направил на обличение любых абсолютов, против факта наличия в знании такого содержания, которое уже не зависит ни от человека, ни от человечества, а стало быть, уже «выведено» из-под власти тех условий времени и места, в которых оно было добыто. Добыто, стало быть, не только раз, а и раз и навсегда. Вот этого Богданов, как и любой позитивист, принципиально уразуметь и переварить не в состоянии. И не мог он этого уразуметь из-за своего принципиального неприятия диалектики.

Да, тут жесткая альтернатива: либо признавай, что в результатах научного познания имеется такое содержание, от которого человечеству уже никогда не придется отказываться, такое знание, которое мы с гарантией можем считать завоеванным раз и навсегда, либо объявляй любое знание, добытое наукой, чисто субъективной конструкцией, которую может опрокинуть первый же новый факт.

Иначе говоря, без признания органического единства, неразрывной сращенности относительного и абсолютного в составе научного знания ни о какой объективности и ни о какой всеобщности этого знания говорить уже не приходится. Уничтожается всякая возможность отличить истину от субъективного представления, невозможна экспериментально-практическая проверка знания на объективную истинность, и ничего объективного в составе наших представлений (и понятий, и теорий) нет и не может быть.

От неприятной для него диалектики относительного и абсолютного в развитии научного познания Богданов отмежевывается обличительными декламациями против «всяких абсолютов», хотя вместе с «абсолютами» он вынужден громить и тезис о самой возможности объективной истины.

Вопрос совсем не в том, является ли объективной та или другая конкретная истина. Речь идет о самой принципиальной возможности объективной истины вообще. Согласно Богданову, любая истина либо объективна, либо чисто субъективна, и третьего не дано. Попытки искать это третье на пути исследования развития познания, превращения объективного в субъективное и наоборот для

²⁰ Там же, с. 327.

него, как и для Бермана, лишь злокозненная выдумка гегелевской спекуляции. Поэтому в составе его концепции становится невозможной сама постановка вопроса об отношении объекта к субъекту и субъекта к объекту.

Об объекте как таковом в схеме его гносеологии можно рассуждать лишь постольку, поскольку он уже представлен в субъекте (в так или иначе «организованном опыте», т.е. в сознании, в психике людей). В конечном счете – лишь постольку, поскольку этот объект уже представлен в речи, в языке, в системе фраз о нем, так как под мышлением понимается исключительно «внутренняя», «неслышная для других», «немая речь»²¹.

Такое понимание мышления отчетливо прочитывается уже в его «Эмпириомонизме», где именно слово объявляется первым и основным чувственно воспринимаемым орудием «организации и гармонизации коллективного опыта» (в махистском понимании, в смысле синонима физиологически толкуемой психики людей). Через слово возникает и сам «коллективно организованный опыт», сама «коллективная психика». В слове, и только в слове, они собственно и существуют, как некая «чувственно воспринимаемая данность», как «предмет исследования».

Поэтому-то в богдановской схеме впоследствии не остается места и материальным отношениям между людьми – экономическим отношениям между людьми и классами, он и их вынужден толковать как внешне выраженные психические отношения между классами, как идеологические схемы организации классового опыта. (Позднее это выразится в затеях по созданию «пролетарского толкования теории относительности» и прочих пролеткультовских чудачествах.) А начиналось все с неумения соединить в теории познания такие противоположности, как относительное и абсолютное. Либо то, либо другое. Иной логики Богданов и не признавал.

И Ленин с фактами в руках доказывает, что справиться с действительно нелегкой проблемой релятивности знания может только человек, вооруженный материалистической диалектикой, диалектикой Маркса и Энгельса.

«В действительности, единственная теоретически правильная постановка вопроса о релятивизме дается материалистической диалектикой Маркса и Энгельса, и незнание ее *неминуемо* должно привести от релятивизма к философскому идеализму. Непонимание этого обстоятельства одно уже, между прочим, достаточно, чтобы лишить всякого значения нелепую книжку г. Бермана о «Диалектике в свете современной теории познания»: г. Берман повторил старый-престарый вздор о диалектике, которой он совершенно не понял. Мы уже видели, что такое же непонимание *на каждом шагу* в теории познания обнаруживают *все* махисты»²².

И Ленин тоже «на каждом шагу» – в каждой главе и в каждом параграфе, по каждому вопросу теории познания – противопоставляет им эту диалектику, разжевывает ее, демонстрирует ее в применении к проблемам и ощущения, и образа, и понятия, и истины, и знака-символа. Перечислять все проблемы теории познания, диалектико-материалистическое решение которых разворачивает в ходе полемики с махистами Ленин, не будем. «Реестр» вышел бы слишком длинным.

Ленин своей книгой и говорит, вот она, материалистическая диалектика, в теории познания и в логике, в решении совершенно конкретных гносеологических проблем, вот она, диалектико-материалистически разрабатываемая гносеология и наука о мышлении – логика. Логика действительного познания объективной реальности, идеального воспроизведения (реконструкции) материального мира, мира материальных фактов и отношений между материальными фактами. Логика, с помощью которой (путем сознательного и последовательного ее применения) создан «Капитал», создана теория научного социализма, разработана стратегия и тактика борьбы за социализм.

Весь марксизм сверху донизу создан с помощью метода материалистической диалектики, и потому буквально по любому произведению Маркса и Энгельса можно и нужно изучать логику их мышления, сознательно применяемую ими теорию (научного) познания – диалектику. Ее нужно

²¹ См.: Богданов А. Очерки всеобщей организационной науки. Самара, 1921, с. 214.

²² Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 18, с. 327-328.

изучать не только по произведениям, но и по реальной логике той политической борьбы, которую они всю жизнь вели. Ведь диалектика – это логика не только исследования, не только создания научных трудов, но и реальных дел, логика, входящая в жизнь и борьбу и реализующаяся в самых что ни на есть реальных делах, изменяющих наличный облик окружающего мира.

Реальной диалектики Маркса и Энгельса ни Богданов, ни Берман не поняли, они ее просто не увидели. А искать (чтобы «опровергать») они стали ее только в тех высказываниях о ней, которые можно найти в сочинениях классиков. Прежде всего, конечно, у Энгельса, в тех фрагментах, где он популярно разъясняет ее азы, самые общие положения.

Вся «критика диалектики», например, у Бермана сводится к доказательству того, что «примеры», которые Энгельс приводит для иллюстрации справедливости диалектики, можно с легкостью пересказать и другими словами, без употребления «специфически гегелевской» терминологии. Ничего другого Берман и не доказывает. Ни о какой действительной диалектике, ни о гегелевской, ни тем более о марксовой, в его книге речи вообще нет. Речь ведется в ней исключительно о словах, о терминологии, которую-де неосмотрительно переняли у Гегеля Энгельс и Маркс.

Копаясь в «гегелевском» лексиконе, старательно выясняя, что подразумевается в догегелевской и послегегелевской логике под терминами «тождество», «противоречие», «отрицание», «противоположность» и «синтез», Берман с торжеством доказывает, что «Гегель и его подражатели употребляют эти термины чрезвычайно неразборчиво и совершенно некритически»²³, т.е. «в разных смыслах» и «в разных отношениях». Все это-де от того, что «Гегель презрительно трактовал формальную логику», «постоянно смешивал» контрарные и контрадикторные суждения и т.д. и т.п. Подсчитав, что «у Гегеля термин “противоречие” имеет шесть различных значений», Берман торжественно декретирует тот «один-единственный смысл», в котором впредь надлежит этот термин употреблять. «Речь против речи» – ничего иного! Кто будет употреблять этот термин в каком-либо другом (а особенно в «онтологическом»!) значении, того махистская теория познания и логика отлучат от марксизма, от «современной науки» вообще.

Пусть читатель рассудит сам, заслуживала ли «нелепая книжка г. Бермана», излагавшая этот «старый-престарый вздор», специального и серьезного опровержения со стороны Ленина.

Ленин не считает ни нужным, ни даже возможным специально разбирать и опровергать аргументацию Бермана против диалектики просто потому, что ни о какой действительной диалектике у того вообще и речи-то нет. Ему – про диалектику как про способ научного осмысления объективной реальности, а он – про словесное выражение психофизиологических состояний («переживаний») любого биологического организма, т.е. попросту не про то. Ввязываться с ним в спор по деталям его аргументации значило бы заранее согласиться с ним относительно самого предмета спора, его рамок и границ, т.е. со всеми теми общемахистскими предпосылками, из которых тот исходит.

Но ведь Ленин уже вдребезги разбил эти самые предпосылки, противопоставив им диалектико-материалистическое понимание, т.е. диалектику в ее материалистическом варианте, в ее конкретном применении к исследованию гносеологических проблем.

Ленин противопоставляет махистским разглагольствованиям о логике и теории познания диалектико-материалистическое (а не просто материалистическое) понимание существа тех трудностей, в которые упирается реальное естественнонаучное познание, и показывает, что диалектика со стихийной силой навязывается мышлению естествоиспытателей именно в качестве той логики мышления, которая только и позволяет им найти, нащупать действительно радикальный выход из того кризиса, в тисках которого оказалось естествознание, познание природы, в особенности физика. В тщательной разработке диалектики как логики научного мышления, как подлинно научной теории познания, способной помочь естествознанию найти выход из кризисного состояния, Ленин и видит ту задачу, которую поставил перед философией XX век.

²³ Берман Я. Диалектика в свете современной теории познания, с. 74.

Махистская же логика и теория познания подсказывают естествознанию мнимые, чисто словесные способы разрешения возникших внутри него разногласий, конфликтов, противоречий, так как фактическое наличие противоречий махисты видят только в словесно-терминологическом оформлении знаний, а не в существе самого состава этих знаний, не в определениях понятий (ибо понятие на языке диалектической философии есть не «значение термина», а понимание сути дела).

Поэтому материалистическая диалектика и ориентирует мышление естествоиспытателя на острое и четкое выяснение противоречий, заключающихся в понимании существа дела (т.е. в понятии), на четкую терминологическую фиксацию еще не разрешенных наличным знанием противоречий и тем самым нацеливает на поиск совершенно конкретного пути их разрешения в новом, более глубоком (т.е. более объективном) знании.

Махистская же логика ни на что другое, кроме чисто формальной «гармонизации» вербального выражения наличных знаний, его подталкивать не может. Ее путь и есть путь чисто номинального «устранения» противоречий, уже выявившихся в понятиях, за счет словесных манипуляций со «знаками», «символами», «иероглифами», за счет насильственного изменения исторически сложившихся в науке названий вещей.

Технику такого «устранения» противоречий позитивизм безуспешно разрабатывает и поныне. Позитивизм как теория познания и логика поэтому играл и играет в процессе развития науки, по существу, ретроградную роль. В лучшем случае – консервативную, а чаще – прямо реакционную, так как разрабатываемый им формальный аппарат годится для чего угодно, но только не для критического анализа современного (т.е. на сегодняшний день достигнутого) уровня знаний, не для выявления заключающихся в нем противоречий (не решенных еще теоретически проблем).

По отношению к достигнутому состоянию научных знаний всякий позитивизм по существу и принципиально апологетичен. Там, где на самом деле в знаниях назрел кризис, где по существу сталкиваются понятия, школы, направления (а не «термины»), он видит одну лишь непротиворечивую тишь и благодать, одно «движение вперед», не умея и не желая рассматривать это движение во всей его реальной драматической сложности, во всех его противоречиях и зигзагах, во всех его обходных и часто даже попятных маневрах и эволюциях.

Поэтому-то позитивисты так любят высказываться от имени современного естествознания и даже всей современной науки, хотя на самом деле всегда говорят от имени лишь какого-либо одного направления, течения или школы, принимаемой и выдаваемой ими за универсальный эталон научности вообще. И каждый раз – ориентация не на суть дела, а на свойственную им терминологию, на манеру выражения. На литературно-словесную форму, вошедшую в моду, на модный стиль мышления. Но никогда и нигде – на науку, представленную в «Капитале» Маркса.

Заключение

Когда в «Философских тетрадах» Ленин остро и со всей категоричностью формулирует отшлифованные до степени афористичности взгляды на материалистическую диалектику, он формулирует их отнюдь не только (и даже не столько) как выводы из вновь предпринятого им критического исследования трудов Гегеля, сколько (и даже прежде всего) как результаты всей той многолетней борьбы в области философии, которую ему пришлось вести и с махистами, и со сторонниками «субъективной социологии», и с «легальными марксистами», и с теми тенденциями к догматическому окостенению марксистской мысли, которые стали явственными у теоретиков II Интернационала (в частности, у Плеханова и его учеников).

Пытаться понять и объяснить формулы «Философских тетрадей», посвященные диалектике, только как альтернативы и антитезы формул гегелевской философии, только как материалистически переосмысленные положения Гегеля – значит понять их с самого начала слишком узко и формально (т.е. в конце концов неправильно).

Так же как нельзя понять содержание «Материализма и эмпириокритицизма», если рассматривать развитые здесь общеполитические положения только как результат полемики с субъективным идеализмом махистов, лишь в контексте этого спора. В таком случае документы, фиксирующие два важнейших этапа развития ленинской мысли в области философии, предстают в ложном освещении. Отсюда и рождается легенда, согласно которой в «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин отстаивал только общие аксиомы всякого материализма (не обращая якобы особого внимания на диалектику), а в «Философских тетрадах» приступил к специальному изучению проблем диалектики. А потому и основные положения двух важнейших философских работ следует рассматривать лишь в рамках и границах соответствующего исследования. Вне этих рамок основные ленинские положения оказываются уже не только недостаточными, но и неточными.

Например, понятие (понимание) материи освещено в «Материализме и эмпириокритицизме» якобы «односторонне», «лишь в его гносеологическом аспекте». В рамках спора с махистами такое понимание было, дескать, вполне достаточным, поскольку махисты специализировались исключительно на гносеологии, и тут им довольно было противопоставить один гносеологический аспект. Если же на проблему материи взглянуть более широко, не связывая себя задачей опровержения одного субъективного идеализма, то ленинское определение будто бы приходится расценить как слишком узкое. Это определение придется «расширить», включив в него особый «онтологический аспект». То же и с пониманием отражения. Так возникла версия, согласно которой в «Материализме и эмпириокритицизме» мы имеем дело лишь с «односторонне гносеологическим» аспектом философии марксизма, только с гносеологией. Отсюда и выводится необходимость «дополнить» ленинские определения особым «онтологическим» их рядом.

С другой же стороны, когда речь заходит о «Философских тетрадах», о положениях, четко сформулированных на их страницах, то и они, в свою очередь, истолковываются как положения, справедливые исключительно в контексте специальной полемики с Гегелем, а вне этого контекста якобы «односторонни», «неполны», «недостаточны». Иными словами, в качестве общеполитических истин марксизма тоже «буквально» принимаемы быть не могут. Получается, что ни в одном пункте, касающемся материалистической диалектики, Ленина «буквально» понимать нельзя, а надо понимать лишь «фигурально», лишь с оговорками, придающими его тезисам обратный смысл.

И монолитное ленинское решение проблемы, остающееся на самом деле одним и тем же и в 1908, и в 1914, и в 1922 году (год опубликования статьи «О значении воинствующего материализма»), рассыпается на глазах на множество высказываний, не только не увязанных между собою, но и прямо противоречащих одно другому. А задача восстановления подлинных ленинских взглядов на

материалистическую диалектику превращается в чисто формальную задачу согласования (гармонизации) различных его высказываний по этому вопросу.

Так происходит, когда не улавливается действительное ленинское понимание сути материализма и диалектики ни в «Материализме и эмпириокритицизме», ни в «Философских тетрадах». В свое время Берман и Богданов читали соответствующие высказывания в «Анти-Дюринге» и в «Капитале», а связать их в рамках единого и цельного понимания так и не смогли, ибо увидели между этими высказываниями формально-логические противоречия. К тому же заранее вбили себе в голову антидиалектическое понимание логики, которое сводится к тому, что логика – наука о «специфических» формах и законах мышления, понимаемого как чисто субъективный процесс, непосредственно данный исследователю-логике в виде движения слов-терминов, знаков-символов.

Если под термином «логика» понимать именно это, а все другие «значения термина» объявить априори незаконными и неправильными, то да, ленинские положения, в которых употребляется данный термин, и в самом деле окажутся «противоречащими» одно другому.

Однако под логикой Ленин понимал нечто иное и никогда не считал обрисованное выше толкование единственно правильным.

Логике Ленин всегда – вслед за Энгельсом и Марксом и в противоположность Маху и Берману – понимал как науку о формах и законах развития действительного мышления, осуществляемого человечеством и как предмет исследования специалиста-логика противостоящего ему в виде истории всей человеческой культуры – науки, техники, права, искусства и т.д., иначе говоря, в виде исторически развивающихся всеобщих форм коллективного (общественного) сознания (познания, психики, духа – в данном, предельно широком контексте это синонимы). Не зависящие от воли и сознания законы, действующие в познании с силой объективной необходимости, пробивая себе в конечном счете дорогу и в индивидуальном мышлении, и есть для Ленина логические его законы, логические формы. А не те приемы, которые сознательно практикует тот или иной человек, то или иное исторически данное сообщество мыслящих индивидов, не те специфические законы мышления, которые исследуются вовсе не в философии, не в диалектике, а прежде всего в психологии.

Но читая Ленина, и все им употребляемые слова следует понимать именно по-ленински. А если читать их так, то положения, согласно которым диалектика и есть логика, и есть теория познания современного материализма, т.е. марксизма, является предельно точным терминологическим выражением ленинской позиции, которая проводится сквозь весь текст и «Материализма и эмпириокритицизма», и «Философских тетрадей», и статьи «О значении воинствующего материализма».

Теория познания, если она претендует быть наукой, т.е. пониманием форм и законов развития познания, а не просто описанием психофизиологических, лингвистических или психологических условий познания (т.е. обстоятельств, меняющихся не только от века к веку, а и от страны к стране и даже от индивида к индивиду), тоже не может быть ничем иным, как наукой о всеобщих законах развития общечеловеческой духовной культуры. Но в этом понимании теория познания также совпадает с наукой о мышлении, а тем самым и с диалектикой. Последняя и исторически, и по самому существу дела – есть не что иное, как совокупность отраженных в ходе развития духовной культуры человечества всеобщих (и потому объективных) законов и форм естественно-природного и социально-исторического развития в его универсальной форме. Поэтому-то законы диалектики и суть осознанные человечеством (в лице философии) и проверенные на объективность (на истинность) практикой преобразования как природы, так и социально-экономических отношений законы развития самих вещей, законы развития самого познаваемого мира природных и исторических явлений.

Логическими «параметрами» мышления и называются те схемы, законы, которым – хотим мы того или не хотим – все равно подчиняется процесс мышления. Даже вопреки нашим желаниям,

даже независимо от того, сознаем мы их или не сознаем, верно или неверно их понимаем, точно или неточно словесно оформляем.

Однако большая разница: подчиняемся ли мы в своем сознательно осуществляемом мышлении этим законам или же они действуют в нем вопреки нашим сознательно применяемым нормам и правилам. В первом случае логические (диалектические) законы и схемы реализуются нами свободно, ориентируя наше познание на отражение диалектики внешнего мира, а во втором случае они навязываются нам насильно, ломая наши сознательно применяемые приемы и правила, заставляя нас подчиняться диалектическим законам против нашей воли, под властным давлением фактов, данных эксперимента, материальных интересов и других внешних по отношению к нашей сознательной воле обстоятельств.

Анализируя кризис физики, Ленин показал чрезвычайную важность того, что естествоиспытатели (прежде всего те, которые, подобно Маху, склонны к философским размышлениям) в своей области на каждом шагу вынуждены мыслить не только в разногласии с сознательно исповедуемой ими логикой и теорией познания, но и прямо вопреки всем ее аксиомам и постулатам. И сам Мах, пока он мыслит как физик, забывает про принципы «экономии» и «простоты» мышления, про «запрет противоречия» и т.п. Через этот зазор между сознательно исповедуемой гносеологической доктриной и реальной логикой мышления, стихийно (т.е. вопреки воле и сознанию) прокладываящей себе путь, и проникает в естественнонаучное мышление диалектика.

Отсюда и возникает парадоксальное явление: диалектика становится подлинной логикой развития физики даже при том условии, что отдельный физик в своих сознательных логических установках остается позитивистом, т.е. антидиалектиком. Вынужденный на деле мыслить диалектически, он, однако, делает это крайне неохотно, упираясь и сопротивляясь и даже пытаясь «оправдать» вынужденные ходы мышления в своей (по-прежнему антидиалектической) терминологии, в позитивистской системе логико-гносеологических представлений.

Ленин доказывает, что сознательно руководствоваться в познании и в практике диалектикой, понимаемой именно как логика, как теория познания и действия, предпочтительнее и «полезнее» для естествознания, нежели поневоле и после долгого сопротивления ей подчиняться этой логике как стихийной силе того процесса, в который мы все втянуты, в котором мы все – по своей воле или против нее – участвуем.

Ленин прекрасно понимал, что тут то же самое отношение, которое существует между стихийным рабочим движением, силой давления всей совокупности объективных обстоятельств «подталкиваемым» в сторону социализма, и теорией научного социализма, активно вносимой в сознание рабочего класса извне, теоретическим сознанием.

Это понимание, которого недоставало и «экономизму», и меньшевизму, имеет самое прямое отношение к ленинскому решению вопроса об отношении теории познания и того реального познания, которое осуществляется естественными науками.

В своих попытках защитить от ленинской критики махистские позиции в теории познания Богданов вспоминает «один эпизод из полемики между двумя политическими фракциями русских марксистов. Большевик Н. Ленин однажды, в книге «Что делать?» обмолвился, что рабочий класс *неспособен* самостоятельно, без помощи социалистической интеллигенции, возвыситься над идеями тред-юнионизма и прийти к социалистическому идеалу. Фраза вырвалась совершенно случайно, в пылу полемики с «экономистами», и ни в какой органической связи с основными воззрениями автора не находилась. Это не помешало писателям меньшевикам в течение трех лет сосредоточивать свою торжествующую полемику на указанной фразе Ленина, которой он якобы навсегда доказал антипролетарский характер большевизма. Мне даже смутно вспоминается – может

быть, я ошибаюсь? – что они хотели поставить памятник Ленину за то, что он “похоронил большевизм среди русских рабочих”...»¹.

Видите как? Ленинское положение, принципиально отделившее революционный марксизм от всех видов «хвостизма», Богданов расценивает как «случайную фразу». Но самое примечательное, что свою оценку он высказывает именно в контексте спора по вопросу об отношении четко понимаемой теории познания (и философии вообще) к стихийному развитию самого этого познания (науки).

И тут и там-де одна и та же «случайная» (и в корне «неверная») фраза, ибо, согласно Богданову, рабочий класс способен «сам из себя» выработать «подлинно пролетарское миропонимание», без активной помощи «всякой там интеллигенции», а естествознание также способно «из себя», из самоанализа своих «приемов», выработать без помощи «пыльных гносеологов» «научную гносеологию». И приводит в пример Маха как образец такой «подлинно научной гносеологии», теории познания.

В теории рабочего движения Богданов объективно сближается с тем, что Ленин метко и точно обозначил как позицию «хвостизма» в рабочем движении, как проповедь преимуществ стихийности перед теоретически сознательным началом. То же самое русский махист проповедует и там, где речь заходит о роли теории познания в развитии познания. И тут – чистейший «хвостизм» в философии, обрекающий ее на роль обоза естествознания. Притом обоза очень тяжелого, тормозящего своей «неповоротливостью» наступление естественных наук на тайны природы. Так же, как политический «хвостизм» Плеханова и Богданова в 1917 году ясно показал, что никакой другой роли, кроме роли тяжелых гирь на ногах революционного пролетариата, он играть не может. Тут полная аналогия.

Уповать на то, что естествознание силой своего объективно необходимого устремления разовьет само, без помощи философов, теорию познания и сделает это лучше, чем они, Богданов был вынужден именно по причине своего махистского взгляда на сознание, на познание. Тут связь его политического и философского «хвостизма» (т.е. позитивизма) очевидна.

Столь же очевидна, с другой стороны, и та органическая связь, которая имеется между основной линией ленинской аргументации в «Материализме и эмпириокритицизме» и афоризмами о диалектике, высказанными в «Философских тетрадах».

Когда Ленин пишет там, что «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»², то это вовсе не «случайная фраза», а предельно точное выражение основных позиций автора, суть его взгляда на диалектику, та самая «суть дела», которую Ленин отстаивает в «Материализме и эмпириокритицизме».

И там, где он критикует Богданова и его единомышленников за полное непонимание этой сути, и там, где он упрекает Плеханова в том, что тот, справедливо защищая материализм, «не обращает внимания» на диалектику именно как теорию познания (о диалектике «вообще» Плеханов писал немало, а вот о диалектике специально как теории познания и логике – почти ничего). Неспособность вообще поставить вопрос об отношении диалектики к «новейшей революции в естествознании», в которой упрекнул Плеханова Ленин, коренится именно тут – в непонимании диалектики как теории познания и логики современного материализма.

Отсюда и неспособность Плеханова противопоставить махистской гносеологии материалистическую теорию познания, развернуть действительно позитивное контрпонимание махистским представлениям о связи философии и естествознания. Его критика махизма остается, по существу, чисто негативной, разрушительной, взамен разрушенного ничего не предлагающей.

¹ Богданов А. Вера и наука, с. 133-134.

² Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 321.

А вот Ленин взамен разрушаемой им махистской концепции познания в ходе ее «разрушения» дает изложение диалектики как подлинной теории познания и логики Маркса и Энгельса. В этом преимущества ленинской критики махизма перед плехановской.

Ту же линию продолжают «Философские тетради». Ведь именно в них написано: «На эту сторону диалектики обычно (например, у Плеханова) обращают недостаточно внимания: тождество противоположностей берется как сумма *примеров* [“например, зерно”; “например, первобытный коммунизм”. Тоже у Энгельса. Но это “для популярности”...], а не как *закон познания* (и закон объективного мира)»³.

Примеры, подтверждающие справедливость общих диалектических положений о развитии, можно приводить без конца, все новые и новые, но суть дела состоит в том, чтобы показать диалектику как систему законов движения познания, отражающих всеобщие законы объективно развивающегося мира, а не как совокупность лишь субъективных приемов и правил, применяемых в познании любым ученым.

Приемы и правила научного познания ученый-естествоиспытатель действительно знает лучше, чем любой специалист-гносеолог. Приемам и правилам ученому-естествоиспытателю у философии учиться нечего. У материалистически толкуемой теории познания он может зато поучиться другому: диалектическому пониманию логики научного мышления, что, по Ленину, является синонимом диалектики.

Читатель, не уяснивший с самого начала, что в «Материализме и эмпириокритицизме» речь идет именно об этом, ровно ничего в этом произведении не поймет (или поймет неверно, превратно).

Богданов и Берман в понимании логики так и остались на позициях субъективно-идеалистически интерпретированной формальной логики, как совокупности «норм и постулатов», которые «ничего в действительности не отражают», а есть всего-навсего искусственные «правила», которые мы должны соблюдать, если «хотим» достигнуть махистского идеала научного познания – устранения всех и всяческих противоречий между высказываниями. Поэтому и тот и другой (и весь последующий позитивизм) в понимании теории познания остаются при системе представлений интроспективной психологии, т.е. при представлениях, по сути дела, архаической психологии, переведенной на язык терминов физиологии.

Разумеется, после такого вербального перевода «с языка на язык» эти представления выступают по-прежнему как субъективистские, хотя и обретают словесное обличие «материалистически» и «объективно» интерпретированных. Подобный прием остается неизменным «завоеванием» всякого позитивизма и по сей день.

Поэтому и ныне остается «Материализм и эмпириокритицизм» актуальнейшим произведением марксизма в области философии, где до сих пор проходит передний край войны марксизма-ленинизма за материалистическую диалектику, за логику и теорию познания современного – научного, умного, диалектического материализма. Воинствующего материализма, без которого и ныне нет и быть не может марксистско-ленинского мировоззрения.

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.

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, куда вел и ведет путь Ленина, а куда – кривые дорожки пересмотра принципов логики революции с точки зрения позитивизма.

³ Там же, с. 316.

В наши дни дело обстоит уже не так, как в начале века, когда очень много естествоиспытателей находились под гипнозом позитивистской демагогии. Ныне огромное число естествоиспытателей, и не только в нашей стране, стали сознательными союзниками ленинской диалектики, и союз этот ширится и крепнет, несмотря на все старания идеологов позитивизма (о чем нельзя забывать и сегодня) этому помешать. Такой союз непобедим, и долг философов – ширить и крепить его. Вот главный завет Ленина, главный урок его гениальной книги.

Под этим углом зрения необходимо читать и перечитывать ее. Она жива, как живо и продолжает жить научное познание природы и общества, как живо и продолжает жить международное коммунистическое движение, реализующее в мире научный социализм.

Искусство и коммунистический идеал

Памяти Эвальда Ильенкова

[...] «Личность тем значительнее, чем полнее и шире представлена в ней – в ее делах, в ее словах, в поступках – *коллективно-всеобщая*, а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость. Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто *новое для всех*, лучше других и полнее других выражая «суть» всех других людей, своими делами раздвигая рамки наличных возможностей, открывая для всех то, чего они 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, что, впервые создавая (открывая) *новое всеобщее*, она выступает как индивидуально выраженное всеобщее».

Такой именно личностью был сам Э.В. Ильенков. Слово и дело не расходились у него, как это, к сожалению, часто бывает у нотариально заверенных марксистов, поглядывающих в сторону египетских горшков с мясом. Он честно стремился участвовать в общем процессе, который Ленин назвал «продолжением дела Гегеля и Маркса». В личном отношении это был человек удивительно скромный, «деликатная натура», по выражению Добролюбова. Тем не менее со своей пушкой Ильенков дошел до Берлина. В философских занятиях он также не искал внутреннего комфорта, а служил общему делу, хорошо понимая при этом свою личную миссию. Вот почему его ранний уход из жизни – утрата поистине незаменимая.

Смерть настигла Ильенкова в расцвете духовных сил, и многое ему еще осталось сказать. Он был человек мысли прежде всего. Но мышление не совершается в пустоте, «я тело, и я мыслю» – вот что мы знаем о себе. И когда мыслящее тело, способное служить экраном для серьезных вопросов жизни, распадается, сама общественная мысль может считать себя сиротой. В болезненном теле Ильенкова жил дух всеобщий, объединяющий, способный привлекать людей, связывать поколения.

Мы встретились с ним впервые при довольно забавных обстоятельствах. Группа студентов философского факультета, не преследуя никакой цели, кроме бескорыстного научного интереса, перевела книгу Георга Лукача «Молодой Гегель» (имевшую в зарубежной литературе большой успех). Не помню сейчас, какое специальное философское выражение из гегелевской терминологии вызвало у переводчиков затруднение, и они решили обратиться за помощью к самому автору книги, жившему тогда в Будапеште. Лукач ответил на их вопрос, но вместе с тем выразил удивление, что они пишут так далеко, тогда как в Москве живет человек, способный помочь им в таких делах. Для Ильенкова и его друзей это было, видимо, полной неожиданностью...

После войны многое изменилось, и время было нелегкое. По возвращении с военной службы я чувствовал себя вполне забытым, где-то на дне, а надо мной была океанская толща довольно мутной воды. Это, разумеется, вовсе не жалоба – никто не знает заранее, что человеку хорошо или плохо. При всех своих понятных читателю жизненных неудобствах столь незавидное положение было для меня отчасти благоприятно, если не сказать больше. Во всяком случае, когда в моем убежище появился Ильенков с его гегелевскими проблемами «отчуждения» и «опредмечивания», обстоятельства времени были таковы, что философские тонкости вызвали улыбку. Тем не менее с этого первого посещения завязалась наша дружба.

Помню, что я читал его раннюю рукопись о диалектике в «Капитале» Маркса и понял, что годы войны и послевоенных событий не совершенно устранили лучшую традицию предшествующего десятилетия, что каким-то чудом семена, брошенные тогда в благодарную почву, но основательно затоптанные, все же вззошли, хотя и в другой, неузнаваемой форме. Эвальд Ильенков, с его живым

интересом к Гегелю и молодому Марксу (открытому у нас в двадцатых-тридцатых годах, а не за рубежом, как пишут иногда по незнанию или по другим причинам), с его пониманием диалектики «Капитала» Маркса, «Философских тетрадей» Ленина, казался наследником наших дум.

Этими словами я не хочу ослабить оригинальность Ильенкова. Он шел в том же направлении, но в другое время и другим путем. Я хочу только сказать, что его появление в моей берлоге было как бы доказательством *закона сохранения мысли*, воспроизводства ее в новых условиях, если она того заслуживает. Для меня он был неожиданно найденным союзником в тот момент, когда подъем марксистски мыслящей и образованной молодежи тридцатых годов остался только хорошим воспоминанием. За Ильенковым чувствовалось множество других молодых голов, множество, правда, неопределенной плотности.

По отношению к свирепым ревнителям ортодоксии тех времен он был «аутсайдером», подозрительным дикарем-одиночкой, хотя его оригинальность состояла именно в обращении к марксистской классике. Подобно людям тридцатых годов, Ильенков стремился понять необходимость общественной драмы своего времени и там, где это возможно, «простить оной» (вспомните слова Пушкина). Зато отношения Ильенкова с толпой идеологов культа собственной личности были до крайности напряженными. Он понимал, что суть общественного зла не в эксцессах его, а в обыкновенной агрессивной обывательщине, опасность которой была известна Ленину. Особенно ненавидел Ильенков обывателя-карьериста и подхалима с постной физиономией проповедника высших идей, например, какого-нибудь оголтелого искателя собственной пользы, читающего лекции по этике. Таких людей он называл «прохиндеями».

Будучи философом чистой воды, он коренным образом отличался от тех носителей бурсацкой учености, которые во имя преувеличенной бдительности или во имя «модернизации» на западный лад легко заменяют мысль словами – газетными фразами или замысловатыми, учено звучащими оборотами, заимствованными из научной литературы. Он хорошо понимал, что в философии весит только мысль, все остальное – слова, слова, слова. Но и сама мысль не была для него кумиром. Он прежде всего хотел быть идейным борцом, пропагандистом коммунистического, а не мещанского образа жизни, хотел быть понятым более широкой массой людей. Вот почему при всей своей склонности думать над самыми общими вопросами философии Ильенков с такой настойчивостью стремился к публицистике и сатире. В этом отношении он также – наследник лучшей традиции наших тридцатых годов. Читая сегодня произведения Эвальда Ильенкова, я в каждой написанной им строке вижу его деликатную и вместе с тем беспокойную натуру, чувствую пламя души, страстное желание выразить близость земного, нерелигиозного, воскресения жизни и эту нервную дрожь перед сложностью времени, приводящей иногда в отчаяние. Неплохо сказано где-то у Томаса Манна: нужно привыкнуть к тому что привыкнуть к этому нельзя.

Вы не могли привыкнуть к этому, мой друг, вот почему, наверно, вы так рано ушли от нас. Как жаль! Мы бы еще поговорили о многом с пользой для обоих. Нельзя приказать жизни течь «по щучьему велению, по нашему прошению». Так не бывает. Зато понять ее прихотливое течение – в нашей власти. Конечно, этого недостаточно, но и не так уж мало. Все может надоест, кроме понимания, сказал Вергилий.

За время нашего знакомства мы не раз возобновляли наш философский диалог. Но, видимо, не все было сказано, ибо, взявшись писать статью о личности Ильенкова, я испытываю живую потребность перейти к анализу его проблем. Печально, что это был бы уже не диалог, а только монолог по поводу глубоко затронутых им идей, продолжение нашего разговора, начатого тридцать лет назад. Отложим сей монолог до более удобного случая, а пока я хочу пожелать сборнику статей Э.В. Ильенкова доброго пути к сердцу читателя.

Мих. Лифшиц

Философская диалектика и коммунистический идеал

Диалектика идеального¹

Мысль о превращении идеального в реальное *глубока*: очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма.

В.И. Ленин

Полное собрание сочинений, т. 29, с. 104

«Идеальное» – или «идеальность» явлений – слишком важная категория, чтобы обращаться с нею бездумно и неосторожно, поскольку именно с нею связано не только марксистское понимание сути *идеализма*, но даже и наименование его.

К идеалистическим учениям мы относим все те концепции в философии, которые в качестве исходного пункта объяснения истории и познания берут *идеальное* – как бы, в частности, последнее ни расшифровывалось – как сознание или как воля, как мышление или как психика вообще, как «душа» или как «дух», как «ощущение» или как «творческое начало» или как «социально-организованный опыт».

Именно поэтому антиматериалистический лагерь в философии и именуется *идеализмом*, а не, скажем, «интеллектуализмом» или «психизмом», «волюнтаризмом» или «сознанизмом», – это уже частные спецификации, а не всеобщие определения идеализма вообще, в какой бы особенной форме он ни выступал. «Идеальное» тут понимается во всем его объеме, в качестве полной совокупности его возможных интерпретаций, как известных уже, так и могущих еще быть изобретенными.

Посему можно и нужно говорить, что сознание, например, «идеально», то есть относится к категории «идеальных» явлений, и ни в каком случае, ни в каком смысле или отношении *не материально*. Но если вы скажете наоборот, скажете, что «идеальное» – *это и есть сознание* (психический образ, «понятие» и т.д.), – то тем самым вы внесете недопустимую путаницу в выражение принципиальной разницы (противоположности) между идеальным и материальным вообще. В само *понятие* «идеального». Ибо при таком перевертывании понятие «идеального» превращается из продуманного теоретического обозначения известной категории явлений просто-напросто в название для некоторых из них. В силу этого вы всегда рискуете попасть впросак – рано или поздно в поле вашего зрения обязательно попадет новый, еще вам неизвестный, вариант идеализма, не влезающий в ваше слишком узкое, приуроченное к специальному случаю определение «идеального». Куда вы такой новый вид идеализма отнесете? К материализму. Больше некуда. Или же будете вынуждены менять свое понимание «идеального» и «идеализма», подправлять его с таким расчетом, чтобы избежать явных неувязок.

Иван есть человек, но человек не есть Иван. Поэтому ни в коем случае недопустимо определять общую категорию через описание одного – хотя бы и типичного – случая «идеальности».

¹ Эта работа Ильенкова на русском языке издавалась трижды – в журнале «Вопросы философии» (под заглавием: «Проблема идеального», 1979, № 6-7) и в двух сборниках (1984, 1991). Самый аутентичный текст, по-видимому, в издании 1991 года. Однако тут имеется великое множество редакторских погрешностей, вдобавок на с. 233 и 247 пропущены по несколько строк текста, на с. 243 недостаёт восьми абзацев, в одном из которых Ильенков дал развернутую дефиницию идеального, на с. 260 пропущены сразу несколько страниц, etc. Поэтому я принял за основу издание 1984 года, добавив недостающие фрагменты и местами скорректировав текст по изданию 1991 года. [Прим. А.Майданский]

Хлеб есть пища – и это несомненно. Но перевертывать эту истину не разрешает даже школьная логика, и фраза «пища есть хлеб» в качестве верного определения «пищи» уже никуда не годится и может показаться верной лишь тому, кто никакой другой пищи, кроме хлеба, не пробовал.

Поэтому-то вы и обязаны определить категорию «идеального» в ее всеобщем виде, а не через указание на его особенную разновидность, – точно так же, как и понятие «материи» не раскрывается путем перечисления известных вам на сегодняшний день естественнонаучных представлений о «материи».

Между тем такой способ рассуждения об «идеальном» можно встретить на каждом шагу, – слишком часто понятие «идеального» понимается как простой (а стало быть, и излишний) синоним других явлений, и именно тех, которые в философии как раз через понятие «идеального» теоретически и определяют. Прежде и чаще всего – это *явление сознания, феномены сознания*.

Вот типичный образчик такого выворачивания наизнанку верной истины: «Помимо и вне *сознания* идеальные явления существовать не могут, и все прочие явления материи материальны...»²

«Помимо и вне сознания» существуют, однако, такие явления, как *бессознательные* («подсознательные») мотивы сознательных действий. Оставаясь верным элементарной логике, наш автор будет вынужден отнести их в разряд *материальных* явлений, ибо «все прочие явления материи материальны». А мыслители, которые кладут эту категорию в основание своих концепций, – Эдуард Гартман, Зигмунд Фрейд, Артур Кёстлер и им подобные – с той же логической неумолимостью будут возведены в ранг материалистов. И пусть И.С. Нарский не говорит, что он понимает выражение «помимо и вне сознания» «в ином смысле», нежели общепринятый.

Путаница, как видите, получается весьма далеко идущая, и, следуя своей логике, И.С. Нарский совсем не случайно усмотрел «материализм» в сочинениях Р. Карнапа, поскольку тот занимается такой вполне безличной вещью, как «язык» с его «структурами», никак не сводимыми к явлениям индивидуального сознания (см. его статью о Р. Карнапе в «Философской энциклопедии»).

Ниже мы еще вернемся к тому, какими неприятными и неожиданными последствиями чревато такое бездумное понимание «идеального». Пока же достаточно констатировать, что если вы определяете сознание как «идеальное», то на законный вопрос: «А что вы при этом понимаете под “идеальным”?» – отвечать фразой: «Идеальное *есть сознание*», «есть феномен (или характеристика) *сознания*» – уже никак нельзя, не уподобляясь игривой собачке, кусающей свой собственный хвост.

И.С. Нарский не одинок. Вот еще пример:

«Идеальное – это актуализированная мозгом для личности информация, это способность личности иметь информацию в чистом виде и оперировать ею... Идеальное – это психическое явление (хотя далеко не всякое психическое явление может быть обозначено [! – Э.И.] как идеальное); а постольку идеальное представлено всегда *только в сознательных состояниях отдельной личности*... Идеальное *есть сугубо личностное явление*, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа (пока еще крайне слабо исследованного)»³.

Очень хорошо. Сказано прямо – из всех «психических» явлений к «идеальным» можно и нужно относить только те, которые представляют собой «сознательные состояния отдельной личности». Само собой понятно, что «все прочие» психические явления неизбежно попадают (как и у И.С. Нарского) в разряд явлений *материальных*.

Впрочем, и само «идеальное» тут уже исподволь истолковано как сугубо материальный – «мозговой нейродинамический» – процесс, только, в отличие от «всех прочих», «пока еще крайне слабо исследованный».

² Нарский И.С. Диалектическое противоречие и логика познания. Москва, 1969, с. 78 (курсив мой. – Э.И.).

³ Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. Москва, 1971, с. 187, 188, 189.

Нетрудно понять, что понятие «идеального», «конкретизированное» таким способом, превращается в простое название («обозначение») этого – очень специализированного – мозгового (нейродинамического) процесса, а философская проблема отношения «идеального» к «материальному» подменяется вопросом об отношении одного нейродинамического процесса к другим нейродинамическим же процессам, – специальной проблемой физиологии высшей нервной деятельности.

Проблема «великого противостояния» идеального и материального вообще в том ее виде, в каком она ставилась и решалась философией и теоретической психологией, тем самым благополучно устраняется из сферы научного исследования. По существу, она объявляется просто-напросто донаучным, спекулятивно-философским (то бишь абстрактным) способом постановки вопроса, который при ближайшем рассмотрении оказывается сугубо «конкретным» вопросом физиологии – науки, исследующей структуры и функции мозга, то есть факты, локализованные под черепной коробкой отдельного индивида. Естественно, что при такой интерпретации проблемы отношения идеального к материальному все определения, выработанные философией как особой наукой, оказываются для этой позиции не только «чересчур абстрактными», но и (и именно в силу своей абстрактности) слишком «широкими», а потому и «неправильными».

Поэтому Д.И. Дубровский и вынужден категорически возражать всем тем философам и психологам, которые под «идеальным» понимают что-то иное, нежели мимолетные «сознательные состояния отдельной личности», нежели «факты сознания», под которыми он понимает исключительно субъективно переживаемые (хотя бы в течение нескольких секунд) индивидом материальные состояния его собственного мозга.

Для Д.И. Дубровского (для его теоретической позиции, разумеется) совершенно безразлично, что именно представляют собой эти «текущие психические состояния отдельной личности» *с точки зрения философии*, – отражают они нечто объективно реальное, нечто вне головы человека существующее, или же они суть всего-навсего субъективно переживаемые мозгом его собственные имманентные «состояния», то есть физиологически обусловленные его специфическим устройством события, по наивности принимаемые за события, *вне этого мозга* совершающиеся? Для Д.И. Дубровского и то и другое одинаково «идеально» по той причине, что и то и другое есть «субъективное проявление, личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов»⁴, и ничего другого собой представлять не может. Поэтому «определение идеального независимо от категории истинности, так как ложная мысль тоже есть не материальное, а идеальное явление»⁵.

Что нашему автору до того, что философия, как особая наука, разрабатывала и разработала категорию «идеального» *именно в связи с проблемой истинности* и что только в этой связи ее определения идеального и материального вообще имели и имеют смысл? Что ему до того, что эти определения философия разработала в качестве теоретического выражения *совсем других фактов*, нежели тех, которые персонально интересуют Д.И. Дубровского как специалиста по «церебральным структурам» и «нейродинамическим процессам»?

Философию как науку никогда особенно не интересовала «личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов», и если понимать «идеальное» в смысле Д.И. Дубровского, то эта категория в философии использовалась исключительно по недоразумению, как результат разнообразных, но одинаково незаконных и недопустимо расширительных либо недопустимо суженных употреблений словечка «идеальное». Научная же монополия на толкование этого термина, на решение вопроса о том, что можно, а что нельзя этим именем «обозначать», принадлежит, согласно этой позиции, физиологии высшей нервной деятельности. «Личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов» – и точка. Все остальное – от лукавого (в образе Гегеля).

⁴ Там же, с. 189.

⁵ Там же, с. 188.

Позиция Д.И. Дубровского вообще очень характерна для людей, решивших пересматривать определения понятий в определенной науке, даже не потрудившись разобраться, какой именно круг явлений (актов) данная наука до сих пор рассматривала и изучала, эти определения вырабатывая. Естественно, что такая (в данном случае физиологическая) диверсия в область любой науки не может принести никаких плодов, кроме произвольного переименования известных данной науке явлений, кроме споров о номенклатуре.

Хорошо известно, что теоретическая разработка категории «идеального» в философии была вызвана необходимостью установить, а затем и понять как раз то самое различие, которое, по Д.И. Дубровскому, «для характеристики идеального безразлично», – различие и даже противоположность между мимолетными психическими состояниями отдельной личности, совершенно индивидуальными и не имеющими никакого всеобщего значения уже для другой личности, и всеобщими и необходимыми – и в силу этого – объективными – формами знания и познания человеком независимо от него существующей действительности (как бы последняя потом ни истолковывалась – как природа или как Абсолютная Идея, как материя или как божественное мышление). И уже только на почве этого важнейшего различения разыгрывается вся тысячелетняя баталия между материализмом и идеализмом, совершается их принципиально непримиримый спор.

Объявлять это различие «для характеристики идеального безразличным» можно только при условии полнейшего незнакомства с историей этого спора. Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания, то есть проблемой тех, и именно тех форм знания, которые обуславливаются и объясняются не капризами личностной психофизиологии, а чем-то гораздо более серьезным, чем-то стоящим над индивидуальной психикой и совершенно от нее не зависящим. Например, математические истины, логические категории, нравственные императивы и идеи правосознания, то бишь «вещи», имеющие принудительное значение для любой психики и силу ограничивать ее индивидуальные капризы.

Вот эта-то своеобразная категория явлений, обладающих особым рода объективностью, то есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и «душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то «обозначена» философией как *идеальность* этих явлений, как *идеальное* вообще. В этом смысле идеальное (то, что относится к миру «идей») фигурирует уже у Платона, которому человечество и обязано как выделением этого круга явлений в особую категорию, так и ее названием. «Идеи» Платона – это не просто любые состояния человеческой «души» («психики») – это непременно *универсальные*, общезначимые образы-схемы, явно противостоящие отдельной «душе» и управляемому ею человеческому телу как обязательный для каждой «души» *закон*, с требованиями коего каждый индивид с детства вынужден считаться куда более осмотрительно, нежели с требованиями своего собственного единичного тела, с его мимолетными и случайными состояниями.

Как бы сам Платон ни толковал далее происхождение этих безличных всеобщих прообразов-схем всех многообразно варьирующихся единичных состояний «души», *выделил* он их в особую категорию совершенно справедливо, на бесспорно фактическом основании: всё это – *всеобщие нормы той культуры*, внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности. Это и нормы бытовой культуры, и грамматически-синтаксические нормы языка, на котором он учится говорить, и «законы государства», в котором он родился, и нормы мышления о вещах окружающего его с детства мира и т.д. и т.п. Все эти нормативные схемы он должен усваивать как некоторую, явно отличную от него самого (и от его собственного мозга, разумеется) особую «действительность», в самой себе к тому же строго организованную... Выделив явления этой особой действительности, неведомой животному и человеку в первобытно-естественном состоянии, в специальную категорию, Платон и поставил перед человечеством

реальную – и очень нелегкую – проблему – проблему «природы» этих своеобразных явлений – природы мира «идей», *идеального* мира.

Проблему, которая не имеет ничего общего с проблемой устройства человеческого тела, тем более устройства одного из органов этого тела – устройства мозга... Это просто-напросто не та проблема, не тот круг явлений, который заинтересует физиологов, как современных Платону, так и нынешних.

Можно, конечно, назвать «идеальным» что-то другое, например «нейродинамический стереотип определенного, хотя еще и крайне слабо исследованного, типа», но от такого переименования ни на миллиметр не двинется вперед решение той проблемы, которую действительно очертил, обозначив ее словом «идеальное», философ Платон, то есть понимание того самого круга фактов, ради четкого обозначения которого он это слово ввел...

Правда, позднее – и именно в русле однобокого эмпиризма (Локк, Беркли, Юм и их наследники) – словечко «идея» и производное от него прилагательное «идеальное» опять превратились в простое собирательное название для любого психического феномена, для любого, хотя бы и мимолетного, психического состояния отдельной «души», и это словоупотребление тоже приобрело силу достаточно устойчивой традиции, дожившей, как мы видим, и до наших дней. Но это было связано как раз с тем, что узкоэмпирическая традиция в философии просто-напросто устраняет реальную проблему, выставленную Платоном, не понимая ее действительной сути и просто отмахиваясь от нее как от беспочвенной выдумки. Поэтому и словечко «идеальное» значит тут: существующее «не на самом деле», а только в воображении, только в виде психического состояния отдельной личности.

Эта – и терминологическая, и теоретическая – позиция крепко связана с тем представлением, будто «на самом деле» существуют лишь отдельные, единичные, чувственно воспринимаемые «вещи», а *всякое всеобщее* есть лишь фантом воображения, лишь психический (либо психофизиологический) феномен, и оправдано лишь постольку, поскольку он снова и снова повторяется во многих (или даже во всех) актах восприятия единичных вещей единичным же индивидом и воспринимается этим индивидом как некоторое «сходство» многих чувственно воспринимаемых вещей, как тождество переживаемых отдельной личностью своих собственных психических состояний...

Тупики, в которые заводит философию эта немудреная позиция, хорошо известны каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с критикой однобокого эмпиризма представителями немецкой классической философии, и потому нет нужды эту критику воспроизводить. Отметим, однако, то обстоятельство, что интересы критики этого взгляда по существу, а вовсе не терминологические капризы, вынудили Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля отвергнуть эмпирическое толкование «идеального» и обратиться к специально-теоретическому анализу этого важнейшего понятия. Дело в том, что простое отождествление «идеального» с «психическим вообще», обычное для XVII-XVIII веков, не давало возможности даже просто четко сформулировать специально-философскую проблему, нащупанную уже Платоном, – проблему объективности всеобщего, объективности всеобщих (теоретических) определений действительности, то есть природу факта их абсолютной независимости от человека и человечества, от специального устройства человеческого организма, его мозга и его психики с ее индивидуально-мимолетными состояниями, – иначе говоря, проблему *истинности* всеобщего, понимаемого как закон, остающийся инвариантным во всех многообразных изменениях «психических состояний» – и не только «отдельной личности», а и целых духовных формаций, эпох и народов.

Собственно, только здесь проблема «идеального» и была поставлена во всем ее действительном объеме и во всей ее диалектической остроте, как проблема отношения идеального вообще – к материальному вообще.

Пока под «идеальным» понимается всё то, и только то, что имеет место в индивидуальной психике, в индивидуальном сознании, в голове отдельного индивида, а всё остальное относится в

рубрику «материального» (этого требует элементарная логика) – к царству «материальных явлений», к которому принадлежат солнце и звезды, горы и реки, атомы и химические элементы и все прочие чисто природные явления, эта классификация вынуждена относить и все *вещественно зафиксированные* (опредмеченные) *формы общественного сознания*, все исторически сложившиеся и социально-узаконенные *представления людей* о действительном мире, об объективной реальности.

Книга, статуя, икона, чертеж, золотая монета, царская корона, знамя, театральное зрелище и организующий его драматический сюжет – всё это предметы, и существующие конечно же вне индивидуальной головы, и воспринимаемые этой головой (сотнями таких голов) как внешние, чувственно созерцаемые, телесно-осязаемые «объекты».

Однако, если вы на этом основании отнесете, скажем, «Лебединое озеро» или «Короля Лира» в разряд *материальных* явлений, вы совершите принципиальную философско-теоретическую ошибку. Театральное представление – это именно *представление*. В самом точном и строгом смысле этого слова – в том смысле, что в нем *представлено* нечто иное, нечто *другое*. Что?

«Мозговые нейродинамические процессы», совершившиеся когда-то в головах П.И. Чайковского и Вильяма Шекспира? «Мимолетные психические состояния отдельной личности» или «личностей» (режиссера и актеров)? Или что-то более существенное?

Гегель на этот вопрос ответил бы: «субстанциальное содержание эпохи», то бишь духовная формация в ее существенной определенности. И такой ответ, несмотря на весь идеализм, лежащий в его основе, был бы гораздо вернее, глубже и, главное, *ближе к материалистическому взгляду* на вещи, на природу тех своеобразных явлений, о которых тут идет речь, – о «вещах», в теле которых осязаемо *представлено нечто другое, нежели они сами*.

Что? Что такое это «нечто», *представленное* в чувственно созерцаемом теле другой вещи (события, процесса и т.д.)?

С точки зрения последовательного материализма этим «нечто» может быть только *другой материальный объект*. Ибо с точки зрения последовательного материализма в мире вообще нет и не может быть ничего, кроме движущейся материи, кроме бесконечной совокупности материальных тел, событий, процессов и состояний...

Под «идеальностью», или «идеальным», материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а еще точнее – *всеобщей природы этого другого объекта*, всеобщей формы и закономерности *этого другого объекта*, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях.

Несомненно, что «идеальное», понимаемое так – как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпирически-чувственно данных человеку явлений, – в своем «чистом виде» выявляется и фиксируется только в исторически сложившихся формах духовной культуры, в социально значимых формах своего выражения (своего «существования»), а не в виде «мимолетных состояний психики отдельной личности», как ее далее ни толкуй – спиритуалистически бестелесно на манер Декарта или Фихте, или же грубо физикально, как «мозг», на манер Кабаниса или Бюхнера–Молешотта.

Вот эта-то сфера явлений – коллективно созидаемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социально зафиксированных («узаконенных») *всеобщих представлений* людей о «реальном» мире, – и противостоит индивидуальной психике как некоторый очень особый и своеобразный мир – как «идеальный мир вообще», как «идеализованный» мир.

«Идеальное», понимаемое так, конечно же не может уже быть представлено просто как многократно повторенная индивидуальная психика, так как оно «конституируется» в особую –

«чувственно-сверхчувственную» – реальность, в составе которой обнаруживается многое такое, чего в каждой индивидуальной психике, взятой порознь, нет и быть не может.

Тем не менее это – *мир представлений*, а не действительный (материальный) мир, как и каким он существует до, вне и независимо от человека и человечества. Это – действительный (материальный) мир, *как и каким он представлен* в исторически сложившемся и исторически изменяющемся *общественном (коллективном) сознании* людей, в «коллективном» – безличном – «разуме», в исторически сложившихся формах выражения этого «разума». В частности, в языке, в его словарном запасе, в его грамматических и синтаксических схемах связывания слов. Но не только в языке, а и во всех других формах *выражения* общественно значимых представлений, во всех других формах *представления*. В том числе и в виде *балетного* представления, обходящегося, как известно, без словесного текста...

Немецкая классическая философия потому-то и сделала огромный шаг вперед в научном уразумении природы «идеальности» (в ее действительном принципиальном противостоянии *всему материальному* – в том числе и тому материальному органу человеческого тела, с помощью коего «идеализируется» реальный мир, то есть мозгу, заключенному в голове человека), что впервые после Платона перестала понимать «идеальность» столь узкопсихологически, как английский эмпиризм, и хорошо поняла, что *идеальное вообще* ни в коем случае не может быть сведено к простой сумме «психических состояний отдельных лиц» и тем самым истолковано просто как собирательное название для этих «состояний».

Эта мысль у Гегеля достаточно четко выражена в той форме, что «дух вообще» – в полном объеме этого понятия – как «всеобщий дух», как «объективный дух», тем более как «абсолютный дух», – ни в коем случае не может быть ни представлен, ни понят как многократно повторенная единичная «душа», то бишь «психика». И если проблема «идеальности» вообще совпадает с проблемой «духовного вообще», то «духовное» («идеальное») вообще и противостоит «природному» не как отдельная душа – «всему остальному», а как некоторая куда более устойчивая и прочная реальность, сохраняющаяся несмотря на то, что отдельные души возникают и исчезают, иногда оставляя в ней след, а иногда и бесследно, даже не коснувшись «идеальности», «духа»!

Гегель поэтому и видит заслугу Платона перед философией в том, что тут «реальность духа, поскольку он противоположен природе, предстала в ее высшей правде, предстала именно организацией некоторого государства»⁶, а не организацией некоторой единичной души, психики отдельного лица, тем более – отдельного мозга.

(Заметим в скобках, что под «государством» Гегель, как и Платон, понимает в данном случае вовсе не только известную политически-правовую организацию, не государство в современном смысле этого термина только, а всю вообще совокупность социальных установлений, регламентирующих жизнедеятельность индивида и в ее бытовых, и нравственных, и интеллектуальных, и эстетических проявлениях, – словом, всё то, что составляет своеобразную культуру «некоторого полиса», города-государства, всё то, что ныне называется культурой народа вообще или его «духовной культурой» в особенности, – законы жизни данного полиса вообще; о «законах» в этом смысле и рассуждает платоновский Сократ. Это нужно иметь в виду, чтобы верно понять смысл гегелевской похвалы Платону.)

Пока же вопрос об отношении «идеального» к «реальному» понимается узкопсихологически, как вопрос об отношении отдельной души с ее состояниями «ко всему остальному», он попросту не может быть даже правильно и четко поставлен, не то что решен. Дело в том, что в разряд этого «всего остального» – то бишь *материального, реального*, – автоматически попадает уже другая такая же отдельная «душа», тем более – вся совокупность таких «душ», организованная в некоторую единую духовную формацию, – *духовная культура* данного народа, государства или целой эпохи, ни в коем случае, даже в пределе, не могущая быть понятой в качестве многократно повторенной

⁶ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. X, с. 200.

«отдельной души», ибо в данном случае очевидно, что «целое» несводимо к сумме своих «составных частей», не есть просто многократно повторенная «составная часть». Замысловатая форма готического собора совсем не похожа на форму кирпича, из множества которых он построен, – то же и тут.

К тому же каждой отдельной душе уже другая такая же душа никогда и никоим образом непосредственно – как «идеальное» – и не дана, она противостоит ей лишь в виде совокупности своих *осязаемо-телесных, непосредственно-материальных проявлений* – хотя бы в виде жестов, мимики, слов или поступков или – в наше время – еще и рисунков осциллограмм, графически изображающих электрохимическую активность мозга. Но ведь это уже не «идеальное», а его внешнее телесное выражение, проявление, так сказать, «проекция» на материю, – нечто «материальное». А собственно идеальное, согласно этому представлению, наличествует, как таковое, *лишь в интроспекции*, лишь в самонаблюдении «отдельной души», лишь как интимное психическое состояние одной-единственной – и именно «моей» – личности. Потому-то для эмпиризма вообще роковой и принципиально неразрешимой оказывается уже пресловутая проблема «другого Я» – «а есть ли оно вообще?». Последовательный эмпиризм по этой причине и не может до наших дней выкарабкаться из тупика солипсизма и вынужден принимать эту глупейшую философскую установку в качестве сознательно устанавливаемого принципа – «методологический солипсизм» Рудольфа Карнапа и всех его – может быть, и не столь откровенных – последователей.

Именно поэтому до конца проведенный эмпиризм наших дней (неопозитивизм) и объявил вопрос об отношении идеального *вообще* к материальному *вообще*, то есть единственно грамотно поставленный вопрос, – «псевдопроблемой». Да, на такой зыбкой почве, как «психические состояния отдельной личности», этот вопрос нельзя даже поставить, нельзя даже вразумительно сформулировать... Невозможным становится и само понятие «идеальное вообще» (как и «материальное вообще»), – оно толкуется как «псевдопонятие», как понятие без «денотата», без предмета, как теоретическая фикция, как научно неопределимый мираж, как – в лучшем случае – терпимая гипотеза, как традиционный «оборот речи» или «модус языка»...

Своего сколько-нибудь четко очерченного теоретического содержания термин «идеальное» (как и «материальное») тем самым без остатка лишается. Он перестает быть обозначением *определенной сферы* (круга) *явлений* и становится применимым *к любому явлению, поскольку это любое явление нами «осознается», «психически переживается», поскольку мы его видим, слышим, осязаем, обнюхиваем или облизываем ...* И это же – *любое* – явление мы вправе «обозначать как материальное», если мы «имеем в виду», что мы видим *его* – именно что-то иное, нежели мы сами со своими психическими состояниями, поскольку мы воспринимаем это явление «как нечто отличное от нас самих». А «само по себе», то есть независимо от того, что мы «имеем в виду», никакое явление нельзя относить ни в ту, ни в другую категорию. Любое явление «в одном отношении идеально, а в другом – материально», «в одном смысле материально, а в другом – идеально».

И прежде всего – *сознание* во всех его проявлениях. То оно идеально, то оно материально. С какой стороны посмотреть. В одном смысле и отношении – идеально, в другом смысле и отношении – материально.

Послушаем одного из активных сторонников этой точки зрения.

«Сознание идеально и по форме и по содержанию, *если иметь в виду*, во-первых, его психическую форму, соотносенную с познаваемым (отражаемым) содержанием (содержанием материального мира как объекта отражения), и, во-вторых, сознаваемое содержание сознания...

Сознание материально и по форме и по содержанию, *если иметь в виду* другую пару из только что намеченных сопоставлений. Но кроме того, сознание материально по форме и идеально по содержанию, в особенности *если иметь в виду* соотношение материальной формы в смысле

нейрофизиологических процессов и психического содержания в смысле “внутреннего мира” субъекта.

Таким образом, многое зависит от того, что в том или ином случае понимать под “формой” и под “содержанием”. Соответственно меняются значения “идеального” и “материального”...»⁷

Понятия «идеального» и «материального» при таком толковании перестают быть теоретическими категориями, выражающими две строго определенные *категории объективно различающихся явлений*, и становятся просто словечками, под которыми каждый раз можно «иметь в виду» то одно, то другое – смотря по обстоятельствам и в зависимости от того, «что понимать» под этими другими словечками.

Конечно, если под словом «сознание» понимать не сознание, а «нейрофизиологические процессы», то сознание оказывается «материальным». А если под «нейрофизиологическими процессами» понимать *сознание*, то нейрофизиологические процессы вам придется обозначать как насквозь *идеальное* явление.

Очень просто. Конечно, если под словом «идеальное» *иметь в виду материальное*, то... получится то же самое, как если бы мы под словом «материальное» стали «иметь в виду» *идеальное*... Что верно, то верно. Только эту игру в слова уже никак не назовешь диалектикой, тем более – материалистической. Нельзя всё же забывать, что «идеальное» и «материальное» – это не просто «термины», которым можно придавать прямо противоположные значения, а принципиально противоположные *категории явлений*, достаточно строго и объективно определенных в научной философии, и что *назвать* сознание «материальным» – значит осуществить недопустимое смазывание границ между тем и другим, *между идеализмом и материализмом*. Это специально подчеркивал В.И. Ленин.

Реальная проблема взаимного превращения «идеального» и «материального», *совершающегося в ходе реального процесса*, – того самого превращения, важность исследования которого намечена Лениным, – тут чисто софистически подменяется той словесной проблемой, которая, естественно, и решается за счет чисто словесных фокусов, за счет того, что в одном случае «идеальным» именуется то, что в другом случае называется «материальным», и обратно.

Действительное материалистическое решение проблемы в ее действительной постановке (уже намечаемой Гегелем) было найдено, как известно, Марксом, который «имел в виду» совершенно реальный процесс, специфически свойственный для человеческой жизнедеятельности. Процесс, в ходе которого *материальная* жизнедеятельность общественного человека начинает производить уже не только материальный, но и *идеальный* продукт, начинает производить акт *идеализации* действительности (процесс превращения «материального» в «идеальное»), а затем, уже возникнув, «идеальное» становится важнейшим компонентом материальной жизнедеятельности общественного человека, и начинает совершаться уже и противоположный первому процессу – процесс *материализации* (опредмечивания, овеществления, «воплощения») идеального.

Эти два реально противоположных друг другу процесса в конце концов замыкаются на более или менее четко выраженные циклы, и конец одного процесса становится началом другого, противоположного, что и приводит в конце концов к движению по спиралеобразной фигуре со всеми вытекающими отсюда диалектическими последствиями.

Очень важно то обстоятельство, что этот процесс – процесс превращения «материального» в «идеальное», а затем и обратно, – постоянно замыкающийся «на себя», на новые и новые циклы, витки спирали, сугубо специфичен для общественно-исторической жизнедеятельности человека.

Животному с его жизнедеятельностью он несвойствен и неведом, и потому ни о какой проблеме «идеального» в применении к животному, сколь угодно высокоразвитому, речи всерьез вести нельзя.

⁷ Нарский И.С. Диалектическое противоречие и логика познания, с. 74 (курсив мой. – Э.И.).

Хотя, само собой понятно, высокоразвитое животное обладает *психикой, психической формой отражения* окружающей его среды обитания, и поэтому при желании «идеальное» можно заподозрить и у животного. Если под «идеальным» понимать вообще *психическое*, а не только ту, и именно ту, своеобразную форму, которая свойственна лишь психике человека, *общественно-человеческому «духу» – человеческой голове*.

Между тем у Маркса речь идет именно об этом, и только об этом, и под «идеальным» он понимает вовсе не психическое вообще, а гораздо более конкретное образование – форму общественно-человеческой психики.

Идеальное для Маркса «есть не что иное, как материальное, пересаженное в *человеческую* голову и преобразованное в ней»⁸.

Нужно специально оговорить, что это важнейшее для понимания марксовской позиции положение можно верно понять только при том условии, если «иметь в виду», что оно высказано в контексте полемики с *гегелевским* толкованием «идеального» и вне этого совершенно определенного контекста свой конкретный смысл утрачивает.

И если упустить из виду этот контекст, то есть суть принципиального различия марксовского и гегелевского толкования «идеального», и превратить марксовское положение в *дефиницию* «понятия идеального», то оно, это положение, утратив свой действительный конкретный смысл, обретет совсем другой, ему несвойственный и в нем не заключенный, то есть будет истолковано совершенно ложно.

Очень часто оно понимается (толкуется) в вульгарно-материалистическом духе, – и очень естественно, – стоит только понять под «человеческой головой», о которой идет речь у Маркса, анатомио-физиологический орган тела особи вида *homo sapiens*, то есть совокупность вполне материальных явлений, локализованных под черепной крышкой отдельного индивида. Тогда всё остальное получается уже автоматически. Формальную возможность такой интерпретации совершенно точно выявил и, выявив, отверг Тодор Павлов:

«Иногда толкуют его (идеальное. – Э.И.) бихевиористически, причем пересадка и переработка принимаются в смысле чисто физиологических или других материальных процессов. При таком толковании мысли Маркса ее можно связать также и с автоматическим устройством и функционированием разных, составленных человеком или естественных управляющих систем. В этом случае психическое, сознание, мышление, не говоря уже о творческом мышлении, поистине оказываются понятиями ненужными...»⁹

И, как прямое следствие такого толкования, «идеальное» начинает интерпретироваться в терминах кибернетики, теории информации и прочих физико-математических и технических дисциплин, начинает изображаться как некоторая разновидность «кода», как результат «кодирования» и «перекодирования», преобразования одних «сигналов» в другие «сигналы» и т.д. и т.п. Естественно, что в рамки *так понимаемого* «идеального» сразу же попадают бесконечно многие *чисто материальные* процессы и события, наблюдаемые в блоках электротехнических устройств, машин и аппаратов, а в конце концов – все те чисто физические явления, которые так или иначе связаны фактом воздействия одной материальной системы на другую материальную систему, вызывающего в этой другой системе некоторые чисто материальные изменения.

В итоге от понятия «идеального» не остается и следа, и Тодор Павлов справедливо упрекает такой путь рассуждения в том, что он бесповоротно уводит в сторону от того предмета разговора, о котором шла речь у Маркса, – от разговора об «идеальном», то есть в крайней абстрактности и неопределенности употребляемых при этом слов.

Не помогут в этом случае и такие термины, как «изоморфизм», «гомоморфизм», «нейродинамическая модель» и проч. Всё это просто *не про то*, не о том предмете, не о той

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 21.

⁹ Павлов Т.Д. Информация, отражение, творчество / Ленинская теория отражения и современная наука. Москва, 1966, с. 167-168.

конкретно понимаемой категории явлений, которую Маркс обозначал термином «идеальное». Это просто про другое, в лучшем случае – про те *материальные предпосылки*, без наличия которых «идеальность» – как специфическая форма отражения окружающего мира *человеческой* головой – не могла бы возникнуть и осуществляться.

Но не про самое идеальное – не про тот своеобразный продукт, который получается в результате «пересадки» и «переработки» материального человеческого – и только человеческой – головой, не про те конкретно-специфические формы, в которых «материальное вообще» представлено в этом своеобразнейшем продукте *человеческой* жизнедеятельности.

Ибо в грамотно понимаемую категорию «идеального» входят именно те, и только те, формы отражения, которые специфически отличают человека и совершенно несвойственны и неведомы никакому животному, даже и обладающему весьма высокоразвитой высшей нервной деятельностью и психикой. Именно эти, и только эти, специфические формы отражения окружающего мира *человеческой* головой философия как наука всегда и рассматривала под названием «идеальных» форм психической деятельности, именно ради их отграничения от всех прочих она и сохраняла этот термин. В противном случае это слово вообще теряет свой конкретно-научный смысл, свое значение научной категории.

Тут точно такая же ситуация, как и с понятием «труд». Пока политическая экономия в лице своих классиков всерьез старалась разобраться в проблеме стоимости, она под «трудом» совершенно отчетливо понимала везде человеческий труд. Когда же буржуазная наука обнаружила свое банкротство и окончательно запуталась в неразрешимых противоречиях этой щекотливой проблемы, она вынуждена была встать на путь обесмысливания фундаментальных понятий трудовой теории стоимости. И тогда, сохранив термин «труд», она стала понимать под ним и работу осла, впряженного в телегу, и работу ветра, вращающего крылья мельницы, и работу пара, движущего поршень, и вообще работу всех сил природы, которые человек заставил служить себе в процессе своего труда, в процессе «производства стоимости»...

И солнце и ветер стали (в рамках этой концепции, разумеется) производить «стоимость». И человеческий труд – тоже, наравне с ними. Но – «не только он», и главным образом – не он.

То же самое и с «идеальностью».

И совсем не случайно Маркс возвращается к проблеме «идеального» как раз в связи с проблемой стоимости, *формы стоимости*. Здесь эти проблемы оказались завязанными в один узел. Не распутав одну, нельзя было распутать и другую.

Ибо *форма стоимости*, как показывал с бесспорной очевидностью самый придирчивый теоретический анализ ее особенностей, оказывалась *идеальной*. В самом строгом и точном смысле этого понятия и выражающего сие понятие термина.

Дело в том что «форму стоимости» может принимать на себя *любой* чувственно воспринимаемый предмет, удовлетворяющий (прямо или косвенно) человеческую потребность, – любая «потребительная ценность». Это – непосредственно универсальная форма, которая совершенно безразлична к любому чувственно осязаемому материалу своего «воплощения», своей «материализации».

Форма стоимости абсолютно независима от особенностей «натурального тела» того товара, в который она «вселяется», в виде которого она *представлена*. В том числе и от денег, которые тоже *лишь выражают* – представляют своим специфическим телом – эту загадочную реальность, но ни в коем случае *не есть она сама*. Она всегда остается чем-то отличным от любого материального, чувственно осязаемого тела своего «воплощения», от любой телесной реальности.

Своего собственного материального тела у этой мистически-загадочной реальности нет, и потому она с легкостью меняет одну материальную форму своего воплощения на другую, сохраняясь во всех своих «воплощениях» и «метаморфозах» и даже наращивая при этом свое «бестелесное тело», управляя судьбами и движением всех тех единичных тел, в которые она вселялась, в которые она на время «материализовалась». Включая тело человека.

Буквально все те характеристики, которые традиционная философия и теология приписывали «душе», – универсальность, бестелесность, неуловимость для любых самых тончайших физико-химических способов обнаружения, и при этом – всемогущая сила повелевать судьбами вещей и людей – все это в виде определений формы стоимости предстояло перед теоретической мыслью как бесспорная – никакому сомнению не подлежащая, любое сомнение (даже декартовское, даже юмовское) выдерживающая – *реальность*. Объективность и в смысле Канта, и в смысле Платона, и в смысле Гегеля.

А вот метафизический (недиалектический) – тем более вульгарный – материализм попадал тут в весьма неприятное положение. Более того, тут он терпел полное теоретическое банкротство, попадал в тиски неразрешимой дилеммы. Либо отрицая существование несомненно существующей объективной реальности, либо иди на поклон к Платону, а то и к Беркли...

Выбирай – «стоимость» не то что «душа» попов и теологов. Если «душу» еще с грехом пополам удавалось интерпретировать как мистически-поповское обозначение вполне материального органа человеческого тела (мозга), то уж в случае со «стоимостью» такое объяснение никак не проходило.

И не пройдет, какие бы успехи ни записало в свой актив естественнонаучное исследование работы мозга человека.

Форма стоимости *вообще* идеальна. И это никак не значит, что она существует лишь в сознании, внутри физиологически толкуемой «человеческой головы», как психофизиологическое явление, как мозговой – нейродинамический – феномен определенного, «хотя еще и крайне мало исследованного», типа. Как раз такое объяснение и было бы стопроцентно идеалистическим объяснением истории, толкованием общественно-исторического процесса (и притом в его важнейшей – товарно-капиталистической – фазе) с точки зрения самой глупой разновидности идеализма – *физиологического идеализма*.

Нам очень хотелось бы задать деликатный вопрос Д.И. Дубровскому и И.С. Нарскому – на какой путь они философски ориентировали бы политическую экономию, столкнувшуюся с загадкой идеальности формы стоимости, если бы они продолжали настаивать тут на своем понимании «идеальности», на своем ответе на вопрос, что такое идеальное и где его искать...

Конечно же говорить о каком-либо «идеальном» там, где нет человека с его, человеческой, «головой», недопустимо и нелепо с точки зрения не только материализма Маркса, но и любого материализма, отдающего себе отчет в словах, которые он употребляет.

Но это никак не значит, что оно «находится в голове», в толще коры мозга, хотя без головы и без мозга и не существует, и теоретикам, не понимающим этой разницы, надо напомнить и то бесспорное обстоятельство, что без человека с его человеческой головой не существует не только «идеальное», но и вся совокупность *материальных отношений производства*. И даже сами производительные силы.

И Д.И. Дубровскому не следовало бы забывать, что «если бы кто-то вдруг глубоко усыпил всех людей на десять минут, то в этом интервале времени на нашей планете не существовало бы» *не только идеального*, но и процесса производства материальной жизни с обусловленными им производственными отношениями.

Разве же из этого остроумного мысленного эксперимента следует вывод, будто материальные производственные отношения существуют лишь в сознании и лишь благодаря сознанию? По принятой Д.И. Дубровским логике – следует. И следует по той простой причине, что принципиальная граница между «идеальными» и «материальными» явлениями у него проходит совсем не там, где она проведена раз и навсегда теорией Маркса, Энгельса и Ленина.

Когда теоретик *пишет книгу* – пером на бумаге или с помощью пишущей машинки, – он производит *идеальный* продукт, несмотря на то, что его работа фиксируется в виде чувственно-осязаемых – зримых закорючек на этой бумаге. Он совершает *духовный труд*, но ни в коем случае не материальный. Когда живописец пишет картину, он создает *образ*, а не оригинал. Когда чертит свой чертеж инженер, он тоже не создает еще никакого материального продукта – он тоже

совершает лишь духовный труд и производит лишь идеальную – а не реальную – машину. И разница тут заключается вовсе не в том, что создание материального продукта требует физических усилий, а создание идеального продукта – лишь «духовных». Ничего похожего. Любой скульптор скажет вам, что высечь статую из гранита – создать скульптурный образ – физически куда труднее, чем выткать аршин холста или пошить сюртук. Дирижер симфонического оркестра проливает пота не меньше, чем землекоп.

А разве создание материального продукта не требует от рабочего максимального напряжения сознания и воли? Требует, и тем большего, чем меньше личного смысла имеет для него процесс труда и его продукт.

Тем не менее одна категория людей совершает лишь духовный труд, создающий *лишь идеальный* продукт и изменяющий *лишь общественное сознание* людей, а другая категория людей создает продукт материальный, поскольку производит изменения в сфере их материального бытия.

Из сказанного следует, насколько точно и остро формулирует В.И. Ленин диалектико-материалистическое понимание отношений между мышлением и мозгом. Мыслит человек с помощью мозга – вот ленинская формула. А не «мозг», как говорят и думают односторонне рассуждающие на эту тему физиологи и кибернетики. И разница тут принципиальная.

Да, всё дело в том, что мыслит не мозг, а с помощью мозга – индивид, вплетенный в сеть общественных отношений, всегда опосредованных материальными вещами, созданными человеком для человека.

Но мозг – это лишь материальный, анатомо-физиологический орган этой работы, работы мышления, то бишь духовного труда. Продуктом же этой специальной работы как раз и оказывается «идеальное», а вовсе не материальные изменения внутри самого мозга.

Тут отношение точно такое же, как и отношение человека и его собственной руки: работает не рука, а человек с помощью руки. И продукт его работы находится вовсе не «в руке», не внутри нее, а в том веществе природы, которое при этом обрабатывается, то есть выступает как форма вещи вне руки, а не как форма самой руки с ее пятью пальцами...

Так же обстоит дело и здесь. Мыслит человек с помощью мозга, но продукт этой работы – вовсе не материальные сдвиги в системе «церебральных структур», а сдвиги в системе духовной культуры, в ее формах и структурах, в системе схем и образов внешнего мира. Поэтому, начертив (безразлично, на бумаге или только в воображении) окружность или, скажем, пирамиду, человек может исследовать этот идеальный – геометрический – образ как особый объект, открывая в нем все новые и новые свойства, хотя он эти свойства в объект труда сознательно и не вкладывал. Исследует он при этом вовсе не свойства своего собственного мозга, не состояния мозга и совершившиеся в нем изменения, а нечто совсем иное.

«Идеальное» – это схема реальной, предметной деятельности человека, согласующаяся с формой вне головы, вне мозга. Да, это именно только схема, а не сама деятельность в ее плоти и крови. Однако именно потому, и только потому, что это схема (образ) реальной целесообразной деятельности человека с вещами внешнего мира, она и может быть представлена и рассмотрена как особый, абсолютно независимый от устройства «мозга» и его специфических «состояний» объект, как предмет особой деятельности (духовного труда, мышления), направленной на изменение образа вещи, а не самой вещи, в этом образе предметно представленной. А это единственно и отличает чисто идеальную деятельность от деятельности непосредственно материальной.

Думать же, что математик, исследуя свойства шара или куба, рассматривает при этом схему протекания событий, происходящих в толще его собственного мозга, – значит становиться на точку зрения самой глупой разновидности субъективного идеализма – физиологического идеализма – в понимании как идеального, так и материального.

И в этом вся разница. Та самая разница между общественным бытием и общественным сознанием, между «материальным» и «идеальным», которую впервые строго научно прочертили Маркс, Энгельс и Ленин и которую никак не мог разглядеть, например, А.А. Богданов, для которого

они сливались в одно и то же на том основании, что и то и другое существуют независимо от индивидуального сознания, вне индивидуальной психики и одинаково противостоят единичной психике как «формы социально-организованного опыта». Как вполне безличные и совершенно независимые от капризов индивидуальной психики всеобщие «стереотипы»...

То, что исторически устоявшиеся стереотипы общественного сознания со стихийной силой навязываются – как извне действующая сила – индивидуальному сознанию и активно формируют это личное сознание по своему образу и подобию, еще никак не делает их *материальными* формами, формами общественного бытия. Они были и остаются формами *общественного сознания*, то есть *всецело идеальными формами*.

Д.И. Дубровский же, как и А.А. Богданов, таковыми их признавать не хочет, записывая их в категорию *материальных* явлений. Сюда у него, естественно, попадают и синтаксические, и грамматические формы языка, и правовые нормы регламентации индивидуальной воли государственными, специально на то поставленными учреждениями, и многое, многое другое. Всё, что не есть «мозговые нейродинамические процессы определенного типа». Всё, кроме них. В том числе, разумеется, и форма *стоимости*.

Предоставляем читателю судить, насколько это понимание может быть увязано с аксиоматическими положениями материалистического понимания истории и к каким выводам оно привело бы в попытках критически разобраться с антиномиями стоимости, с загадочными свойствами товара – этой «чувственно-сверхчувственной вещи»...

Согласно тому «значению», которое придает слову «идеальное» К. Маркс, *форма стоимости вообще* (а не только денежная ее форма) есть форма «чисто идеальная».

И вовсе не на том основании, что она существует якобы только в «сознании», только в голове товаровладельца, а на основании как раз обратном. Цена, или денежная форма стоимости, как и всякая форма стоимости вообще, идеальна потому, что она совершенно отлична от осязаемой телесной формы того товара, в котором она представлена, – читаем мы в главе «Деньги, или обращение товаров»¹⁰.

Иными словами, форма стоимости идеальна, хотя существует вне сознания человека, независимо от него, в пространстве, вне головы человека в вещах, то есть в самих товарах, или, как выразился Маркс, «так сказать, существует лишь в их голове»¹¹.

Такое словоупотребление может очень сильно озадачить читателя, привыкшего к терминологии популярных сочинений о материализме и об отношении «материального» к «идеальному». «Идеальное», существующее вне головы и вне сознания людей, как совершенно объективная, от их сознания и воли никак не зависящая действительность особого рода, невидимая, неосязаемая, чувственно не воспринимаемая и потому кажущаяся им чем-то лишь «мыслимым», чем-то «сверхчувственным».

Читатель, несколько более эрудированный в области философии, заподозрит тут, может быть, Маркса в ненужном кокетничании с гегелевским языком, с той «семантической традицией», которая связана с именами Платона, Шеллинга, Гегеля, типичных представителей объективного идеализма, то есть концепции, согласно которой «идеальное» существует как особый, вне и независимо от человека существующий мир бестелесных сущностей («идей»). Такой читатель, скорее всего, упрекнет Маркса в неправомерном, в «неправильном» использовании термина «идеальное», в гегельянском «гипостазировании» явлений сознания и прочих смертных грехах, для материалиста непростительных.

Между тем дело обстоит совсем не так просто. Дело вовсе не в терминологии. Но поскольку терминология в науке вообще играет немаловажную роль, Маркс использует наименование «идеального» в значении близком к гегелевскому именно потому, что в нем гораздо больше смысла, чем в популярном мнимоматериалистическом понимании идеального, как феномена сознания, как

¹⁰ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 105.

¹¹ Там же.

чистого отправления мозга. Дело в том, что умный (диалектический) идеализм, каковым является идеализм Платона и Гегеля, тут гораздо ближе к истине, нежели материализм популярный, поверхностный и вульгарный («глупый», как его назвал В.И. Ленин). Дело в том, что в гегелевской системе, хотя и в перевернутом виде, всё же нашел свое теоретическое выражение факт диалектического превращения «идеального» в «материальное» и обратно, которого даже не подозревает «глупый» материализм, застревающий на грубом, недиалектическом их противопоставлении.

Популярное понимание идеального не подозревает, какие коварные ловушки уготовила ему в данном случае диалектика этих категорий.

Маркс же, прошедший серьезную школу гегелевской диалектики, не был столь наивен, как «популярные» материалисты. Его материализм был обогащен всеми достижениями философской мысли от Канта до Гегеля. Этим и объясняется тот факт, что в гегелевском представлении об идеальной структуре мироздания, существующего вне человеческой головы (и вне сознания), он увидел не просто «идеалистический вздор», не просто философический вариант религиозных сказок о боге (а только это и видел в гегелевском понимании идеального старый, недиалектический материализм), а идеалистически перевернутое описание действительного отношения «духа к природе», «идеального к материальному», «мышления к бытию». Это нашло свое выражение и в терминологии.

Поэтому кратко рисуем ту историю, которую пережил термин «идеальное» в истории развития немецкой классической философии от Канта до Гегеля, и какую мораль сумел извлечь из этой истории «умный» (то есть диалектический) материалист Маркс.

Началось всё дело с того, что родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант принял как исходное именно «популярное» толкование понятий «идеальное» и «реальное» (действительное), также не подозревая еще, какие ловушки он тем самым сам себе уготовил.

Автор «Критики чистого разума» поясняет свое понимание этого различия знаменитым примером с «талерами»: одно дело иметь сто талеров в кармане, а совсем другое – лишь в сознании, лишь в воображении, лишь в мечтаниях, иными словами – лишь идеальные талеры.

Этот пример играет у Канта весьма серьезную роль, роль одного из аргументов против так называемого «онтологического доказательства бытия бога»: нельзя от наличия предмета в *сознании* умозаключать к бытию предмета *вне сознания*. В сознании людей бог есть, но из этого никак не следует, что бог есть и на самом деле, вне сознания. Ведь мало ли чего в сознании людей нет! Есть там и кентавры, и ведьмы, и привидения, и драконы о семи головах.

В качестве явлений сознания («идеальных феноменов») существуют ведь и зеленые черти, хотя каждый трезвый обыватель прекрасно знает, что на самом деле – вне сознания перепившегося алкоголика – их нет, и что за зеленых чертей он принимает совсем иные, непохожие на чертей предметы.

Знать бы Канту, какую коварную ловушку он сам себе уготовил своим неосмотрительным примером с «реальными», с «действительными» талерами! Уже в соседней стране, где в ходу не талеры, а рубли или франки, ему популярно объяснили бы, что в его кармане лежат не «действительные талеры», а всего-навсего отштмпелеванные на бумаге *знаки представления*, обязательного лишь для прусского подданного. Да, если назвать «действительным» и «реальным» всё то, что удостоилось утверждения указами прусского короля и удостоверено его подписью и печатью, а всё остальное считать иноземными выдумками, то пример Канта доказывает то, что хотел доказать им Кант. Если же о «реальности» и «идеальности» иметь несколько более широкие представления, то он доказывает как раз обратное. А именно, он не опровергает, а подтверждает то самое «онтологическое доказательство бытия бога», которое Кант объявил типичным образчиком ошибочного умозаключения от наличия образа в сознании к наличию его прообраза вне сознания.

«Наоборот, пример, приводимый Кантом, мог бы подкрепить онтологическое доказательство», – писал автор, занимавший по отношению к богу куда более радикальную атеистическую позицию,

чем Кант. В самом деле: «Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением»¹².

Упрек, сформулированный здесь в адрес Канта, исходит конечно же не из желания изменить на гегелевский лад значение терминов «идеальное» и «действительное». Он основывается на понимании того факта, что философская система, именуемая «реальным» и «действительным» все то, что человек воспринимает как вне его собственного сознания существующую вещь, а «идеальным» – то, что в виде такой вещи не воспринимается, оказывается не в состоянии проявить силы критического различения к самым фундаментальным иллюзиям и заблуждениям человеческого рода.

Да, действительно, реальные талеры ровно ничем не отличаются от богов первобытных религий, от грубых фетишей дикаря, который поклоняется (и именно как своему богу!) самому что ни на есть реальному, действительному бревну, куску камня, бронзовому идолу или другому подобному внешнему предмету. Дикарь вовсе не рассматривает предмет своего поклонения как символ бога, для него этот предмет во всей его грубой чувственно воспринимаемой телесности и есть бог, сам бог, а вовсе не его «изображение». И вот такое грубо фетишизирующее религиозное сознание в примере Канта с талерами действительно обретает аргумент в свою пользу.

Для верующей старушки Илья-пророк действителен именно потому, что она его видит в сверкании молний и слышит в грохоте грома, она чувственно воспринимает именно Илью-пророка, а вовсе не его символ, точнее, она именно гром и молнии воспринимает как Илью-пророка, а не как символ этого персонажа; в молнии и громах она воспринимает его действительные действия, его действительные формы чувственного обнаружения.

Фетишизм в том и состоит, что предмету, именно во всей его грубой телесности, в его непосредственно воспринимаемой форме приписываются свойства, которые на самом-то деле принадлежат вовсе не ему и ничего общего с его чувственно воспринимаемым внешним обликом не имеют.

Когда такой предмет (будь то кусок бревна, каменный или бронзовый идол и т.д. и т.п.) перестает рассматриваться как «сам бог» и обретает значение «внешнего знака» этого бога, воспринимается уже не как непосредственный субъект приписываемых ему действий, а лишь как памятный знак, указывающий на нечто «другое», лишь как символ этого «другого», на символ внешне совсем непохожего субъекта, то сознание человека делает шаг вперед на пути к уразумению сути дела.

Поэтому-то и сам Кант, и в данном пункте полностью согласный с ним Гегель считают протестантскую версию христианства более высокой степенью развития религиозного сознания, нежели архаический католицизм, действительно недалеко ушедший от примитивного фетишизма идолопоклонников. Ведь католик от протестанта как раз тем и отличается, что воспринимает всё изображаемое на иконах и в библейских притчах буквально – как точное изображение событий, имевших место во внешнем мире (бога – как благостного старичка с бородой и светящимся нимбом вокруг лысины, рождение Евы – как реальное превращение ребра Адама в человеческое существо и т.д. и т.п.). Протестант же, видящий в таком толковании идолопоклонничество, рассматривает эти события как аллегории, как иносказания, имеющие внутренний, чисто идеальный, моральный смысл.

Гегельянцы и упрекали Канта в том, что своим примером с талерами он сыграл на руку католическому идолопоклонничеству, сыграл против своих собственных протестантских симпатий и позиций, ибо внешние талеры (талеры, лежащие в кармане) суть только знаки, или символ «общего, или скорее общественного представления людей», суть только представители (формы

¹² Там же, т. 40, с. 232.

внешнего выражения, воплощения) духа, точно так же, как и висящие на стене иконы, несмотря на всю свою чувственно воспринимаемую реальность, суть лишь образы человеческого общественного самосознания, человеческого духа. В сущности своей они всецело идеальны, хотя по существованию вещественны, материальны, и находятся, естественно, вне человеческой головы, вне сознания индивида, вне индивидуальной психики с ее трансцендентальными механизмами.

Боги и талеры – явления одного порядка, констатировали Гегель и гегельянцы, и этим уподоблением проблема «идеального» и его отношения к «реальному», к действительному, к материально-вещественному миру была поставлена в иной по сравнению с кантовским план рассмотрения. Она была связана со знаменитой проблемой «отчуждения», с вопросом об «опредмечивании» и «распредмечивании», об «обратном присвоении» человеком им же самим созданных предметов, превратившихся в силу каких-то таинственных процессов в мир не только внешних, но и враждебных человеку объективных образований.

Отсюда получилось следующее понимание выставленной Кантом темы: «Доказательства бытия бога представляют собой не что иное, как *пустые тавтологии*, – например, онтологическое доказательство сводится к следующему: “то, что я действительно (реально) представляю себе, есть для меня действительное представление”, – значит действует на меня, и в этом смысле *все боги*, как языческие, так и христианские, обладали действительным существованием. 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. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он будет *действовать так, как действовало все человечество, делая долги за счет своих богов*»¹³.

Категория «идеального» приобретала при такой постановке вопроса существенно иной смысл и значение, нежели в лексиконе Канта, и это вовсе не было следствием терминологического каприза Гегеля и гегельянцев, а выражало то очевидное обстоятельство, что общественное сознание вовсе не есть просто многократно повторенное индивидуальное сознание, точно так же, как общественный организм вообще не есть многократно повторенный индивидуальный человеческий организм, а представляет собой исторически сложившуюся и исторически развивающуюся систему совершенно независимых от индивидуальных капризов сознания и воли «объективных представлений», форм и схем «объективного духа», «коллективного разума» человечества (непосредственно «народа» с его своеобразной духовной культурой). Сюда входят все общие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально-законные схемы деятельности во всех ее сферах, обязательные для всех правила жизни, жесткие цеховые регламенты и т.д. и т.п., вплоть до грамматически-синтаксических структур речи и языка и логических нормативов рассуждения.

Все эти структурные формы и схемы общественного сознания недвусмысленно противостоят индивидуальному сознанию и воле в качестве особой, внутри себя организованной действительности, в качестве совершенно внешних форм его детерминации. Факт есть факт, с требованиями и ограничениями, в них [формах общественного сознания] выраженными и узаконенными традицией, каждый индивид вынужден с детства считаться куда более осмотрительно, нежели с непосредственно воспринимаемым обликом внешних «вещей» и ситуаций или с органическими влечениями, желаниями и потребностями своего единичного тела.

Столь же очевидно, что в составе индивидуального сознания все эти извне навязываемые ему схемы и формы никак не могут быть обнаружены в качестве «прирожденных» ему трансцендентально-психологических схем или даже хотя бы в виде инстинктообразных тенденций.

¹³ Там же.

Все они усваиваются в ходе воспитания, образования, перевоспитания, то есть в ходе приобщения индивида к наличной, до, вне и независимо от него сложившейся и существующей духовной культуре, как ее схемы и формы. Это не имманентные формы работы индивидуальной психики, а усвоенные ею формы «другого», внешнего ей «субъекта».

Поэтому-то Гегель и видит главное преимущество учения Платона в том, что вопрос об отношении «духа» к «природе» здесь впервые был поставлен не на узкой базе отношений «индивидуальной души» «ко всему остальному», а на основе исследования всеобщего (читай – общественно-коллективного) отношения «мира идей» – к «миру вещей».

С Платона поэтому и начинается традиция рассмотрения мира идей (отсюда, собственно, и понятие «идеального мира») как некоторого устойчивого и внутри себя организованного мира законов, правил и схем, в согласии с которыми осуществляется психическая деятельность отдельного лица, «индивидуальной души», как некоторой особой, надприродной и сверхприродной «объективной реальности», противостоящей каждому отдельному лицу и властно диктующей этому последнему способ его поведения в частных ситуациях. Непосредственно такой «внешней» силой, определяющей индивида, и выступает «государство», охраняющее всю систему наличной духовной культуры, всю систему прав и обязанностей каждого гражданина.

Здесь в полумистической, полумифологической форме был четко зафиксирован вполне реальный факт – факт зависимости психической (и не только психической) деятельности отдельного человека от той до него и совершенно независимо от него сложившейся системы культуры, внутри которой возникает и протекает «духовная жизнь» каждого отдельного человека, то есть работа человеческой головы.

Вопрос об отношении «идеального» к «вещественно-материальному» и предстал здесь как вопрос об отношении этих устойчивых форм (схем, стереотипов) культуры к миру «единичных вещей», к которым принадлежат не только «внешние вещи», но и физическое тело самого человека.

Собственно, только тут и появилась необходимость четко выделить категорию «идеальности» из недифференцированного, расплывчато-неопределенного представления о «психике» вообще, которая (психика) может ведь с одинаковым успехом толковаться как вполне телесная функция вполне телесно понимаемой «души», какому бы органу, в частности, эта функция ни приписывалась – сердцу, печени или мозгу. В противном случае «идеальность» оказывается и остаётся всего лишь лишним и потому ненужным словесным ярлыком «психического». Таким оно и было до Платона (термином «идея» обозначалась – в том числе у Демокрита – вполне вещественная форма, геометрические очертания «вещи», тела, вполне телесно же отпечатывающаяся в человеке, в теле его глаза. Такое словоупотребление, характерное для первобытно-наивной формы материализма, непригодно, конечно, для материализма современного, учитывающего всю сложность взаимоотношений индивидуальной психики с «миром вещей»).

Поэтому-то в лексиконе современной материалистической психологии (а не только философии) категория «идеальности», или «идеального», характеризует не психику вообще, а лишь определенный феномен, связанный, конечно, с ней, но вовсе с ней не слившийся.

«Идеальность по преимуществу характеризует идею или образ, по мере того как они, объективируясь в слове, включаясь в систему общественно выработанного знания, являющегося для индивида некоей данной ему “объективной реальностью”, приобретают, таким образом, относительную самостоятельность, как бы вычленившись из психической деятельности индивида», – пишет известный советский психолог С.Л. Рубинштейн¹⁴.

В этом понимании категория «идеальности» только и становится конкретно-содержательным определением известной категории явлений, фиксируя форму процесса отображения объективной реальности в общественно-человеческой по своему происхождению и существу психике, в

¹⁴ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Москва, 1957, с. 41.

общественно-человеческом сознании, и перестает быть лишним и потому ненужным синонимом психики вообще.

Относительно приведенной выдержки из книги С.Л. Рубинштейна следует лишь заметить, что «образ» объективируется вовсе не только в слове и вовсе не только в своем вербальном выражении может «включаться в систему общественно выработанного знания». Столь же хорошо (и даже лучше, непосредственнее) образ объективируется («овеществляется») и в скульптурном, и в графическом, и в живописном, и в пластическом изображении, и в виде привычно-ритуального способа («образа») обращения с вещами и людьми, вовсе не выражаясь при этом в словах, в речи и языке, и в виде чертежей или моделей, и в виде таких символических предметов, как гербы, знамена или форма одежды, утвари и прочего, начиная с убранства тронного зала и кончая детскими игрушками и проч. и проч. Как деньги, наконец, включая сюда и «реальные» железные бруски, и золотые монеты, и бумажные деньги, и долговые расписки, векселя или кредитные обязательства.

«Идеальность» вообще и есть в исторически сложившемся языке философии характеристика таких, вещественно зафиксированных (объективированных, овеществленных, опредмеченных), образов общественно-человеческой культуры, то есть исторически сложившихся способов общественно-человеческой жизнедеятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприродная» объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью как находящийся с нею в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с нею путаемый).

По этой причине, исключительно в интересах терминологической точности, бессмысленно применять это определение к сугубо индивидуальным состояниям психики отдельного лица в данный момент. Последние со всеми их индивидуально-неповторимыми капризами и вариациями определяются ведь практически бесконечным переплетением самых разнообразных факторов, вплоть до мимолетных состояний организма и особенностей его биохимических реакций (скажем, явления аллергии или дальтонизма), а поэтому в плане общественно-человеческой культуры являются чисто случайными.

Поэтому-то уже у Канта речь идет, скажем, об «идеальности пространства и времени», но не об «идеальности» осознаваемого ощущения тяжести в животе или в мышцах руки, несущей груз; об «идеальности» причинно-следственной зависимости, но не об идеальности того факта, что камень, освещенный солнцем, нагревается (хотя этот факт тоже осознается). «Идеальность» тут становится синонимом «трансцендентального характера» всеобщих форм чувственности и рассудка, то есть таких схем познавательной деятельности, которые свойственны каждому «Я» и имеют, таким образом, совершенно безличный характер, и к тому же выявляют принудительную силу по отношению к каждому отдельному («эмпирическому») «Я». Поэтому-то пространство и время, причинная зависимость и та же «красота» для Канта «идеальны», а те состояния психики, которые связаны с неповторимо-мимолетными физическими состояниями тела индивида, этого высокого названия у него не удостоиваются. Правда, как мы видели на примере с талерами, Кант не везде строго выдерживает это словоупотребление, причиной чему является, однако, вовсе не неряшливость (в ней Канта упрекнуть трудно), а диалектическое коварство тех проблем, которые он поднимает. Но даже и в неустойчивости терминологического оформления известных категорий тут начинает просвечивать объективно-диалектическое их содержание; то самое содержание, которое в гегелевской школе получило свое гораздо более адекватное оформление.

Дело в том, что Кант недалеко ушел от представления об «общественном сознании» (о «всеобщем духе») как о многократно повторенном индивидуальном сознании. По существу, «всеобщими» параметрами духа у него выступают так или иначе те схемы, которые, будучи свойственны каждому отдельному сознанию, оказываются его безлично-инвариантными определениями («всеобщее» тут равно одинаковому для каждого единичного и абстрактно-общему «для всех»).

В гегелевской философии проблема выступила существенно иначе. Общественный организм («культура» данного народа) вовсе не есть абстракция, выражающая то «одинаковое», что можно обнаружить в составе психики каждого отдельного лица, как «абстракт», свойственный каждому отдельному индивиду, как трансцендентально-психологическая схема индивидуальной жизнедеятельности.

Исторически складывающиеся и развивающиеся формы «всеобщего духа» («народного духа», «объективного духа»), хотя и понимаются Гегелем по-прежнему как некоторые устойчивые схемы, в рамках которых протекает психическая деятельность каждого отдельного индивида, тем не менее рассматриваются им уже не как формальные абстракции, не как абстрактно-общие «признаки», свойственные каждому отдельному лицу, взятому порознь. Гегель (вслед за Руссо с его различием «общей воли» и «всеобщей воли») полностью учитывает тот очевидный факт, что в многообразных столкновениях разнонаправленных «единичных волей» рождаются и выкристаллизовываются некоторые результаты, в составе каждой из этих сталкивающихся «волей» вовсе не заключенные, и что в силу этого общественное сознание, как некоторое «целое», вовсе не составляется, как из кирпичиков, из того «одинакового», что имеется в составе каждой из его «частей» (индивидуальных «Я», единичных сознаний). Тут-то и открывается путь к уразумению того обстоятельства, что все те схемы, которые Кант определил как «трансцендентально-врожденные» формы работы единичной психики, как априорно присущие каждой психике ее «внутренние механизмы», на самом деле представляют собой извне усваиваемые индивидом (и первоначально противостоящие ему как «внешние» схемы движения независимой от его воли и сознания культуры) формы самосознания общественного человека, понимаемого как исторически развивающаяся «совокупность всех общественных отношений» (Маркс).

Вот эти-то до, вне и совершенно независимо от индивидуальной психики, то есть вполне стихийно, возникающие формы организации общественной (коллективно осуществляемой) жизнедеятельности людей, так или иначе вещественно зафиксированные в языке, в ритуально-указанных обычаях и правах, и далее – как «организация некоторого государства» со всеми его вещественными атрибутами и органами охраны традиционных форм жизни, и противостоят индивиду (физическому телу индивида с его мозгом, печенью, сердцем, руками, прочими органами) как «в себе и для себя» организованное целое, как нечто «идеальное», *внутри* которого все единичные вещи получают иное значение и играют иную роль, нежели «сами по себе», то есть вне этого целого. Поэтому-то «идеальное» определение любой вещи, или же определение любой вещи как «исчезающего» момента в движении «идеального мира», и совпадает у Гегеля с ролью и значением этой вещи в составе общественно-человеческой культуры, в контексте социально-организованной человеческой жизнедеятельности, а не в единичном сознании отдельного лица, которое рассматривается тут как нечто производное от «всеобщего духа».

Нетрудно заметить, насколько шире и глубже такая постановка вопроса, несмотря на все другие принципиальные пороки гегелевской концепции, по сравнению с любой концепцией, которая «идеальным» именуется всё то, что находится «в сознании отдельного лица», а «материальным» или «реальным» – всё, что находится вне сознания отдельного лица, всё то, что данное лицо не сознает, хотя это «всё» и есть на самом деле, и тем самым проводит между «идеальным» и «реальным» принципиально непроходимую грань, превращая их в от века и навек непосредственные «разные миры», не имеющие между собой ничего общего. Ясно, что при таком метафизическом разграничении «идеальное» и «материальное» невозможно и недопустимо рассматривать как противоположности. Тут они «различны» – и только...

Гегель исходит из того вполне очевидного факта, что для сознания отдельного индивида «реальным» и даже «грубо материальным», и вовсе не «идеальным» оказывается сначала вся та грандиозная вещественно зафиксированная духовная культура человеческого рода, внутри которой и посредством приобщения к которой этот индивид просыпается к «самосознанию». Она-то и противостоит индивиду как мышление предшествующих поколений, осуществленное

(«овеществленное», «опредмеченное», «отчужденное») в чувственно воспринимаемых образах, в книгах и статуях, в дереве и бронзе, в формах храмов и орудий труда, в конструкциях машин и государственных учреждений, в схемах научных и нравственных систем и проч. и проч. Все эти предметы по своему существованию, по своему «наличному бытию» вещественны, «материальны», но по сущности своей, по происхождению «идеальны», ибо в них воплощено коллективное мышление людей, «всеобщий дух» человечества.

Короче говоря, в понятие «идеального» Гегель включает всё то, что другой представитель идеализма в философии (правда, себя «идеалистом» вовсе не признававший), А.А. Богданов, столетием позже обозначил как «социально-организованный опыт» с его устойчивыми, исторически откристаллизовавшимися схемами, стандартами, стереотипами, «алгоритмами». Общим и для Гегеля, и для Богданова (как для идеалистов) является представление, что этот мир «социально-организованного опыта» и есть для индивида тот единственный «предмет», который этим индивидом «усваивается» и «познается», тот единственный предмет, с которым индивид вообще имеет дело и за которым уже ничего более глубоко упрятанного нет.

А вот мир, существующий до, вне и независимо от сознания и воли вообще (то есть не только от сознания и воли индивида, но и от общественного сознания и от общественно организованной «воли»), сам по себе этой концепцией принимается в расчет лишь постольку, поскольку он уже нашел свое выражение во всеобщих формах сознания и воли, поскольку он уже «идеализирован», уже освоен в «опыте», уже представлен в схемах и формах протекания этого «опыта», уже включен в него.

Этим поворотом мысли, характеризующим идеализм вообще (будь то в его платоновском или берклианском, в гегелевском или в карнаповско-попперовском варианте), реальный материальный мир, существующий до, вне и совершенно независимо от «опыта» и до выражения в формах этого «опыта» (в том числе в языке), благополучно устраняется вообще из поля зрения, и под названием «реальный мир» тут везде начинает фигурировать предварительно уже «идеализованный» мир, уже освоенный людьми, уже оформленный их деятельностью мир – мир, каким его знают люди, каким он представлен в наличных формах их культуры. Мир, уже выраженный (представленный) в формах наличного человеческого опыта. Он-то и объявляется тем единственным миром, о котором вообще можно членораздельно говорить, о котором можно что-то вразумительное «сказать».

Этот секрет идеализма прозрачно проступает в рассуждении Гегеля об «идеальности» природных явлений, в его изображении природы как некоего «идеального» в самом себе бытия: непосредственно говорится об определенных природных явлениях, но на самом-то деле имеется в виду их изображение в понятиях и терминах наличной, современной Гегелю, физики ньютоновской механики: «Так как массы взаимно толкают и давят друг на друга и между ними нет пустого пространства, то лишь в этом *соприкосновении* начинается вообще идеальность материи, и интересно видеть, как выступает наружу этот внутренний характер материи, ведь вообще всегда интересно видеть осуществление понятия»¹⁵. Это «осуществление понятия» состоит, по Гегелю, в том, что в момент «соприкосновения» (при толчке) «существуют две материальные точки или атомы в *одной* точке или в тождестве»¹⁶, а это значит, что их «для-себя-бытие» и есть нечто «другое». Но «быть другим», оставаясь при этом «самим собой», – это и значит обладать кроме «реального» еще и «идеальным» бытием. В этом и заключается секрет гегелевской «идеализации материи», «идеальности природы»: на самом-то деле Гегель говорит вовсе не о природе «самой по себе», а только исключительно о природе, как и какой она выглядит в зеркале ньютоновской механики, о природе, как и какой она представлена (изображена) в системе определенной физической теории, в системе ее определений, зафиксированных ее исторически сложившимся «языком».

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. II, с. 67.

¹⁶ Там же.

Этим обстоятельством, кстати, объясняется и живучесть такого рода «семантических подстановок», в самом деле, ведь говоря о природе, мы уже тем самым вынуждены пользоваться наличным языком естествознания, «языком науки» с его устоявшимися и общепонятными «значениями». Отсюда растёт и вся софистика «логического позитивизма», уже вполне сознательно отождествляющего «природу» с «языком», на котором о природе говорят и пишут. И вся мудрёная хайдеггеровская конструкция, согласно которой «подлинное бытие» выявляется и существует только «в языке» и живет только в «языке», как в «родном доме», в качестве его потаённой «сущности», в качестве его имманентной силы, его невидимой организации, а «вне языка» не существует.

Нетрудно видеть, что главная трудность – и потому главная проблема – философии и заключается вовсе не в том, чтобы различить и противопоставить друг другу всё то, что находится «в сознании отдельного лица», всему, что находится вне этого индивидуального сознания (это практически всегда нетрудно сделать), а в том, чтобы разграничить мир коллективно-исповедуемых представлений, то есть весь социально-организованный мир духовной культуры, со всеми его устойчивыми и вещественно зафиксированными всеобщими схемами его структуры, его организации, и реальный – материальный – мир, каким он существует вне и помимо его выражения в этих социально-узаконенных формах «опыта», в объективных формах «духа».

Вот здесь-то, и только здесь, различие «идеального» от «реального» («материального») и приобретает серьёзный научный смысл, и именно потому, что на практике массы людей то и дело путают одно с другим, принимают одно за другое с такой же легкостью, с какой они принимают «желаемое за действительное», а то, что с вещами сделали и делают они сами, – за собственные формы вещей... В этих случаях указание на то обстоятельство, что известная вещь и форма вещи существуют вне индивидуального сознания и не зависят от индивидуальной воли, еще вовсе не решает вопроса об их объективности в ее серьёзном материалистическом смысле. И наоборот, далеко не все то, чего люди не знают, не сознают, не воспринимают как формы внешних вещей, представляет собой выдумку, фикцию воображения, лишь существующее в их головах представление. В силу этого как раз тот самый «здравомыслящий человек», к представлениям которого апеллирует Кант своим примером с талерами, чаще других и впадает в иллюзии, принимая коллективно исповедуемые представления за объективную реальность, а объективную реальность, раскрываемую научным исследованием, – за субъективную выдумку, существующую лишь в головах «теоретиков». Именно «здравомыслящий человек», видевший ежедневно, как солнце встает на востоке и заходит за горизонт на западе, возмущался системой Коперника как нечестивой и противоречащей «очевидным фактам» выдумкой. Точно так же для обывателя, втянутого в орбиту товарно-денежных отношений, деньги есть самая что ни на есть материальная вещь, а стоимость, на самом-то деле находящая в них свое внешнее выражение, – лишь абстракция, существующая только в головах теоретиков, только «идеально».

Поэтому-то серьёзный материализм в понимании такого рода ситуаций и не мог состоять (не мог быть выражен) в определении «идеального» как того, что существует в сознании отдельного индивида, а «материального» как того, что существует вне этого сознания как чувственно воспринимаемая форма внешней вещи, как ее реальная телесная форма. Граница между тем и другим, между «материальным» и «идеальным», между «вещью в себе» и ее представлением в общественном сознании по этой линии проходить уже не могла, ибо в этом случае материализм оказывался совершенно беспомощным перед лицом той коварной диалектики, которую вскрыл в отношениях между «материальным» и «идеальным» Гегель (в частности, в явлениях фетишизма всякого рода, начиная от религиозного, кончая товарным фетишизмом, а далее фетишизмом слова, языка, символа, знака).

В самом деле, как икона или золотая монета, так и любое слово (термин или сочетание терминов) есть прежде всего существующая вне сознания индивида, любого индивида, и чувственно воспринимаемая им «вещь», обладающая вполне реальными телесными свойствами. По старой,

принятой всеми, в том числе и Кантом, классификации они явно входят в категорию «материального», «реального» с ничуть не меньшим правом и основанием, нежели камни или цветы, хлеб или бутылка вина, гильотина или типографский станок. «Идеальным» же называется, в отличие от этих вещей, их субъективный образ в индивидуальной голове, в индивидуальном сознании. Не так ли?

Но тут сразу же начинается коварство такого различия, в полной мере выявившееся в размышлениях о тех же деньгах в политической экономии (Кант этого коварства не подозревал, поскольку с политэкономией был знаком явно плохо), в полной мере учтенное гегелевской школой, ее концепцией об «овеществлении», об «отчуждении», об «опредмечивании» всеобщих представлений. В результате этого процесса, происходящего вполне стихийно за спиной индивидуального сознания, то есть вполне непреднамеренно, в виде «внешней вещи» индивиду противостоит здесь общее (то есть коллективно исповедуемое) представление людей, не имеющее абсолютно ничего общего с той чувственно воспринимаемой телесной формой, в которой оно представлено.

Так, имя Петр по своей чувственно воспринимаемой телесной форме абсолютно не похоже на реального Петра, на человека, им обозначенного, и на тот чувственно представляемый образ Петра, который о нем имеют другие люди¹⁷. Точно то же отношение между золотой монетой и теми благами, которые на нее можно купить, – теми благами (товарами), всеобщим представителем которых является монета или (позднее) купюра. Монета представляет не себя, а «другое», – в том же самом смысле, в каком дипломат представляет не свою персону, а свою страну, его на то уполномочившую. То же самое и слово, словесный символ или знак, равно как сочетание таких знаков и синтаксическая схема этого сочетания.

Вот это-то отношение представления (отношение репрезентации), отношение, в составе которого одна чувственно воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, исполняет роль или функцию представителя совсем другой вещи, а еще точнее – всеобщей природы этой другой вещи, то есть чего-то «другого», чувственно-телесно вовсе на нее не похожего, и тем самым обретает новый план существования, – вот это-то отношение и обрело в гегелевской терминологической традиции титул «идеальности».

Нетрудно понять, что это отнюдь не произвольный семантический каприз Гегеля и гегельянцев, а терминологическое обозначение очень важного, хотя Гегелем и не понятого до конца, фактического положения дел. «Идеальность», по Гегелю, и начинается лишь там, где чувственно воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, превращается в представителя совсем «другого», там, где ее «для-себя-бытие не есть ее для-себя-бытие». Там, где это «другое» превращает ее в форму своего бытия (он поэтому и иллюстрирует «идеальность» образом толчков, «соприкосновения», «опосредования», хотя в толчке тело «идеально» лишь в одной точке, в той самой точке, в которой оно переливается в другое тело). За цеховой схоластикой гегелевской терминологии тут крылось принципиально важное соотношение, в полной мере вскрытое лишь Марксом в ходе его анализа товарного фетишизма и денежной формы стоимости, денежной формы выражения, то есть представления, стоимости.

Маркс в «Капитале» вполне сознательно использует термин «идеальное» в том его формальном значении, которое придал этому термину Гегель, а не в том, в каком его употребляла вся догегелевская традиция, включая Канта, – хотя философско-теоретическое толкование того круга явлений, который и там и тут одинаково именуется «идеальным», полярно противоположно его гегелевскому толкованию. Значение термина «идеальное» у Маркса и Гегеля одно и то же, а вот понятия (то есть способы понимания) этого «одного и того же» глубоко различны. Ведь «понятие» в диалектически трактуемой логике – это синоним «понимания сути дела», существа тех явлений,

¹⁷ Никакого «изоморфизма», «гомоморфизма» и прочих «морфизмов» тут искать нечего. Нет их.

которые этим термином лишь обозначаются, а не «значение термина», формально трактуемое как совокупность «признаков» тех явлений, к которым сей термин надлежит применять.

Поэтому-то Маркс, как и всякий подлинный теоретик, не любил менять исторически сложившиеся «значения терминов», устоявшуюся номенклатуру явлений, но зато, точно и строго пользуясь ею, предлагал существенно иное, даже противоположное традиционному, понимание этих явлений. В отличие от «теоретиков», которые принимают и выдают за научные открытия чисто терминологическое переодевание старых истин, изобретение новых терминов, ни на йоту не продвигающее вперед уже имеющееся понимание, «понятие», «определение понятия»¹⁸.

Анализируя в своем «Капитале» деньги, эту столь знакомую всем и тем не менее столь же загадочную категорию социальных явлений, Маркс формулирует следующее определение: «Der Preis oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedene also nur ideelle oder vorgestellte Form»¹⁹.

«Идеальной» здесь названа ни больше ни меньше как стоимостная форма продуктов труда вообще (ihre Wertform überhaupt).

Поэтому читатель, для которого термин «идеальное» есть синоним «имманентного сознанию», «существующего лишь в сознании», «лишь в представлении людей», лишь в их «воображении», попросту неверно прочитает выраженную здесь мысль, то есть обретет превратное понимание Маркса, ничего общего с его действительным пониманием не имеющее. Ведь в таком случае текст прочитается так, что и капитал – а он есть не что иное, как именно стоимостная форма организации и развития производительных сил, форма функционирования средств производства, – тоже существует (по Марксу!) лишь в сознании, лишь в субъективном воображении людей, а «не на самом деле»...

Но ведь ясно же, что так понимать суть дела может только какой-нибудь Чейз, но никак не Карл Маркс, то есть последователь Беркли, а вовсе не материалист.

Идеальность формы стоимости заключается, по Марксу, разумеется, не в том, что эта форма представляет собой психический феномен, существующий лишь под черепной крышкой товаровладельца или теоретика, а в том, что в данном случае, как и в массе других случаев, телесная, осязаемая форма вещи (например, сюртук) является лишь формой выражения совсем другой «вещи» (холста как стоимости), с которой она не имеет ничего общего. Стоимость холста представлена, выражена, «воплощена» в форме сюртука, а форма сюртука есть «идеальная, или представленная, форма» стоимости холста.

«Как потребительная стоимость, холст есть вещь, чувственно отличная от сюртука; как стоимость, он “сюртукоподобен”, выглядит совершенно так же, как сюртук. Таким образом, холст получает форму стоимости, отличную от его натуральной формы. Его стоимостное бытие проявляется в его подобии сюртуку, как овечья натура христианина – в уподоблении себя агнцу божию»²⁰.

Это – вполне объективное (так как совершенно от сознания и воли товаровладельца не зависящее и вне его сознания складывающееся) отношение, внутри которого натуральная форма товара *B* становится формой стоимости товара *A*, или тело товара *B* становится зеркалом стоимости товара *A* – полномочным представителем его «стоимостной» природы, той «субстанции», которая «воплощена» и там и тут.

¹⁸ Заметим, что неопозитивисты, принципиально отождествляющие «определения понятия» с «определениями термина», тем самым по-своему решают и проблему «идеального», по существу лишая эту важнейшую категорию научного смысла, относя противопоставление «идеального» «материальному» в разряд «метафизических», т.е. на их языке – донаучных и антинаучных различий.

¹⁹ *Marx K. Das Kapital. Erster Band. Berlin, Dietz Verlag, 1969, S. 110.* [Русский перевод: «Цена, или денежная форма товаров, как и вообще их стоимостная форма, есть нечто, отличное от их чувственно воспринимаемой телесной формы, следовательно, форма лишь идеальная, существующая только в представлении» (*Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 105*)].

²⁰ *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 61.*

Поэтому, а не почему-либо еще форма стоимости идеальна, то есть представляет собой нечто совершенно отличное от осязаемо-телесной формы той вещи, в которой она представлена, «репрезентирована», выражена, «воплощена», «отчуждена».

Что же именно «другое» тут выражено или представлено? Сознание людей? Их воля? Никак нет. Как раз наоборот, и воля и сознание людей определяются этой объективной идеальной формой, а выражено в ней, «представлено» ею, определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами.

Иными словами, «представлена» тут форма деятельности людей, совместно осуществляемая ими форма жизнедеятельности, сложившаяся вполне стихийно, «за спиной сознания», и вещественно зафиксированная в виде вышеобрисованного отношения между вещами, как вещь. Этим, а ничем другим создается идеальность такой «вещи», ее «чувственно-сверхчувственный характер».

Идеальная форма тут действительно противостоит индивидуальному сознанию и индивидуальной воле как форма внешней вещи (вспомним кантовские талеры) и необходимо воспринимается именно как форма внешней вещи, но не как ее осязаемо-телесная форма, а как представленная ею (выраженная ею, воплощенная в ней) форма другой такой же осязаемо-телесной вещи, отличная, однако, от осязаемой телесности обеих вещей и ничего общего с их чувственно воспринимаемой физической природой не имеющая. Воплощена и «представлена» тут определенная форма труда, определенная форма человеческой предметной деятельности, то есть преобразования природы общественным человеком.

Тут-то и находится разгадка тайны «идеальности». Идеальность, по Марксу, и есть не что иное, как представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности. Или, наоборот, форма человеческой деятельности, представленная как вещь, как предмет.

«Идеальность» – это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности. Поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней «форму существования», идеальную форму.

Поэтому ни о какой «идеальности» не приходится говорить там, где нет общественно-производящих и воспроизводящих свою материальную жизнь людей, то есть индивидов, коллективно осуществляющих труд и потому непременно обладающих и сознанием и волей. Но это никак не значит, что «идеальность вещей» – продукт их сознательной воли, что она «имманентна сознанию» и существует только в сознании. Как раз наоборот, сознание и воля индивидов выступают как функции идеальности вещей, как осознанная идеальность вещей.

Идеальность тем самым имеет чисто социальную природу и происхождение. Это форма вещи, но вне этой вещи, и именно, в деятельности человека, как форма этой деятельности. Или, наоборот, форма деятельности человека, но вне этого человека, как форма вещи. Этим и обусловлена вся ее таинственность, вся ее загадочность, служащая реальной основой для всевозможных идеалистических конструкций и концепций и человека, и мира вне человека, начиная от Платона и кончая Карнапом и Поппером. Она – «идеальность» – всё время ускользает от метафизически-однозначной теоретической фиксации. Стоит ее зафиксировать как «форму вещи», как она уже дразнит теоретика своей «невещественностью», своим «функциональным» характером, выступая лишь как форма «чистой деятельности», лишь как *actus purus*. Но стоит, наоборот, попытаться зафиксировать ее «как таковую», как очищенную от всех следов вещественно-осязаемой телесности, как сразу же оказывается, что затея эта принципиально невыполнима, что после такого вычитания остается лишь одна прозрачная пустота, никак не оформленный вакуум.

В самом деле, это прекрасно понимал и Гегель, нелепо говорить о «деятельности», которая ни в чем определенном не осуществляется, не «воплощается», не реализуется в чем-то телесном, хотя бы в слове, в речи, в языке. Если таковая «деятельность» и существует, то никак не в

действительности, а только в возможности, только потенциально, стало быть, не как деятельность, а как нечто ей противоположное – как бездеятельность, как отсутствие деятельности...

Поэтому-то и (по Гегелю) «дух», как нечто идеальное, как нечто противостоящее миру телесно зафиксированных форм, вообще не может осуществить «рефлексию» (то есть осознать формы своей собственной структуры) иначе, как предварительно противопоставив «самого себя – самому себе» как отличный от самого себя «предмет», как «вещь». Для абсолютного духа это столь же неисполнимо, как и желание красавицы полюбоваться своей собственной физиономией при отсутствии зеркала, в котором она может рассматривать себя как нечто «другое», как вне себя существующий образ. Глаз сам себя не видит, он видит только другое, пусть даже это другое – другой глаз, его собственное зеркальное отражение.

Говоря о стоимостной форме как об идеальной форме вещи, Маркс совсем не случайно прибегает к образу зеркала:

«В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: “Я есмь я”, то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода “человек”»²¹.

Маркс сам проводит тут недвусмысленную параллель между своей теорией относительно «идеальности» стоимостной формы и пониманием «идеальности» у Гегеля, которое учитывает диалектику становления коллективного самосознания человеческого рода. Да, Гегель понимал ситуацию куда шире и глубже, нежели «фихтеанский философ», устанавливая, что «дух», прежде чем он сможет рассмотреть самого себя, должен утратить свою незапятнанную «веществом чувственности» чистоту и прозрачность, должен сам себя превратить в предмет и в виде этого предмета противопоставить самого себя самому себе. Вначале хотя бы в виде слова, в виде словесно-вербального «воплощения», а затем и в виде орудий труда, и статуй, и машин, и пушек, и храмов, и фабрик, и конституций, и государств, в виде грандиозного «неорганического тела человека», в виде чувственно воспринимаемого тела цивилизации, которое для него и служит лишь зеркалом, в котором он может рассматривать сам себя, свое «инобытие», постигая в этом рассматривании свою собственную «чистую идеальность», понимая самого себя как «чистую деятельность». Гегель прекрасно понимал, что «идеальность», в качестве «чистой деятельности», непосредственно не дана и не может быть дана «как таковая», сразу во всей ее чистоте и незамутненности, что она постигается единственно через анализ ее «воплощений», через ее отражение в зеркале осязаемо-телесной действительности, в зеркале системы вещей (их форм и отношений), созданных деятельностью «чистого духа». По плодам их узнаете их – не иначе.

Идеальные формы мира – это, по Гегелю, осуществленные в каком-либо материале формы «чистой деятельности». Если они в осязаемо-телесном материале не осуществлены, они остаются невидимыми и неведомыми для самого же деятельного духа, не могут быть им осознаны. Чтобы их разглядеть, их обязательно надо «овеществить», то есть превратить в формы и отношения вещей. Только при этом условии «идеальность» существует, обладает наличным бытием только как овеществленная и овеществляемая форма деятельности – форма деятельности, ставшая и становящаяся формой предмета, осязаемо-телесной вещи вне сознания, и ни в коем случае не как трансцендентально-психологическая схема сознания, не как внутренняя схема «Я», отличающего себя от самого себя внутри самого себя, как то получалось у «фихтеанского философа».

Как внутренняя схема деятельности сознания, как схема, «имманентная сознанию», «идеальность» может иметь лишь мнимое, лишь призрачное существование. Реальной она становится лишь в ходе ее овеществления, опредмечивания (и распредмечивания), отчуждения и снятия отчуждения. Нетрудно заметить, насколько резоннее и реалистичнее было это понимание по

²¹ Там же, с. 62 (прим.).

сравнению с кантовско-фихтеанским; оно ухватывало действительную диалектику становления «самосознания» людей, охватывало те действительные фазы и метаморфозы, в смене которых только и существует «идеальность» мира.

Поэтому-то Маркс и примыкает в терминологическом отношении к Гегелю, а не к Канту или Фихте, старавшимся решить проблему «идеальности» (то есть деятельности), копясь «внутри сознания», без выхода оттуда во внешний, чувственно воспринимаемый телесный мир – в мир осязаемых телесных форм и отношений вещей.

Такое гегелевское определение термина «идеальность» охватывает весь круг явлений, внутри коего действительно существует «идеальное», понимаемое как телесно воплощаемая форма активной деятельности общественного человека. Как деятельность в форме вещи или наоборот, как вещь под формой деятельности, в качестве «момента» этой деятельности, в качестве ее мимолетной метаморфозы.

Без понимания этого обстоятельства вообще невозможно было бы разобраться в тех чудесах, которые демонстрируют людям товар, товарная форма продукта, особенно в ее ослепительно-денежной форме, в форме пресловутых «реальных талеров», «реальных рублей» или «реальных долларов». Вещей, которые при самом минимальном теоретическом понимании их сразу же оказываются вовсе не «реальными», а насквозь «идеальными». Вещей, к разряду которых столь же недвусмысленно относятся и слова, единицы языка, и многие другие «вещи». Вещи, которые, будучи вполне «материальными», осязаемо-телесными образованиями, все свое «значение» (функцию и роль) обретают от «духа», от «мышления» и даже обязаны ему своим определенным телесным существованием. Вне духа и без духа нет и слова, есть лишь колебания воздуха.

Таинственность этой категории «вещей», тайна их «идеальности», их «чувственно-сверхчувственного характера», и была впервые научно раскрыта Марксом в ходе анализа товарного фетишизма, в ходе анализа товарной (стоимостной) формы продукта, как типичнейшей и фундаментальной формы этого ряда, как «чисто идеальной формы».

«...Таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому *quid pro quo* [появлению одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными. Так световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз. Но при зрительных восприятиях свет действительно отбрасывается одной вещью, внешним предметом, на другую вещь, глаз. Это – физическое отношение между физическими вещами. Между тем товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей»²².

Поэтому-то Маркс и характеризует товарную форму как идеальную форму, то есть как форму, не имеющую решительно ничего общего с реальной, телесно осязаемой формой того тела, в котором она представлена (то есть отражена, выражена, овеществлена, опредмечена, отчуждена, реализована) и посредством которой она только и «существует», обладает «наличным бытием».

Она «идеальна» потому, что не включает в себе ни одного атома вещества того тела, в котором она представлена, ибо это – форма совсем другого тела. И это другое тело присутствует здесь не телесно-вещественно – «телесно» оно находится совсем в другой точке пространства, – а только опять-таки «идеально», ни одного атома его вещества здесь тоже нет. Химический анализ золотой монеты не обнаружит в ней ни одной молекулы ваксы, как и наоборот. Тем не менее золотая монета

²² Там же, с. 82.

представляет (выражает) стоимость сотни банок ваксы как раз и именно своим весом и блеском. И конечно, этот акт представления совершается вовсе не в сознании продавца ваксы, а вне его сознания в любом «смысле» этого слова, – вне его головы, в пространстве рынка, и без того, чтобы он имел хотя бы малейшее подозрение о таинственной природе денежной формы и о сути цены ваксы. Каждый может тратить деньги, не зная, что такое деньги.

По этой же причине человек, уверенно пользующийся родным языком для выражения самых тонких и сложных жизненных обстоятельств, окажется в очень трудном положении, если ему придет в голову обрести сознание отношения между «знаком» и «значением». То сознание, которое он может почерпнуть из лингвистических трудов, при нынешнем состоянии лингвистической науки скорее поставит его в положение сороконожки, неосмотрительно задавшейся вопросом о том, с какой ноги она начинает ходить. Слава богу, что такого рода вещи остаются «вне сознания». И вся загвоздка, причинившая столько хлопот и философии, заключается как раз в том обстоятельстве, что «идеальные формы», подобные форме стоимости, форме мышления или синтаксической форме, всегда возникали, складывались и развивались, чем дальше, тем больше превращаясь в нечто всецело объективное, совершенно независимое от чьего бы то ни было сознания, в ходе процессов, протекавших вовсе не в голове, а каждый раз вне ее, хотя и не без ее участия.

Если бы дело обстояло иначе, идеализм Платона и Гегеля и в самом деле был бы в высшей степени странным заблуждением, каким-то несуразным бредом, никак не достойным умов такого масштаба и такого влияния. Объективность «идеальной формы» – это, увы, не горячечный бред Платона и Гегеля, а совершенно бесспорный, очевиднейший и даже каждому обывателю знакомый упрямый факт. Факт, над которым тысячелетия ломали себе голову мыслители такого масштаба, как Аристотель и Декарт, Спиноза и Кант, Гегель и Эйнштейн, не говоря уже о тысячах мыслителей рангом ниже.

Идеализм не следствие элементарной ошибки наивного школьника, вообразившего грозное привидение там, где на самом деле ничего нет. Идеализм – это совершенно трезвая констатация объективности идеальной формы, то есть факта ее независимого от воли и сознания индивидов существования в пространстве человеческой культуры, оставленная, однако, без соответствующе трезвого научного объяснения факта.

Констатация факта без этого научно-материалистического объяснения – это и есть идеализм. Материализм в данном случае может заключаться только и именно в научном объяснении факта, а не в его игнорировании. Формально же факт выглядит именно так, как его и изобразили мыслители «линии Платона»: налицо объективная, несмотря на свою очевидную бестелесность, форма движения физически осязаемых тел. Бестелесная форма, управляющая судьбами вполне телесных форм, определяющая, быть им или не быть. Форма как некая бесплотная, однако всеильная «душа» вещей. Форма, сохраняющая себя в самых различных телесных воплощениях и не совпадающая ни с одним из них. Форма, про которую нельзя сказать, где именно она «существует». Везде – и нигде в частности. И уж во всяком случае не в голове Иван Ивановича или Петра Петровича, хотя и в ней тоже.

Именно понимание «формы стоимости вообще» как «формы чисто идеальной» и дало возможность К. Марксу впервые в истории политической экономии уверенно различить материальные формы отношений между людьми, завязывающихся между ними в процессе производства материальной жизни совершенно независимо от их сознательных намерений (от их воли и сознания), и идеальное выражение этих отношений в формах их сознательной, целесообразной воли, то есть в виде тех устойчивых идеальных образований, которые Маркс назвал «объективными мыслительными формами».

Это то самое различие между материальными и идеологическими отношениями, на важности которого настаивал позднее (в 1894 году) В.И. Ленин. В разряд последних он относил, как хорошо известно, правовые, политические и государственно-политические отношения между людьми, предметно оформленные в виде соответствующих учреждений – органов государственной власти,

выраженные в структуре политических партий и других социальных организаций, а ранее – в институте церкви с ее строгой иерархией, в системе обычаев и ритуалов и пр. и т.п. Все эти отношения и соответствующие им учреждения, будучи идеальными формами выражения материальных (экономических) отношений, существуют, конечно же, не в голове, не внутри мозга, а в том же самом реальном пространстве человеческой жизнедеятельности, что и материальные – экономические – отношения производства.

Именно поэтому их так часто и путают друг с другом, усматривая экономические отношения там, где налицо лишь правовые формы их регулирования (и наоборот), и путают так же беспардонно, как экономисты до Маркса путали «стоимость» с «ценой», то есть материальный экономический факт – с его собственным идеальным выражением в денежном материале.

«Чисто идеальную форму» выражения материального факта они принимали ничтоже сумняшеся за сам материальный экономический факт, за «стоимость как таковую», за «стоимость вообще». Зато у них не вызывало никакого сомнения, что «стоимость как таковая», независимо от ее идеального выражения в цене, – это лишь «фикция», изобретенная классиками трудовой теории стоимости и существующая лишь в голове Смита, Рикардо и Маркса.

На том стояла и стоит до сих пор вся вульгарная (по-английски – «популярная») политэкономия, начиная с Дж.-С. Милля и кончая Дж. Кейнсом, подменяющая анализ реальных, материальных экономических отношений и их имманентных форм копанием в сфере чисто идеальных образов этих отношений, предметно представленных в таких ходячих и самоочевидных «вещах», как деньги, векселя, акции, инвестиции, то есть в зафиксированных правовыми нормами и дозволенных ими сознательных взаимоотношениях между агентами капиталистического производства и обращения. Отсюда уже автоматически получается взгляд на экономические отношения как на отношения чисто психические, то бишь, на их языке, «идеальные».

Так, для Дж. Кейнса «стоимость» – это миф, пустое слово. На самом деле существует лишь рыночная цена. Поэтому и «норма процента» и все подобные категории лишь «в высшей степени психологические феномены», а кризис перепроизводства – «это простое следствие нарушения деликатного равновесия самопроизвольного оптимизма. Оценивая перспективы инвестиций, мы должны поэтому принимать во внимание нервы, склонность к истерии и даже несварение желудка и реакцию на перемену погоды у тех, от самопроизвольной деятельности которых они главным образом зависят...»²³

Вот вам и следствие «популярного» понимания отношений между «материальным» и «идеальным».

Из этого следует один вывод: «популярный» материализм с его наивным пониманием «идеального» и «материального», сталкиваясь с конкретно-научной (в данном случае с политико-экономической) проблемой, требующей грамотно-философского (диалектического) различения между тем и другим, превращается, сам того не замечая, в чистейший субъективный идеализм берклианско-махистского толка. Неизбежное и справедливое наказание для материалиста, пренебрегающего диалектикой. Воюя против диалектики как «гегельянщины», он обязательно впадает в идеализм, бесконечно более мелкий и пошлый, нежели гегелевский.

Совершенно то же самое происходит с ним и там, где он сталкивается с проблемой так называемых «идеальных, или абстрактных, объектов» математического знания. В математике вообще, а в особенности же в сочинениях, посвященных ее философско-гносеологическому обоснованию, с некоторых пор широкое распространение получило выражение «идеальный объект». Естественно возникает вопрос, насколько правомерно в данном случае это выражение с точки зрения материалистической философии, с точки зрения теории отражения. Что называют тут «идеальным», что вообще имеют в виду под этим словом?

²³ Кейнс Дж.-М. *Общая теория занятости, процента, денег*. Москва, 1948, с. 195-196.

Нетрудно убедиться, что это понятие обнимает собой все наиболее важные объекты математического мышления – и топологические структуры, и мнимые числа вроде корня из минус единицы, и регулярности, обнаруживаемые в натуральном ряде чисел, и так далее и тому подобное. Короче говоря, все, что изучают ныне математики. Этот факт служит основанием для столь же широко распространенного утверждения, что современная математика, в отличие от математики прошлых эпох, вообще именно (и только) «идеальное» (мир «идеальных объектов») и исследует, что «идеальное» и есть ее единственный и специфический предмет.

Представители неопозитивизма, само собой понятно, не упустили возможности усмотреть в этом обстоятельстве лишний аргумент против материализма, против тезиса, согласно которому, как и любая наука, математика исследует все же реальный, материальный мир, хотя и рассматривает его в своем особом ракурсе, под своим, специально-математическим, углом зрения. И надо признать, что материализм недialeктический – стихийный, «популярный» материализм – оказывается тут явно несостоятельным, попадает в трудное положение, в безысходную для него ситуацию. И повинно в том его наивное толкование «идеальности».

В самом деле, если вы под «идеальным» понимаете то (и только то), что находится в сознании, в голове человека, то есть некоторый чисто психологический или психофизиологический, ментальный феномен, то вы уже тем самым оказались беспомощными перед субъективно-идеалистическим толкованием предмета современного математического знания, вынуждены капитулировать перед объединенными силами неопозитивизма, гуссерлианства и родственных им учений. Ибо силлогизм здесь получается убийственный: если верно то, что современная математика изучает «идеальные объекты», которые, по вашему собственному заявлению, находятся в сознании, и нигде иначе, то вывод следует уже автоматически: современная математика исследует лишь события, протекающие в сознании, и только в сознании, лишь в человеческой голове, а никак не реальный, вне сознания и вне головы существующий мир.

Конечно, вы всегда можете сделать финт, сказав, что математики, рассуждая об «идеальных объектах», на самом деле неведомо для себя «имеют в виду» нечто совсем иное, нежели философия, а именно «материальное», объективный мир естественно-природных и общественно-исторических явлений, только выражаются при этом неточно. Но это, разумеется, только финт, и на самом деле вы еще глубже увязнете в трудностях. Так просто этот вопрос не решается, и вам придется объяснять математикам, что же «на самом деле» скрывается за этим названием.

Если вы ответите им на это, что, скажем, «топологическая структура» есть на самом деле объект вполне материальный, а не идеальный, как они привыкли думать, то вы рискуете вызвать недоумение любого сведущего в математике человека. Вам укажут, что топологическая структура (и если бы только она одна!) есть всё же математический образ, а никак не сама материальная действительность, и добавят, что уж кому-кому, а философу следовало бы чуть тоньше разбираться в различиях между материальным объектом и математической конструкцией.

И математики будут в этом пункте совершенно правы, так как они хорошо знают, что в мире чувственно созерцаемых явлений, в мире физических фактов «топологическую структуру» искать бесполезно. Столь же хорошо они понимают, что объявить ту же топологическую структуру исключительно «психическим» явлением (как это склонен делать субъективный идеализм, в частности «методологический солипсизм» Рудольфа Карнапа и его последователей) – значит совершить не менее непростительный грех, значит отказать математической науке, а в конце концов и всему математическому естествознанию в объективном и необходимом значении их построений.

И тогда Карл Поппер скажет, что мир «идеальных объектов» современной науки – это и не «физический мир» и не «психический мир», а некоторый явно «третий мир», существующий каким-то загадочным образом наряду с двумя перечисленными и от них обоим явно отличающийся. От мира физических явлений, наблюдаемых в синхрофазотронах, осциллографах и прочих хитроумных приборах, – своей явной «бестелесностью» и «интеллигибельностью» (то есть своим чисто умопостигаемым характером), а от мира психических явлений – своей столь же очевидной

собственной организованностью и независимостью от психики как отдельного лица, так и коллектива таких лиц, то есть своей очень своеобразной объективностью и необходимостью.

И такое объяснение наверняка покажется представителю современного математического естествознания куда более убедительным и приемлемым, нежели объяснение, исходящее из позиции доморощенного – стихийного и чуждого диалектике – материализма.

Для недиалектического, для додиалектического материализма ситуация тут получается действительно безвыходная и коварная. И единственная философская позиция, способная защитить в этом случае честь материализма, заключается в том, чтобы решительно отказаться от старого – метафизического – понимания «идеальности» и столь же решительно принять то ее диалектико-материалистическое толкование, которое было разработано Карлом Марксом. Вначале на пути критически-материалистического преобразования гегелевской диалектики, исходившей из допущения «идеальности» самих по себе явлений внешнего мира, вне и до человека с его головой, а затем еще более конкретно – в ходе позитивного решения проблемы «формы стоимости» и доказательства ее принципиального отличия от самой стоимости – этого типичнейшего случая противоположности между «формой чисто идеальной» и ее собственным материальным прообразом.

Этим и интересен, этим и актуален по сей день «Капитал», где эта проблема решена блистательно-диалектически и притом вполне конкретно – и в плане общефилософском, и в плане специально-экономическом, и в плане грамотно-философского различения между «идеальной формой» выражения реального экономического факта и самим этим реальным, материальным, фактом.

Вполне рациональное, очищенное от всякой мистики понимание «идеального», как «идеальной формы» реального, материального по своей субстанции мира, в общей форме было достигнуто К. Марксом как раз в ходе конструктивно-критического преодоления гегелевской концепции идеальности, а в частной форме – как решение вопроса о форме стоимости через критику политической экономии, то есть классической трудовой теории стоимости. Идеальность формы стоимости – типичнейший и характернейший случай идеальности вообще, и поэтому на марксовской концепции формы стоимости могут быть конкретно продемонстрированы все преимущества диалектико-материалистического взгляда на идеальность и на «идеальное».

Форма стоимости понимается в «Капитале» именно как овеществленная (представленная или «представшая» как вещь, как отношение вещей) форма общественно-человеческой жизнедеятельности. Непосредственно она и предстает перед нами как телесное, физически осязаемое «воплощение» чего-то «иного», и этим «иным» не может быть какое-то иное физически осязаемое «тело», другая «вещь», или «вещество», или субстанция, понимаемая как вещество, как некоторая физически осязаемая материя.

Единственной альтернативой тут оказывается допущение некоторой бестелесной субстанции, некоторого «невещественного вещества», и классическая философия подсказывала тут достаточно логическое решение: такой странной «субстанцией» может быть только деятельность, «чистая деятельность», «чистая формообразующая активность». Но в сфере экономической деятельности эта субстанция, естественно, расшифровывалась как труд, как физический труд человека, преобразующий физическое тело природы, а «стоимость» – как осуществленный труд, как «воплощенный» акт труда.

Поэтому именно в политической экономии научная мысль и сделала первый решительный шаг к разгадке существа «идеальности». И уже Смит и Рикардо – люди, достаточно от философии далекие, – ясно разглядели «субстанцию» загадочных стоимостных определений в труде.

Однако понятая со стороны «субстанции» стоимость так и осталась загадочной со стороны ее «формы», классическая трудовая теория стоимости так и не смогла уразуметь, почему эта субстанция выражается именно так, а не как-нибудь иначе? Классическую буржуазную традицию этот вопрос, впрочем, не очень-то и интересовал, и Маркс ясно показал причину ее равнодушия к

этой теме. Так или иначе, а «дедукция», то есть теоретическое выведение формы стоимости из ее «субстанции», для буржуазной науки так и осталось непосильной задачей. В итоге по-прежнему загадочной и мистической осталась тут и идеальность этой формы.

Поскольку же теоретики упирались, можно сказать, носом в таинственные – физически неосозаемые – свойства этой формы, постольку они вновь и вновь возвращались на проторенные пути толкования «идеальности», отсюда и представление о существовании неких «идеальных атомов стоимости», весьма напоминавших лейбницеvские монады, невещественные и непротяженные кванты «духовной субстанции».

Марксу, как экономисту, здесь и помогло то обстоятельство, что он не был столь наивен в философии, как Смит и Рикардо.

Увидев в фихтеанско-гегелевской концепции «идеальности» как «чистой идеальности» абстрактно-мистифицирующее описание реального, физически осязаемого труда общественного человека, процесса физического преобразования физической природы, совершаемого физическим же телом человека, он и получил теоретический ключ к разгадке идеальности формы стоимости.

Стоимость вещи предстала как овеществленный труд человека, и, стало быть, форма стоимости оказалась не чем иным, как овеществленной формой этого труда, формой человеческой жизнедеятельности, представшей перед человеком формой преобразованной ею вещи.

И тот факт, что это вовсе не форма вещи самой по себе (то есть вещи в ее естественно-природной определенности), а воплощенная в вещество природы форма общественно-человеческого труда или формообразующей деятельности общественного человека, – этот факт и заключал в себе разгадку «идеальности». Вполне рациональную, фактическую разгадку, материалистическую интерпретацию всех мистически-загадочных определений стоимостной формы как идеальной формы.

Идеальная форма вещи – это не форма вещи «в себе», а положенная как форма вещи, форма общественно-человеческой жизнедеятельности. Это форма человеческой жизнедеятельности, но существующая вне этой жизнедеятельности, а именно как форма внешней вещи. И наоборот, это форма вещи, но вне этой вещи, и именно как форма жизнедеятельности человека, в человеке, «внутри человека».

А поскольку в развитых ее стадиях жизнедеятельность человека имеет всегда целесообразный, то есть сознательно-волевой, характер, то идеальность и предстает как форма сознания и воли – как закон, управляющий сознанием и волей человека, как объективно-принудительная схема сознательно-волевой деятельности. Поэтому-то так легко и оказывается изобразить «идеальное» исключительно как форму сознания и самосознания, исключительно как «трансцендентальную» схему психики и реализующей эту схему воли.

А если так, то платоновско-гегелевская концепция «идеальности» начинает казаться только недозволительной проекцией форм сознания и воли (формы мышления) на «внешний мир», а «критика» Гегеля сводится к упрекам его в том, что он «онтологизировал», «гипостазировал» (то есть истолковал как определения вне сознания индивида существующего мира) чисто субъективные формы человеческой психики. Совершенно логично получается отсюда, что все категории мышления («количество», «мера», «необходимость», «сущность» и проч. и проч.) суть только «идеальные», то бишь только трансцендентально-психологические, схемы деятельности субъекта – и ничего более.

У Маркса, разумеется, была совсем иная концепция, согласно которой все без исключения логические категории суть только идеализированные (то есть превратившиеся в формы человеческой жизнедеятельности, прежде всего внешней, чувственно-предметной, а затем и «духовной») всеобщие формы существования объективной реальности, внешнего мира.

И никак не проекции форм психического мира на мир «физический». Концепция, как нетрудно усмотреть, как раз обратная в своей последовательности «теоретической дедукции».

Такое понимание «идеальности» основывается у Маркса прежде всего на материалистическом понимании специфики общественного – человеческого – отношения к миру (и его принципиального отличия от отношений животного к миру, от чисто биологического отношения): «Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания»²⁴.

Это значит: деятельность животного направлена только на внешние предметы. Деятельность же человека – не только на них, а и на свои собственные формы жизнедеятельности. Это деятельность, направленная на самое себя – то, что немецкая классическая философия изобразила как специфическую особенность «духа», как «рефлексию» как «самосознание».

В процитированном рассуждении Маркса – и именно потому, что оно взято из ранних произведений, – не подчеркнута еще с достаточной остротой принципиально важная деталь, которая именно и отличает его позицию от фихтевско-гегелевского понимания «рефлексии» (отношения к самому себе как к «другому»). В силу этого цитированную мысль можно прочесть и так, что человек именно потому обретает новый, второй план жизнедеятельности, что у него имеется сознание и воля, которых не было у животного.

Между тем дело-то обстоит как раз наоборот: сознание и воля проявляются у человека только потому, что у человека уже имеется особый, отсутствующий в животном мире, план жизнедеятельности, деятельность, направленная на усвоение специфически общественных, чисто социальных по своему происхождению и существу и потому никак не закодированных в нем биологически форм жизнедеятельности.

Родившееся животное имеет перед собой внешний мир. Формы же жизнедеятельности врождены ему вместе с морфологией его тела, и ему не требуется совершать особую деятельность их «присвоения», оно нуждается лишь в упражнении закодированных в нем форм поведения.

Развитие состоит единственно в развитии инстинктов, врожденных ему реакций на вещи и ситуации. Среда лишь корректирует это развитие.

Совсем иное – человек. Родившееся дитя человеческое имеет перед собой, вне себя не только внешний мир, но и колоссально сложную систему культуры, требующую от него таких «способов поведения», которые генетически (морфологически) в его теле вообще никак не «закодированы», вообще никак не представлены. Здесь речь идет не о корректировании готовых схем поведения, а об усвоении таких способов жизнедеятельности, которые не имеют вообще никакого отношения к биологически необходимым формам реакции его организма на вещи и ситуации.

Это относится даже к тем «поведенческим актам», которые непосредственно связаны с удовлетворением биологически врожденных потребностей: потребность в пище биологически закодирована в нем, но необходимость принимать пищу с помощью тарелки и ложки, ножа и вилки, притом сидя на стуле за столом и т.д. и т.п., врождена ему так же мало, как и синтаксические формы того языка, на котором он учится говорить. По отношению к морфологии тела человека это такие же чистые и такие же внешние условности, как и правила игры в шахматы.

Это – чистые формы внешнего (вне индивидуального тела существующего) мира, которые он только еще должен превратить в формы своей индивидуальной жизнедеятельности, в схемы и способы своей деятельности, чтобы стать человеком.

Вот этот-то мир форм общественно-человеческой жизнедеятельности и противостоит родившемуся человеку (точнее – биологическому организму вида *homo sapiens*) как та ближайшая объективность, к которой он вынужден приспосабливать всё свое «поведение», все отправления своего органического тела, тот объект, на присвоение которого взрослые и направляют всю его деятельность.

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 42, с. 93.

Наличие этого специфически человеческого объекта, мира вещей, созданных человеком для человека, стало быть – вещей, формы которых суть овеществленные формы человеческой деятельности (труда), а вовсе не от природы свойственные им формы, и есть условие сознания и воли. И никак не наоборот, не сознание и воля – условие и предпосылка этого своеобразного объекта, тем более – его «причина».

Сознание и воля, возникающие в психике человеческого индивида, – это прямое следствие того факта, что ему противостоит (в качестве объекта его жизнедеятельности) не природа как таковая, а природа, преобразованная трудом предшествующих поколений, оформленная человеческим трудом, природа в формах человеческой жизнедеятельности.

Сознание и воля делаются необходимыми формами психики там, и только там, где индивид оказывается вынужден управлять своим собственным органическим телом, руководствуясь при этом не органическими (природными) потребностями этого тела, а требованиями, предъявляемыми ему извне, «правилами», принятыми в том обществе, в котором он родился. Только в этих условиях индивид и вынужден отличать «себя» от своего собственного органического тела. От рождения, через «гены», эти правила ему никак не передаются, они задаются ему извне, диктуются ему культурой, а не природой.

Только тут-то и появляется неведомое животному отношение к самому себе как к единичному представителю «другого». Человеческий индивид вынужден держать свои собственные действия под контролем «правил» и «схем», которые он должен усвоить как особый предмет, чтобы превратить в правила и схемы жизнедеятельности своего собственного тела.

Вначале они противостоят ему именно как внешний предмет, как формы и отношения вещей, созданные и воссоздаваемые человеческим трудом.

Усваивая предметы природы в формах, созданных и воссоздаваемых трудом людей, индивид впервые и становится человеком, становится представителем «рода», в то время как до этого он был лишь представителем биологического вида.

Наличие этого чисто социального наследования форм жизнедеятельности, то есть наследования таких ее форм, которые ни в коем случае не передаются через гены, через морфологию органического тела, а только через воспитание, только через приобщение к наличной культуре, только через процесс, в ходе которого органическое тело индивида превращается в представителя, в полномочного представителя рода (то есть всей конкретной совокупности людей, связанных узами общественных отношений), – наличие этого специфического отношения только и вызывает к жизни и сознание и волю как специфически человеческие формы психики.

Сознание, собственно, только и возникает там, где индивид оказывается вынужден смотреть на самого себя как бы со стороны, как бы глазами другого человека, глазами всех других людей, – только там, где он вынужден соразмерять свои индивидуальные действия с действиями другого человека, то есть только в рамках совместно осуществляемой жизнедеятельности. Только тут, собственно, требуется и воля, как умение насильственно подчинять свои собственные влечения и побуждения некоторому закону, некоторому требованию, диктуемому вовсе не индивидуальной органикой собственного тела, а организацией «коллективного тела», коллектива, завязавшегося вокруг некоторого общего дела.

Здесь-то, и только здесь, и возникает, собственно, идеальный план жизнедеятельности, неведомый животному. Сознание и воля – не «причина» появления этого нового плана отношений индивида к внешнему миру, а только психические формы его выражения, иными словами, его следствие. Причем не случайная, а необходимая форма его обнаружения, его выражения, его осуществления.

В более пространное рассмотрение сознания и воли (и их отношения к «идеальности») мы входить не будем, тут уже начинается специальная область психологии. Проблема же «идеальности» в ее общей форме, одинаково значимой и для психологии, и для лингвистики, для любой социально-исторической дисциплины, выходит, естественно, за пределы психологии как

таковой и должна рассматриваться независимо от подробностей чисто психологического (как и политико-экономического) плана.

Психология вынуждена исходить из того обстоятельства, что между индивидуальным сознанием и объективной реальностью находится такое «опосредствующее звено», как исторически сложившаяся культура, выступающая как предпосылка и условие индивидуальной психики. Это – и экономические, и правовые формы отношений между людьми, и сложившиеся формы быта, и формы языка и т.д. и т.п. Для индивидуальной психики (для сознания и воли индивида) эта культура непосредственно выступает как «система значений», «овеществленных» и противостоящих ей вполне предметно, как «непсихологическая», как внепсихологическая реальность.

Это обстоятельство в его фундаментальном значении для психологии специально подчеркивает А.Н. Леонтьев: «Итак, значения преломляют мир в сознании человека. Хотя носителем значений является язык, но язык не демиург значений. За языковыми значениями скрываются общественно выработанные способы (операции) действия, в процессе которых люди изменяют и познают объективную реальность. Иначе говоря, в значениях представлена преобразованная и свернутая в материи языка идеальная форма существования предметного мира, его свойств, связей и отношений, раскрытых совокупной общественной практикой. Поэтому значения сами по себе, то есть в абстракции от их функционирования в индивидуальном сознании, столь же не “психологичны”, как и та общественно познанная реальность, которая лежит за ними»²⁵.

Поэтому-то превращение проблемы «идеальности» в психологическую (или, что еще хуже, психофизиологическую) проблему прямиком заводит материалистическую науку в тупик, ибо тайну «идеальности» хотят в этом случае раскрыть совсем не там, где она в действительности и возникает и разрешается, не в пространстве, где разыгрывается история реальных взаимоотношений между общественным человеком и природой, а внутри черепа, в материальных отношениях между нейронами. А это такая же нелепая затея, как и намерение обнаружить форму стоимости путем химического анализа золота или банкнот, в которых эта форма представлена взору и осязанию. Тот же самый фетишизм, то же самое приписывание естественно-природному веществу свойств, которые на самом деле принадлежат вовсе не ему как таковому, а лишь представленным в нем формам общественно-человеческого труда, формам общественных отношений человека к человеку.

А ведь фетишизм – это и есть самая грубая, самая первобытная и дикая форма идеализма, наделяющего (в фантазии, разумеется) всеми атрибутами «духа» кусок бревна, украшенный ракушками и перьями. Та самая грубая форма идеализма, которая ничем не отличается от поведения животного, пытающегося облизывать и кусать электрическую лампочку, служащую для него (с легкой руки экспериментатора) сигналом приема пищи. Для животного, как и для фетишиста, лампочка и бревно вовсе не «сигналы», не обозначения «чего-то другого», а самая что ни на есть физическая часть физической ситуации, непосредственно определяющей их поведение. Так и китайцы нещадно избивают слепого из глины идола, если тот не желает ниспослать дождь на их поле.

Загадка и разгадка «идеализма» лежит именно тут, в особенностях психики, не умеющей различать в составе чувственно осязаемой ею, вне мозга существующей «достоверности» две принципиально разные, и даже противоположные, категории явлений – естественно-природные свойства вещей, с одной стороны, и те их свойства, коим они обязаны не природе, а общественно-человеческому труду, в этих вещах воплощенному, в этих вещах осуществленному и осуществляемому.

Это тот самый пункт, где непосредственно сливаются такие противоположности, как грубо наивный материализм и столь же грубо наивный идеализм, то есть происходит прямое отождествление материального с идеальным и наоборот, происходящее не от большого ума масштаба Платона и Гегеля, а как раз от недостатка этого ума, без раздумья принимающего всё то,

²⁵ Леонтьев А.Н. Деятельность и сознание /Вопросы философии, 12, 1972, с. 134.

что существует вне головы, вне психики, за «материальное», а «идеальным» именуящего всё то, что находится «в голове», «в сознании».

Маркс именно так и понимает суть той путаницы, из которой так и не смогла найти выход буржуазная политическая экономия. В подготовительных рукописях к «Капиталу» он пишет: «Грубый материализм экономистов, рассматривающих общественные производственные отношения людей и определения, приобретаемые вещами, когда они подчинены этим отношениям, как *природные свойства* вещей, равнозначен столь же грубому идеализму и даже фетишизму, который приписывает вещам общественные отношения в качестве имманентных им определений и тем самым мистифицирует их»²⁶.

Действительный, научный, а не грубый материализм в данном случае заключается вовсе не в том, чтобы объявлять «первичным» всё то, что находится вне мозга индивида, называя это «первичное» «материальным», а всё, что находится «в голове», – «вторичным» и «идеальным». Научный материализм состоит в умении проводить принципиальную границу в составе самих чувственно осязаемых, чувственно воспринимаемых «вещей» и «явлений», в умении там, а не где-нибудь видеть различие и противоположность «материального» и «идеального».

Именно такой материализм и обязывает понимать это различие не как понятное каждому обывателю различие между «реальными и воображаемыми талерами» (долларами, рублями или юанями), а как различие, лежащее куда глубже, а именно в самой природе общественно-человеческой жизнедеятельности, в ее принципиальных отличиях от жизнедеятельности как любого животного, так и от биологической жизнедеятельности своего собственного организма.

В состав «идеального» плана действительности входит только и исключительно только то, что и в самом человеке, и в той части природы, в которой он живет и действует, создано трудом. То, что ежедневно и ежечасно, с тех пор как существует человек, производится и воспроизводится его собственной, общественно-человеческой и потому целесообразной преобразующей деятельностью.

Поэтому-то говорить о наличии «идеального плана» у животного (как и у нецивилизованного, чисто биологически развитого, «человека») и не приходится, не отступая от строго установленного философией смысла этого слова. Поэтому-то при несомненном наличии у животного психики и даже, может быть, каких-то проблесков «сознания» (в которых очень трудно отказать очеловеченным собакам) ни о каком «идеальном» грамотной речи тут быть не может. Человек обретает «идеальный» план жизнедеятельности исключительно в ходе приобщения к исторически развившимся формам общественной жизнедеятельности, только вместе с социальным планом существования, только вместе с культурой. «Идеальность» и есть не что иное, как аспект культуры, как ее измерение, определенность, свойство. По отношению к психике (к психической деятельности мозга) это такой же объективный компонент, как горы и деревья, как луна и звездное небо, как процессы обмена веществ в собственном органическом теле индивида.

Потому-то, а не в силу «глупости идеалистов» люди (и вовсе не только и даже не столько философы) и путают «идеальное» с «материальным», то и дело принимая одно за другое. Философия же, даже платоновско-гегелевская, есть единственный путь к распутыванию этой наивной первобытно-обывательской путаницы, хотя обыватель-то как раз больше всех и кичится превосходством своего «трезвого ума» над «мистическими конструкциями Платона и Гегеля».

Идеализм – не плод недомыслия, а законный и естественный плод того мира, где «вещи обретают человеческие свойства, а люди опускаются до уровня вещественной силы...»²⁷, где вещи наделяются «духом», а человеческие существа этого «духа» начисто лишаются. «“Товарный фетишизм” и все вытекающие из него на более конкретной стадии экономического анализа оттенки той же закономерности – нечто действительно существующее, продукт реальной исторической метаморфозы»²⁸, как точно формулирует в своей книге о Марксе Мих. Лифшиц. Объективная

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 46, ч. II, с. 198.

²⁷ Лифшиц Мих. Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. Москва, 1972, с. 130.

²⁸ Там же.

реальность «идеальных форм» – это не досужая выдумка злокозненных идеалистов, как то кажется псевдоматериалистам, знающим на одной стороне «внешний мир», а на другой – только «сознающий мозг» (или «сознание как свойство и функцию мозга»). Этот псевдоматериализм, при всех своих благих намерениях, обеими ногами стоит в той же самой мистической трясине фетишизма, что и его оппонент – принципиальный идеализм. Это тоже фетишизм, только уже не бревна, бронзового идола или «логоса», а фетишизм нервной ткани, фетишизм нейронов, аксонов и дезоксирибонуклеиновых кислот, которые заключают в себе на самом-то деле так же мало «идеального», как и любой валяющийся на дороге камень. Так же мало, как мало «стоимости» заключает в себе еще не отысканный алмаз, каким бы огромным и тяжелым он ни был.

Другое дело – мозг, отшлифованный и пересозданный трудом. Он-то только и становится органом, более того, полномочным представителем «идеальности», идеального плана жизнедеятельности, свойственного только человеку или подобному ему общественно производящему свою материальную жизнь существу. В этом и заключается действительный научный материализм, умеющий справиться с проблемой «идеального».

И когда Маркс определяет «идеальное» как «материальное», «пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней», то он имеет в виду именно человеческую голову, а не орган тела особи вида *homo sapiens*, растущий на шее этой особи по милости матушки-природы. Об этой разнице многие «материалисты» нередко как раз и забывают.

В голове же, понимаемой натуралистически (то есть так, как ее именно и рассматривает врач, анатом, биолог, физиолог высшей нервной деятельности, биохимик и др.), никакого «идеального» нет, не было и никогда не будет. Что там есть – так это единственно материальные «механизмы», своей сложнейшей динамикой обеспечивающие деятельность человека вообще, и в том числе деятельность в идеальном плане, в согласии с «идеальным планом», который мозгу противостоит как особый предмет, как тем или иным образом овеществленная форма общественно-человеческой жизнедеятельности, как цель – неотъемлемый компонент этой жизнедеятельности, как человеческое значение вещи.

Поэтому-то «материалисты», толкающие физиологов на нелепые поиски «идеального» в мозгу, в толще нервной ткани коры, в глубине «церебральных микроструктур» и тому подобных вещах, в конце концов добиваются только одного – полной дискредитации материализма как принципа научного мышления. Ибо никакого «идеального» физиологи под черепной крышкой так и не находят, сколько ни ищут. Ибо его там и нет, потому-то такие псевдоматериалисты наносят науке о человеке и об «идеальном» куда больший вред, чем Платон с Гегелем, вместе взятые. Последние, при умном их прочтении, оказывают даже пользу, которую никак не в состоянии принести глупые «материалисты», то есть материалисты философски малограмотные, не прошедшие школу диалектики, но зато кичащиеся своим мнимым материализмом.

С сознанием и волей «идеальность» действительно связана необходимым образом, но вовсе не так, как изображал эту связь старый, домарксовский материализм. Не идеальность есть «аспект» или «форма проявления» сознательно-волевой сферы, а как раз наоборот, сознательно-волевой характер человеческой психики есть форма проявления, «аспект» или психическое обнаружение идеального (то есть социально-исторически возникшего) плана отношений человека к природе.

Идеальность есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду, преобразующе-формообразующей деятельности общественного человека, его целесообразной чувственно-предметной активности.

Идеальная форма – это форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом. Или, наоборот, форма труда, осуществленная в веществе природы, «воплощенная» в нем, «отчужденная» в нем, «реализованная» в нем и потому представшая перед самим творцом как форма вещи или как отношение между вещами, в которое их (вещи) поставил человек, его труд, и в которое они сами по себе никогда не встали бы.

Именно поэтому человек и созерцает «идеальное» как вне себя, вне своего глаза, вне своей головы существующую объективную реальность. Поэтому, и только поэтому, он так часто и так легко и путает «идеальное» с «материальным», принимая те формы и отношения вещей, которые он сам же и создал, за естественно-природные формы и отношения этих вещей, исторически-социально «положенные» в них формы – за природно-врожденные им свойства, исторически преходящие формы и отношения – за вечные и не могущие быть измененными формы и отношения между вещами, за отношения, диктуемые «законами природы».

Здесь-то, а не в «глупости» или необразованности людей и лежит причина всех идеалистических иллюзий платоновско-гегелевского типа. Поэтому и философско-теоретическое опровержение объективного идеализма (концепции, согласно которой идеальность вещей предшествует материальному бытию этих вещей и выступает как их «причина») и смогло совершиться только в форме позитивного понимания действительной (объективной) роли «идеального» в процессе общественно-человеческой деятельности, преобразующей естественно-природный материал (включая сюда и собственное «органическое тело» человека, его биологически врожденную морфологию с ее руками и мозгом).

В процессе труда человек, оставаясь естественно-природным существом, преобразует как внешние вещи, так (и тем самым) и свое собственное «природное» тело, формирует природную материю (включая сюда материю собственной нервной системы и мозга, ее центра), превращая ее в «средство» и в «орган» своей целесообразной жизнедеятельности. Поэтому-то он и смотрит с самого начала на «природу» (на материю) как на материал, в котором «воплощаются» его цели, и как на «средство» осуществления своих целей. Поэтому-то он и видит в природе прежде всего то, что «годится» на эту роль, то, что играет и может играть роль средства осуществления его целей, то есть то, что так или иначе уже вовлечено им в процесс целесообразной деятельности.

Так, на звездное небо он обращает свое внимание вначале исключительно как на «естественные часы, календарь и компас», как на орудия и инструменты своей жизнедеятельности, и замечает их «естественные» свойства и закономерности лишь постольку, поскольку эти естественные свойства и закономерности суть свойства и закономерности того материала, в котором выполняется его деятельность и с которым он поэтому вынужден считаться, как с совершенно объективным (никак от его воли и сознания не зависящим) компонентом своей деятельности.

Но именно по той же причине он и принимает результаты своей преобразующей деятельности (положенные им самим формы и отношения вещей) за формы и отношения вещей самих по себе. Отсюда – фетишизм любого толка и оттенка, одной из разновидностей коего всегда был и остается философский идеализм – учение, принимающее идеальные формы вещей (то есть воплощенные в вещах формы деятельности человека) за вечные, первозданные и беспредпосылочные «абсолютные» формы мироздания, а всё остальное учитывающее лишь постольку, поскольку это «всё остальное», то есть всё действительное многообразие мира, уже вовлечено в процесс труда, уже сделалось средством, орудием и материалом осуществления целесообразной деятельности, уже преломлено сквозь грандиозную призму «идеальных форм» – форм человеческой деятельности, уже предстало (представлено) в этих формах, уже оформлено ими.

Поэтому «идеальное» существует только в человеке. Вне человека и помимо него никакого «идеального» нет. Но человек при этом понимается не как отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически человеческую жизнедеятельность, как «совокупность всех общественных отношений», завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует «внутри» так понимаемого человека, ибо «внутри» так понимаемого человека находятся все те вещи, которыми «опосредованы» общественно производящие свою жизнь индивиды, и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики и электронно-вычислительной техники. В них-

то, в этих «вещах», и существует «идеальное» – как опредмеченная в естественно-природном материале «субъективная» целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека. А не внутри «мозга», как думают благонамеренные, но философски необразованные материалисты.

Идеальная форма – это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи. «Идеальность» сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего «внешнего воплощения», не совпадая ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрерывающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно – формы вещи в форму деятельности (общественного человека, разумеется).

Попробуйте отождествить «идеальное» с одной из этих двух форм его непосредственного существования, и его уже нет. Осталось одно лишь «вещественное», вполне материальное тело и телесное же отправление этого тела. «Форма деятельности» как таковая оказывается телесно закодированной в нервной системе, в сложнейших нейродинамических стереотипах и «церебральных механизмах» схемой внешнего действия материального человеческого организма, единичного тела человека. И никакого «идеального» внутри этого тела, как ни старайтесь, вы не обнаружите. Форма же вещи, созданная человеком, изъятая из процесса общественной жизнедеятельности, из процесса обмена веществ между человеком и природой, опять-таки окажется просто материальной формой вещи, физической формой внешнего тела, и ничем более. Так, слово, изъятое из организма человеческого общежития, и есть не более как акустический или оптический факт. «Само по себе» оно так же мало «идеально», как и мозг человека.

И только во взаимно-встречном движении двух противоположных «метаморфоз», формы деятельности и формы вещи, в их диалектически-противоречивом взаимопревращении «идеальное» и существует.

Поэтому-то с проблемой идеальности вещей и смог справиться только материализм диалектический.

Гегель и герменевтика (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля)

Герменевтика, о которой тут пойдет речь, – это вовсе не старинное, разработанное в рамках классической филологии применительно к ее специальным целям искусство перевода и «толкования» памятников античной литературы. К этому искусству с его своеобразной и специальной техникой Гегель, как и философия вообще, если и имеет отношение, то довольно косвенное. С некоторых пор, однако, в работах, посвященных герменевтике, содержатся претензии на решение кардинальных проблем философии как науки, и прежде всего проблемы мышления и его отношения к «подлинному бытию». При этом проникновение в тайны «подлинного бытия» рисуется здесь как акт раскрытия потаенных «смыслов» и «значений» феноменов человеческого существования, то бишь образов жизни «духа», обретающих самосознание в языке и посредством языка. Язык предстает тут как «родной дом бытия» (Хайдеггер), а герменевтика – как естественный способ проникновения в тайны этого «дома». Поэтому подлинной философией современности (и тайной философии прошлых эпох) объявляется «философия языка», то есть определенное понимание отношения языка к мышлению.

А это – проблема действительно серьезная, и в ее свете тема «Гегель и герменевтика» обретает уже прямой и, по существу, философский смысл и потому заслуживает специального рассмотрения.

Свое понимание диалектики лидеры «герменевтического» направления – среди них первым, по-видимому, нужно назвать Ганса Георга Гадамера – разворачивают наиболее обстоятельно в ходе критического исследования гегелевских текстов. Диалектика марксистская, материалистическая явно представляется их взору в качестве некоторой модификации гегельянства, а потому вступать в специальную полемику с нею они, судя по всему, просто не считают нужным. Несколько мимоходом брошенных замечаний в адрес Маркса и марксистов – вот и все, чем считает необходимым удостоить материалистическую диалектику Ганс Георг Гадамер в своем фундаментальном труде «Истина и метод». Такой взгляд несомненно связан с самым существом «герменевтической» концепции философии: в ее своеобразном освещении все действительные различия между Гегелем и Марксом гаснут как несущественные детали, но тем резче проступают общие черты диалектики вообще (разумеется, в ее специально-герменевтической интерпретации) как известного метода мышления, на «подлинное» понимание и применение коего представители герменевтики как раз и заявляют претензию.

Поэтому-то герменевтика представляется себе самой как единственно подлинная наследница гегелевской диалектики (диалектики вообще), присваивающая все то ценное, что содержалось в последней, в то время как другие ответвления и модификации этой диалектики, в том числе и марксистская, толкуются как более и менее некритические репродукции ортодоксального гегельянства.

В этой связи небезынтересно выяснить, что именно в составе гегелевской диалектики герменевтика считает верным и непреходящим, а что отбрасывает как устаревший хлам. Тогда можно будет судить, насколько основательны ее претензии на роль «подлинной» наследницы гегелевской диалектики.

Нужно признать с самого начала, что известные и довольно веские основания для «герменевтической» интерпретации гегелевские тексты дают, и эти основания представители герменевтики старательно и скрупулезно в них отыскивают, обращая внимание на такие моменты, которые в анализируемых ими текстах прямо не выявлены и содержатся там, скорее, «имплицитно», в качестве молчаливо принятых предпосылок, тенденций и оттенков мысли. В этом смысле герменевтика может сослужить некоторую пользу, помогая лучше разглядеть в Гегеле и его диалектике некоторые «скрытые» компоненты.

А уж как эти компоненты расценивались с точки зрения исторических судеб развития диалектики – вопрос другой. А может быть, как раз они-то и составляют в гегелевской диалектике мистифицирующий элемент?

Вглядимся чуть внимательнее в гегелевскую концепцию.

Очевидно, что, поскольку мышление понимается Гегелем не только и даже не столько как одна из субъективно-психических способностей человека, сколько как абсолютная мощь, творящая мир, оно, с его точки зрения, реализуется и реализовано вовсе не только в языке. Весь окружающий человека мир – реки и звезды, храмы и гильотины, статуи и машины – рассматривается им как опредмеченное мышление, как успокоившийся в своих продуктах, «окаменевший» интеллект. Язык предстает тут лишь как одна из форм универсально-опредмечивающего мышления.

Но столь же очевидно, что, когда речь идет о процессе самопознания, осуществляемого абсолютным мышлением в лице человека, именно язык оказывается той привилегированной формой внешнего проявления, в стихии которой мышление и начинает и заканчивает работу самопознания; именно в языке и через язык оно возвращается к самому себе из всех циклов своего самоотчуждения, вновь обретая тот свой первоначальный облик, который оно имело до своего грехопадения – «до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа».

Эмпирически это в-себе-и-для-себя существующее мышление предстает в «Науке логики» в образе литературного произведения, или, точнее, в образе читателя, адекватно понимающего текст этого трактата. В акте понимающего прочтения текста Логики, изображающей «абсолютные» формы мышления, эти «абсолютные формы» – категории уже *не изображаются, а существуют* – как живые, активные формы работы мышления, постигающего самое себя, свою «суть». В этом акте «конечное» мышление читателя-человека сливается с «божественным», бесконечным Мышлением, непосредственно реализуя его. Человек тут не только «познает» гегелевского бога как нечто «другое», как нечто отличное от самого себя, а сам есть этот бог.

Таким образом, абсолютное мышление, или мышление как таковое, реализуется и существует (обладает «наличным бытием») именно через такой акт понимающего толкования текста, то есть непосредственно как *система значений слов*, выражающих идеальную схему мироздания, его категориальную схему.

Поэтому в системе гегелевской философии вполне правомерен вопрос о том, может ли «бог» обладать наличным и личным бытием. Может ли он существовать как «вот этот», здесь и теперь (в пространстве и времени) присутствующий индивидуум, как единичная личность – как то, что Хайдеггер с Гадамером титулуют «экзистенцией».

В качестве «мирового разума» гегелевский бог таким – наличным – бытием, отдельным от наличного бытия природы и истории человечества, явно не обладает. Свое наличное бытие он обретает лишь в них и через них и непосредственно – лишь в человеке и через человека, осуществляющего акт самосознания, то есть мыслящего о мышлении.

И если католики представляли себе бога в виде могучего и мудрого старца, парящего в пустоте над безвидной и безлюдной бездной, – примерно так, как его изобразил в своей фреске вдохновенный Микеланджело, – то ортодоксальный гегельянец, без всякого насилия над своей теоретической совестью и не опасаясь иронии, мог бы легко представить себе бога в образе человека средних лет, читающего при свете свечи толстый том «Науки логики»...

Бог здесь – «мыслящее самое себя мышление», и превратиться в этого бога (правда, на время, и именно на время этого приятного времяпрепровождения) может каждый достаточно образованный и серьезный гражданин, умеющий понимать, то есть индивидуально воспроизводить, диалектически разворачивающуюся серию актов мышления о мышлении, совершать восхождение по ступеням категорий Логики, шагая от бытия через сущность к понятию, – то есть читая с пониманием параграф за параграфом (или сочиняя эти параграфы) текст сочинения по логике. Гегелевский бог действительно «наличен» лишь в серии актов словесно-оформленного понимания и в этом смысле в Гегеле уже имплицитно живет вся гадамеровская «герменевтика» с ее ключевым

тезисом: «...бытие, которое может быть понято, есть язык»¹. Тезисом, который легко оборачивается и звучит так: язык и есть то единственное бытие, которое может быть понято.

Или: для понимания существует лишь выраженное в языке и через язык «бытие», а бытие в языке не выраженное, то есть существующее до, вне и независимо от языка, – это лишь словесная фикция, нечто принципиально непонятное и пониманию не поддающееся. О таком «бытии» может рассуждать лишь тот, кто ничего не понимает и не желает понимать.

Само собой понятно, что прежде всего в эту категорию попадают все материалисты, все сторонники материалистической интерпретации гегелевской диалектики.

Отсюда и вывод: если хочешь обрести подлинное понимание «бытия» (или понимание «подлинного бытия»), то исследуй стихию языка, используя для этого изощренную технику герменевтического метода. Другого пути к истине нет.

Конечно, это уже не совсем Гегель и даже совсем не Гегель, хотя возможность такой интерпретации его диалектики его концепцией не исключается и даже присутствует в ней как неэксплицированная тенденция, как ее скрытый аспект, односторонне и потому резко высвеченный герменевтикой. За это ей можно сказать спасибо. Тут с Гадамером можно согласиться: он помогает разглядеть в Гегеле то, что можно в нем сразу и не заметить, помогает выявить в гегелевской диалектике ту реальную тенденцию, тот мотив, который оказался в истории буржуазной философии очень живучим и актуальным.

Родственные ему мотивы не так уж трудно рассмотреть и в таких далеко разошедшихся между собой во всех остальных отношениях учениях, как экзистенциалистская герменевтика и структурализм Леви-Стросса, как «лингвистическая философия» Остина и педантически-формальный анализ Витгенштейна и его последователей. Все эти течения характеризуются стремлением выявить изначально-фундаментальные структуры мышления именно в языке и через язык – через то или иное исследование вербальных экспликаций духовной деятельности, будь то «язык науки» или семантика мифов, философские сочинения или массивы «естественного языка». Это обстоятельство и заставляет несколько более внимательно всмотреться в гегелевское понимание взаимоотношений между мышлением и языком, понимание, не утратившее за истекшие сто пятьдесят лет своей теоретической актуальности.

Поскольку Гегель сам нигде систематически не изложил своего понимания этой проблемы, его концепцию приходится реконструировать, выявляя при этом некоторые прямо не эксплицированные им предпосылки. Тем не менее картина получается достаточно однозначная. Несомненно, и в этом отношении совершенно правы авторы, комментирующие Гегеля с позиций герменевтики и «философии языка»²: язык (в самом широком смысле этого слова) предполагается Гегелем гораздо чаще, нежели о нем говорится прямо.

Но несомненно также и то, что язык интересует Гегеля не сам по себе, а лишь как внешняя форма обнаружения мышления. Поэтому Гегель стремится сквозь формы языка рассмотреть «отчужденные» от него и потому своеобразно искаженные специфическим сопротивлением материала, в котором они воплощаются, чистые формы мышления – логические формы.

Логическая форма для Гегеля – это ни в коем случае не форма языка (как бы широко эта последняя ни понималась). Это форма некоторой реальности, которую нужно понять в ее абсолютной независимости от языка – как до, вне и независимо от языка существующую (и потому мыслимую), а в языке лишь выражающуюся действительность.

Упрекать Гегеля в том, что он рассматривает язык именно так, лишь как форму внешнего обнаружения силы мышления, допуская наличие мышления как особой реальности, существующей до и вне (тем самым и независимо от) языка, – значит, собственно, упрекать его в том, что он всю

¹ *Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1972, S. XXII.*

² См., например: *Simon Josef. Das Problem der Sprache bei Hegel. Stuttgart, 1966; Gadamer Hans Georg. Hegels Dialektik. Tübingen, 1971.*

жизнь занимался логикой, а не лингвистикой, в том, что он посвятил свою жизнь исследованию мышления, а не языка.

Но именно такой упрек и обращает к Гегелю герменевтика, согласно которой не мышление осознает себя в языке и через язык, а, наоборот, язык обретает в логике осознание своих абстрактных схем. Не формы мышления выражают себя в формах языка, а, наоборот, язык находит в «мышлении» и в Логике внешнее, более или менее искаженное, выражение одного из своих аспектов.

При такой интерпретации все логические категории, выстроенные Гегелем в систематизированный ряд, утрачивают, само собой понятно, значение определений вне языка существующей действительности (как бы эта последняя ни понималась – как «бог в его до-природном существовании» или же как материальная действительность природы и человека) и толкуются исключительно как устойчивые схемы выражения «бытия» в языке, то есть как формы языка и лишь языка, ошибочно принятые Гегелем (а за ним вслед и материалистами) за формы развития и независимо от языка существующей «действительности», «подлинного бытия», которое в них не представлено и ими не уловимо.

Не «логические» категории поэтому «отлагаются» в языке (как говорил Гегель), а, наоборот, формы языка (его грамматический, синтаксический и семантический строй) обретают свое выражение и узакониваются культурой под условным (и путающим) псевдонимом «логических форм мышления»... На самом-то деле это-де всего-навсего формы языка, «гипостазированные» Гегелем и его материалистическими наследниками...

Гегелевская логика (диалектика) таким образом и ассимилируется этим пониманием – как извращенно-перевернутое изображение «подлинного» отношения между языком и мышлением, между мышлением и действительностью, между действительностью и языком. Отсюда и лозунг Гадамера – «возвратить диалектику в лоно герменевтики», то есть использовать гегелевскую логику как блестяще разработанную технику работы с языком и в языке, как технику «осмысленного толкования» литературных текстов, как инструментарий работы с вербальными образованиями, и только с ними. Всякое иное понимание и «применение» диалектики, с этой точки зрения, нужно решительно отсечь как неправомерное и иллюзорное. Подлинное же «бытие» – хайдеггеровская «алетейя» – постигается уже не логическими («диалектическими») средствами, а актами иррационального «вживания», вдохновенной интуиции и пр. и т.п.

Поскольку же речь идет о «научном» понимании этой неуловимой «алетейи», то последним, самым глубоким основанием и тайной любого научно-теоретического изображения, до которой может и должна докопаться философская критика, является язык и его имманентные «формы», ничего, кроме себя, не выражающие и ни с чем вне их не могущие быть критически сопоставленными.

В этом пункте экзистенциалистская герменевтика прямо подает руку союза самым крайним фракциям неопозитивистского формализма, сводящего всю задачу логики как науки к анализу языка – «языка науки» либо «естественного языка». Герменевтика наряду с неопозитивизмом вооружает заинтересованных в том людей (а их немало) техникой, позволяющей превращать любой реальный спор о реальных проблемах в спор о словах, «значениях» употребляемых слов и тем самым любую реальную проблему, любое реальное противоречие реальной жизни – в схоластически-лингвистическую проблему, в противоречие между разными значениями одного и того же слова и т.д. и т.п., а разрешение противоречий видит в изобретении новых, «непротиворечивых» слов...³

Логика как наука о мышлении и там и тут, по существу, просто ликвидируется: ее материал распределяется между рядом узкоспециализированных разделов лингвистики, весьма непрочно связанных между собой, – между грамматикой, синтаксисом, семантикой, прагматикой и т.п. А то,

³ С неопозитивистским вариантом подобных концепций читатель может подробно ознакомиться по работам И.С. Нарского, посвященным критике неопозитивизма.

что все-таки остается после такого ее четвертования, попадает уже в полное владение иррациональной интуиции под тем или иным модно-ученым ее названием.

Различие между этими двумя способами умерщвления логики – между неопозитивистским педантизмом и цветисто-вдохновенной герменевтикой, – конечно, есть, и эта разница проявляется в интерпретациях гегелевской логики.

Если неопозитивисты попросту отказывают Гегелю в каком бы то ни было значении в истории логической мысли (Гегель-де не имел и не имеет никакого отношения к логике, поскольку он разрушил рамки ее предмета, включив в него мир вещей и событий вне мышления, и потому именовал «логикой» метафизику, то есть совсем не «мышление»), то герменевтика все же считает гегелевскую логику важнейшим этапом в развитии научного понимания логики и мышления, и именно этапом подготовки герменевтического их толкования. Подлинным наследником Гегеля при этом оказывается Мартин Хайдеггер с его школой.

Гегель-де сделал огромный шаг вперед на пути уяснения действительного предмета логики, науки об интеллекте. Никаких-де «вещей» и «мира вещей» он на самом деле в предмет логики не включал – он всю жизнь исследовал лишь высказанные вещи, лишь вещи, определенные словами, и общие формы словесного определения вещей (*определенный* на немецком языке звучит как *bestimmt*, то есть *определенные голосом*, от *die Stimme* – «голос»).

Поэтому Гегеля-де совсем незачем отлучать от «современного» понимания логики, гораздо правильнее оценить его как тонкого аналитика языка, речи, мира слов и словесных конструкций. Его «Наука логики» может и должна быть истолкована как тончайшее – и притом диалектическое – исследование фактических форм проявления «бытия» в языке. Гегелевская «логическая структура мироздания» есть на самом-то деле не что иное, как «гипостазированная структура языка», и достаточно устранить это «гипостазирование», чтобы увидеть в Гегеле величайшего представителя «философии языка», предтечу «современного» понимания логики и мышления.

Гегелю делается даже такой комплимент: его анализ переходов от одной категории к другой наиболее убедителен и прозрачен-де именно там и тогда, где и когда Гегель проводит его как лингвистический анализ, опираясь на исследование исторических коллизий в системе значений слов, и особенно слов немецкого языка...

Гегелевская логика тем самым начинает выглядеть как специфическая логика немецкого мышления – мышления в немецком языке – и оказывается совсем не убедительной для мышления иноязычных наций и народов.

Доля истины тут, конечно, есть: Гегель действительно прибегает к чисто словесной игре там, где ему никак не удастся иным путем вывести одну категорию из другой (*Wesen*, «сущность», – из прошедшего времени глагола *sein* – «быть», а с артиклем – «бытие», *das Wesen*, *Grund*, «основание», – из немецкой идиомы «*zu Grunde gehen*» – «погибать», «погружаться на дно, в основание» и т.п.). В этой остроумной игре словами герменевтика и усматривает «наиболее убедительное» в логической дедукции категорий его логики. Сомнительный комплимент. В качестве наиболее ценного содержания гегелевской диалектики тут выбран как раз непереводаемый на другие языки чисто лингвистический фокус, в полной мере оценить который может лишь немец...

И вывод отсюда естествен: никакого универсального значения гегелевская логика не имела, не имеет и иметь не может. Рационально она должна быть истолкована и воспринята лишь как «выданная» за «универсальную», специфически национальную логику немецкого научно-теоретического мышления.

А «универсальная логика», логика «мышления вообще» – это иллюзия, питавшаяся пангерманистскими устремлениями Гегеля и его последователей. Для других стран и народов она необязательна, неубедительна, неприемлема.

Нетрудно понять, что комплимент Гегелю одновременно нацелен – но уже в качестве ядовитой стрелы – в адрес Маркса, в адрес логики «Капитала».

«Герменевтизированный» Гегель тем самым превращается в аргумент против универсального (интернационального) значения теории вообще, науки вообще, мышления вообще.

Человек живет в мире слов, точнее, в мире снов, создаваемых магической силой языка, и каждый народ грезит на своем собственном языке. И жизнь – сон, и наука – сон, структурированный словом, языком. Никакого отношения к действительности (к «алетей») этот сон не имеет, и лишь вдохновенные гении ранга Мартина Хайдеггера способны устанавливать между этими двумя мирами какую-то связь, определять, какой сон следует считать аллегорическим изображением «бытия-алетей», а какой – не следует...

Мышление же, описываемое в «Логике» Гегеля, есть на самом деле лишь вербальная деятельность, управляемая правилами сцепления слов со словами, механизмом слов-шестерен, цепляющихся одна за другую, но нигде не зацепляющихся действительности вне языка, вне слова.

Конечно же, так интерпретированный Гегель имеет уже совсем мало общего с Гегелем неинтерпретированным, с подлинным Гегелем, с его пониманием мышления и логики. И тем не менее приходится признать, что известные основания и поводы для такой интерпретации гегелевская концепция отношения мышления к языку все же дает. Герменевтическая версия диалектики в ней потенциально заложена, ибо Гегель при всех его оговорках придает слову (речи и языку) значение привилегированной формы «обнаружения» мышления для себя самого, приписывает ему такую роль в истории – в истории вообще, в истории культуры и в истории логической культуры в особенности, которую слово на самом-то деле не играло и играть не могло.

Тем более важно четко выявить в составе гегелевской концепции, в самом ее фундаменте, в понимании отношений между мышлением и языком, между мышлением и действительностью, между деятельностью и языком, некоторые, прямо не сформулированные самим Гегелем аксиомы, некоторые «самоочевидные» (для него) предпосылки.

Но сделать это нужно не для того, чтобы их принять (как это делает герменевтическая диалектика), а для того, чтобы установить действительно критическое отношение к ним, чтобы избавиться от всяких следов лингвистического фетишизма в понимании мышления и его отношения к вне мышления существующему миру, к миру реальной природы и реальной истории.

Вопрос, иными словами, состоит в том, чтобы свести серьезные критические счеты с гегелевским пониманием мышления (а тем самым и предмета логики как науки о мышлении), разрушив некоторые аксиомы его понимания, до сих пор кажущиеся самоочевидными далеко не только правоверным гегельянкам.

Эта аксиома, достаточно явно выраженная уже в тексте «Иенской реальной философии» и оказавшаяся в истории очень живучей, гораздо более живучей, нежели воздвигнутая на ней остальная гегелевская постройка, состоит в том, что именно слово (как язык, как речь, как высказывание) рассматривается как первая – и по существу, и во времени, и логически, и исторически – форма наличного бытия (обнаружения) духа, его логического строя для себя самого. Применительно к истории земного воплощения «абсолютного духа» Гегель целиком принимает тезис св. Иоанна: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть...»

Именно в слове и через слово гегелевский бог, то есть обожествленное человеческое мышление, впервые пробуждается к сознательной жизни. В виде слова – в виде упорядоченных колебаний воздушной среды, вызванных артикулированным дрожанием голосовых связок, голосом, – «мышление», до этого спавшее и в человеке, и в камне, и в осле, «полагает само себя как предмет», как «вещь» – как форму колебаний воздуха, а через них и барабанных перепонок другого человека (другого «конечного духа»). Как звук слово «гаснет» в акте его слышания, превращаясь опять в то самое состояние «духа», которое этот звук произвело на свет. Слово – как имеющий значение звук – рождается тут сразу как посредник между двумя «конечными духами», то бишь между двумя мыслящими существами, соединяя эти два духа в один. На гегелевском языке эта ситуация выражается так: слово есть посредник между «духом» и «духом», или, что то же самое, посредник

«духа» с самим собой... «Значение» – вначале бестелесное – обретает тело звука, воплощается в звук, а затем, угаснув в ушах другого человека, снова превращается в «чистое значение», в состояние духа.

Таким образом, мышление выявляет свою творческую силу вначале именно как силу, творящую имена, – как «*Namengebende Kraft*». Оно выступает вначале как царство имен, и в этом царстве затем обнаруживается явный порядок, созданный, хотя и вполне бессознательно, той же самой творческой силой, что и сами «имена». В нем обнаруживается для мышления (для «духа») его собственная, изначально-врожденная ему способность – способность упорядочивать. Этот созданный «духом» («положенный мышлением») порядок в царстве имен, непосредственно и выступает перед ним как связь имен, то есть как «грамматический строй языка». Грамматический строй языка и есть поэтому первая форма обнаружения, проявления вовне, логического строя создавшей язык силы – творческой силы мышления, и, постигая грамматику, мышление тем самым постигает свою собственную, изначально и имманентно присущую ему логическую природу.

«Изучение грамматики... составляет начало логического образования»⁴, – постулирует Гегель уже в качестве директора гимназии, и «это занятие можно считать изучением элементарной философии»⁵.

«Изучение грамматики древнего языка имеет одновременно то преимущество, что оно есть постоянная и непрерывная деятельность разума, поскольку здесь, в отличие от родного языка, где привычка без размышления дает правильные сочетания слов, необходимо учесть определенное значение частей речи, определяемое рассудком, и призвать на помощь правила для их соединения. Но тем самым и происходит постоянное подчинение особенного общему и обособление общего, в чем ведь и состоит форма деятельности рассудка»⁶...

Такое понимание отношений между логикой и грамматикой можно проследить во всех произведениях Гегеля – оно оставалось для него аксиомой до конца. «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке»⁷, – повторяет он в «Большой Логике».

Как видим, обрисованное понимание отношений между мышлением и языком лежит в основе не только логики – на нем базируется и гегелевское понимание антропогенеза, и понимание истории, и понимание сути педагогического процесса. Это – универсально-аксиоматическое положение всей его грандиозной системы.

И если его принять, то с «герменевтической» интерпретацией гегелевской философии спорить будет уже трудно, если не невозможно. Понимание языка как первой и непосредственной формы обнаружения мышления пронизывает, как сквозная нить, и «Феноменологию духа», и «Философию истории», и «Философию права», и «Науку логики»: язык везде образует стихию, в которой и начинается и заканчивается история обретения Абсолютным духом (то есть обожествленным человеческим мышлением) самосознания – от первых его проблесков до завершающего самоотчета в «Логике». Потому также и гегелевскую конструкцию удастся, не совершая при этом никаких грубых и очевидных насилий над текстами его сочинений, изобразить как исторически превзойденный прообраз современной «философии языка».

Однако же такое толкование связано с весьма ощутимыми потерями в понимании подлинного Гегеля, с отсечением как раз тех тенденций его концепции, которые вели (в перспективе, разумеется) к материализму, к материалистическому пониманию его диалектики, его логики. Вспомнимся в его концепцию несколько внимательнее.

Прежде всего надлежит подчеркнуть то несомненное обстоятельство, что язык (речь) ни в коем случае не является для Гегеля единственной формой объективации мышления, единственной формой наличного бытия духа, то есть «непосредственной действительностью мышления».

⁴ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет, т. 1. Москва, 1970, с. 406.

⁵ Там же, с. 407.

⁶ Там же.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. V, с. 6.

Оставим на время без внимания тот факт, что для Гегеля все чувственно-воспринимаемое многообразие мироздания есть «отчужденное мышление» – и солнце, и луна, и океаны, и все прочее. Все это принадлежит, как и органическое тело самого человека, к «доисторическим» предпосылкам мышления и ни в каком мышлении для своего существования не нуждается.

Совсем по-иному обстоит дело с теми чувственно-воспринимаемыми «вещами», которые, хотя и существуют вне сознания человека, тем не менее созданы его целесообразной деятельностью, – с пирамидами и храмами, с орудиями труда и машинами, с железными дорогами и искусственными спутниками Земли. По отношению к этой категории вещей Гегель не так уж не прав, когда определяет их как создания разума, как разум, воплощенный в естественноприродном материале – в камне, в дереве, в металле, – как «опредмеченную силу знания и мышления».

Ничего фатально-идеалистического в таком понимании нет. Более того, в нем сказалась как раз могуче-реалистическая – материалистическая по своей тенденции – особенность гегелевского мышления и гегелевской философии.

Она заключается именно в том, что язык рассматривается им хотя и как первая, но вовсе не единственная форма «внешнего проявления» силы мышления. Внешним обнаружением человеческого мышления выступает в его концепции весь мир предметов, созданных человеком для человека, – все материальное тело человеческой культуры. Человек обнаруживает себя как «мыслящее существо» отнюдь не только в говорении, не только в деятельности языка и голосовых связок, сотрясающих воздух, но и в деятельности руки, формирующей внешнюю природу согласно велениям рассудка и разума.

В работе руки мышление «обнаруживает себя» ничуть не менее очевидно, чем в сотрясениях воздуха языком, – и это не случайный мотив в гегелевском мышлении, не мимоходом брошенное замечание.

«Рука и в особенности *кисть руки* человека есть... нечто только ему свойственное; ни одно животное не имеет такого подвижного орудия деятельности, направленного вовне. Рука человека, это *орудие орудий*, способна служить выражением бесконечного множества проявлений воли»⁸.

И еще красноречивее: «Наряду с органом речи рука больше, чем что бы то ни было, служит человеку для проявления и воплощения себя... О ней можно сказать, что она *есть* то, что человек *делает*, ибо в ней, как в деятельном органе своего самоосуществления, человек наличествует как одушевляющее начало...»⁹

Можно без преувеличения сказать, что именно через понимание этой роли «руки» в «Феноменологии» и «Философию духа» врывается свежий ветер действительности, человеческого мышления, ибо при всей важности той роли, которую играет в жизни человека и человечества слово, речь, язык, для философии как науки все же важнее и интереснее выражаемая этим словом суть дела. Этим философ и отличается от лингвиста, а Гегель – от Карнапа или Гадамера...

Уже и в быту важно различать слова и дела – то, что человек говорит о себе, от того, что он действительно делает. «То, что он делает», гораздо полнее и адекватнее обнаруживает действительный способ его мышления, нежели то, что он высказывает, рассказывает, вещает.

«...Для разумного человека важнее всего не слова, а *суть дела*, – пишет Гегель, – но из этого не следует, что суть дела можно обозначать не подходящим для нее словом, ибо это – несообразность и в то же время обман, когда воображают и утверждают, будто не хватает только надлежащего *слова*, и скрывают от себя, что фактически недостает самой сути дела, т.е. понятия; если бы последнее имелось, нашлось бы для него и надлежащее слово...»¹⁰

Материалист может со спокойной совестью подписаться под этой гегелевской сентенцией. С «герменевтической» же интерпретацией Гегеля она вяжется очень плохо. Так же плохо, как и нижеследующий пассаж: «Человека в гораздо меньшей степени можно узнать по его внешнему

⁸ Там же, т. III, с. 196.

⁹ Там же, т. IV, с. 168.

¹⁰ Там же, с. 176.

облику, чем по его *поступкам*. Даже язык подвержен судьбе одинаково служить как сокрытию, так и обнаружению человеческих мыслей»¹¹.

«То, что человек делает», – система его поступков, его деяний, – обнаруживает все то, что он скрывает и от самого себя и от других. В этом смысле «рука» (а она и есть «то, что человек делает») гораздо правдивее, чем орган речи, язык, и без ее помощи человеческое мышление никогда не обрело бы не только «абсолютного», но даже и относительно верного «самосознания».

Поэтому-то практический акт, или мышление в форме воли, и входит в гегелевскую концепцию логики отнюдь не только как чисто внешняя реализация велений разума, то есть ранее свершившихся теоретических актов духа, но и как своеобразный фильтр, сквозь который просачивается лишь то, что было в этих теоретических актах и в выражающих их словах объективного. Чисто субъективное же в этом фильтре застревает как сор, в том числе и словесный сор.

Выраженное на гегелевском языке, это звучит так: практический акт, и только он, выявляет подлинное значение слов, скрытое от чисто теоретического акта, ему предшествовавшего. Так, гильотина Робеспьера «обнаружила» подлинное значение красивых фраз Руссо, от самого Руссо скрытое.

Только учитывая это, можно понять, почему действительными формами мышления (действительными логическими формами) у Гегеля никак не могут быть формы языка, как бы широко последний ни понимался. Действительное, а не мнимое мышление есть такая деятельность мыслящего человека, которая одинаково хорошо реализуется не только в словах, но и в делах. Именно поэтому логическая форма, «логос», есть *сущность* вещей и речи, *вещь* и *вещание*, категория»¹².

Логическая форма, форма мышления, реализуется поэтому одинаково хорошо и в виде слова (в виде звука, в виде речи) и в виде вещи в самом прямом и грубоматериальном смысле этого слова, точнее говоря, в виде системы вещей, составляющих материальное тело культуры, – «неорганическое тело человека», очеловеченную природу.

В этом, несомненно, материалистическая тенденция гегелевской концепции. Вещи включены Гегелем в логический процесс как его момент, как метаморфоза, как несамостоятельный («положенный» и преходящий) компонент и звено процесса, как нечто возникающее и исчезающее в нем, в его течении, а практика понята при этом как критерий истины.

В этом – при всей идеалистической ограниченности гегелевской позиции – широта и величие гегелевской логики, как науки, исследующей формы и законы производства и воспроизводства вещей (включая и такую «вещь», как слово) деятельностью мыслящего существа.

Именно тут, в понимании мышления как деятельности, одинаково хорошо реализующейся и в словах и в вещах (а не только в словах), и вызревал внутри гегелевской системы зародыш более широкого – материалистического миропонимания, понимания и действительности и самого мышления.

Естественно, что герменевтика обращает мало внимания на этот пункт, касаясь его лишь поверхностно и явно неохотно, а потому и не проникая в действительную глубину гегелевской диалектики, и особенно в гегелевское понимание мышления.

Можно легко показать, что только при материалистическом прочтении замысловатых гегелевских пассажей в них просматривается не только очень «земное», но и очень глубокое содержание, неуловимое при любой другой установке внимания или же кажущееся просто искусственным нагромождением специфически гегелевских словечек и оборотов.

Согласно Гегелю, «вещи» («предметы») включаются в логический процесс именно через деятельность руки, реализующей в них тот или иной замысел, ту или иную «мысль». Мышление при этом «опредмечивается» в материале, а материал «распредмечивается», то есть утрачивает свою

¹¹ Там же, т. III, с. 199.

¹² Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет, т. 1, с. 292.

естественноприродную форму и обретает вместо нее новую, «положенную» мышлением, превращаясь в «отчужденную мысль». При этом и возникает сложнейшее «полемическое» отношение между «деятельным всеобщим» и сопротивлением «особенности» неподатливого материала, между живой и «мертвой» (абстрактной) всеобщностью и т.д. и т.п., поскольку активное действие вызывает противодействие, пассивность оборачивается активностью и т.д., «свое» – «иным», а «иное» – «своим».

Тот факт, что Гегель увидел в деятельности руки эту весьма нетривиальную – диалектическую – ситуацию, принадлежит к числу наиболее глубоких прозрений мыслителя. Для выражения этой действительно сложной и противоречивой работы ему и потребовалась соответственно сложная и диалектическая система понятий и «надлежащих слов».

Величайшим завоеванием Гегеля было то, что он включил практику (изменение природного материала деятельностью руки) в логический процесс, истолковав эту практику как фазу протекания логического процесса, притом как такую фазу его, которая «снимает» односторонность чисто теоретического отношения мыслящего существа к миру и даже выступает как критерий чисто теоретической истины, то есть истины в ее словесном выражении.

В силу этого мышление и выступает в его концепции как возвратно-поступательный процесс, как серия сменяющих друг друга циклов «теоретической» и «практической» деятельности, где каждый из этих циклов замыкается «на себя» именно в той точке, в которой он берет начало из цикла предыдущего и одновременно кладет начало циклу последующему – известный гегелевский образ бесконечности – спираль, круг кругов.

Цикл чисто теоретического движения, воплощающийся и реализующийся прежде всего в слове, возвратившись в точку исхода, переливается в цикл практической реализации «теоретической» истины, где мышление воплощается уже не в колебаниях воздуха, а в формирующем преобразовании гораздо более неподатливого материала – в процессе, где бесформенный камень превращается в идола, в стены храма, в каменный (а затем и в бронзовый или железный) топор, в плуг, в машину и т.д. и т.п. и далее – в атрибуты государственной машины, экономики и пр.

В этом понимании мышления слиты воедино и диалектическая сила и идеалистическая слабость гегелевской реконструкции истории земного воплощения логической идеи (то есть обожествленной им логической структуры человеческого самосознания).

Слабость ее заключается именно в том, что чисто теоретическое сознание, непосредственно объективирующее себя в слове, как *Namengebende Kraft*, выступает как первая, изначальная и не нуждающаяся ни в каких внешних предпосылках форма проявления мыслящего духа.

Орудия же труда – каменный топор, кресало или плуг, – а затем и продукты, с помощью этих орудий производимые на свет (хлеб, дом, храм и пр. и т.д.), появляются в его концепции в качестве второй, уже производной от слова, метаморфозы «мыслящего духа». Иными словами, в виде орудия труда, с помощью которого умная рука изменяет природу, проявляет себя (обнаруживает и тем самым «отчуждает» себя) уже достаточно хорошо осознавший себя в слове, уже «проговоривший» свое внутреннее, готовое, божественное содержание мыслящий дух – абсолютная идея.

Собственно, эта явно перевернутая по сравнению с действительной исторической последовательностью антропогенеза очередность (сначала слово как «орудие» посредничества конечного духа – с конечным же духом, то есть бесконечного духа – с самим собой, а затем уже орудие труда как орудие посредничества готового духа – с природой, как орудие одухотворения природы) и вынуждает Гегеля к допущению самой вздорной предпосылки и аксиомы всей его философии – к определению «чистого мышления» как «бога в его домировом существовании».

Поскольку речь с самого начала идет не о рождении, не о возникновении мышления в человеке или в любом другом мыслящем существе, а только и исключительно о формах проявления в нем этой силы, этой деятельной способности, постольку он и вынужден предположить ее как таковую, как некую космическую силу, до поры до времени спящую и в человеке, и в камне, и в звездах, как «предмеченную» в них схему деятельности духа вообще.

К этому допущению Гегеля вынуждает именно то, и как раз то, обстоятельство, что язык (*die Sprache*) взят им за отправную точку истории «земного» воплощения мышления, а чувственно-предметная жизнедеятельность человека и мир создаваемых и воссоздаваемых им «вещей» – как вторая, как производная метаморфоза того же самого мышления, уже обусловленная языком и выявившимися в языке логическими категориями.

Поскольку процесс, внутри которого реальное мышление человека рождается, возникает (а не «проявляется»), заранее истолкован Гегелем как следствие уже проснувшегося (уже осознавшего себя в слове) мышления, в гегелевской системе понятий становится уже невозможным даже поставить, а не только решать и решить вопрос о рождении и возникновении этой «силы», то есть деятельной способности человека.

Когда Гегель титулует мышление «богом», да еще в «домированном его существовании», это нужно понимать просто как дипломатический прием, на языке его века выраженный; он ни одного вразумительного слова не может сказать о тайне рождения, возникновения мышления с его логическим строем. А не может именно потому, что уже истолковал чувственно-предметную жизнедеятельность, подлинную причину мышления, как его следствие.

Причина тут, как вообще часто у Гегеля, принята и выдана за следствие своего собственного следствия. И тут «сын создает отца», и о причине возникновения «сына» спрашивать становится уже недопустимым, неправомерным. Этот логический фокус всегда очень нетрудно проделать там, где речь идет о циклических процессах, спиралью возвращающихся к своему началу. В этих циклах мышление и в самом деле непосредственно выглядит как *causa sui* (как «причина самого себя»), периодически возвращающаяся «к себе» – в слове как к своей «непосредственной действительности» – из циклов своих «отчуждений» во внешнем материале, из своей «опосредствованной» (деятельностью руки) «действительности».

Да, если «непосредственной действительностью мышления» считать слово, речь, язык, а созданные рукой вещи рассматривать как более сложную и «опосредствованную» действительность мышления, то иначе дело теоретически представлено быть и не может.

Ибо в языке, в слове мышление действительно лишь выражается, лишь проявляет себя («для другого», а тем самым и «для себя самого»). Как реальная деятельная способность человека оно представляет собой более фундаментальную способность, нежели способность «именовать» и действовать с «именами», нежели *Namengebende Kraft*, и в этом отношении Гегель абсолютно прав. Язык на самом деле продукт рассудка.

Не то получается, когда рассматривается «работа руки». Здесь мышление не «проявляет», не «выражает себя», а впервые возникает, создается, рождается – и именно как функция системы мозг – рука, системы, которая вначале управляется вовсе не «мышлением», а вполне материальными факторами. Давлением потребности в определенном материальном предмете, с одной стороны, и условиями удовлетворения потребности в нем – с другой, то есть условиями отыскания или производства такого предмета (предмета потребности – вначале животной, а затем и культурно-человеческой потребности).

Возникая как форма реальной предметной жизнедеятельности, как форма «работы руки», мышление не «проявляется» в этой работе, а непосредственно есть эта работа, есть мышление в его непосредственной действительности. А в слове оно действительно уже «выражается», уже внешне «проявляется».

Поэтому есть рациональный смысл в гегелевском определении языка как «продукта рассудка». Но вещи, созданные рукой человека (предметы труда, средства труда и продукты труда), рассматривать в качестве «продуктов рассудка» уже никоим образом нельзя, ибо, скорее, «рассудок» есть продукт и форма деятельности, создающей вещи. А не наоборот, как то получилось у Гегеля.

Впрочем, тот факт, что в деятельности руки непосредственно дано не «выражение» мышления, а само мышление как таковое, понимал прекрасно уже сам Гегель. «Выражением» же мышления в данном случае оказывается продукт работы руки, а не сама работа.

«...Внутреннее, поскольку оно есть в органе, есть сама *деятельность*» (органа, разумеется), и потому «уста, которые говорят, рука, которая работает... дают не только *выражение* внутреннего, но и его само непосредственно»¹³.

Ибо «непосредственной деятельностью» внутреннего – то есть мышления – является сама деятельность органа в момент ее осуществления, и ни в коем случае не продукт ее, уже отделившийся от органа, будь то произнесенное или написанное слово или же произведенная вещь. Так же мало это мышление можно увидеть в рассмотрении «устройства органа», который его осуществляет. В анатомии руки, черепа и мозга мышление тоже лишь выражается, оставаясь чем-то всецело «другим». Поэтому и стремление понять мышление через исследование «устройства» осуществляющих его органов – это такая же бесплодная затея, как и желание понять музыку Моцарта, исследуя устройство клавесина, на котором она исполняется. Мысль весьма актуальная и в наш век, в век кибернетики.

Наоборот, рассмотрение форм деятельности руки (как и форм деятельности, осуществляемой голосовыми связками) есть рассмотрение мышления, которое в качестве «внутреннего» непосредственно в них наличествует.

Отсюда – из такого понимания – достаточно сделать совсем небольшой шаг, чтобы выйти на ясный простор материалистического взгляда на мышление и тайну его возникновения, бережно сохраняя при этом все действительные завоевания гегелевской диалектики.

Достаточно увидеть первую и «непосредственную» действительность мышления не в работе голосовых связок, не в речи и языке, а в работе руки, в процессе преобразования и созидания предметного мира, чтобы сразу же отпала всякая нужда в допущении лишь якобы «проявляющегося» тут (и потому уже как-то существующего до этого) «абсолютного» мышления, логически структурированной идеи.

В работе руки мышление «проявляется», впервые возникая как таковое, как реальная способность человека активно сообразовывать свои действия с формой другого тела (любого другого тела), а не с формой и расположением частей своего собственного «устройства». Это понимание мышления, сформулированное Спинозой и несомненно известное Гегелю, представляет собой действительную альтернативу гегелевскому пониманию – его материалистическую альтернативу.

Работа руки определена, детерминирована «формами и расположением» других тел, их собственной определенностью, и потому всякая определенность ее деятельности полагается извне – формой и расположением тел внешнего мира, – в то время как работа голосовых связок, приводящих в движение абсолютно пластичную воздушную стихию, «извне» не связана ничем. Грубо говоря, языком можно болтать как угодно и что угодно, но, чтобы действительно сделать вещь, рука обязана считаться с извне данными формами материала своей работы и сообразовывать свои действия с объективными свойствами материала, иначе она упрется в неодолимое его сопротивление и вынуждена будет изменить форму своих действий, сообразуя их с условиями и требованиями той «стихии», в которой они выполняются.

Таким образом, альтернатива «материализм или идеализм» конкретизируется здесь в дилемме, какую из двух форм «внешнего обнаружения» мышления считать базовой. То ли говорение (придание определенной формы колебаниям воздуха), то ли производство вполне материальных вещей деятельностью руки (придание определенной формы камню, дереву, металлу).

Для Гегеля такой «базовой», первой формой проявления силы (способности) мышления выступает производство имен, артикулированных звуков – деятельность, детерминированная

¹³ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. IV, с. 166.

всцело «изнутри» мыслящего существа, – и потому слово рассматривается как «опосредствующее звено» между духом и духом, как форма опосредования духа с самим собой. Естественно, что «дух» тут приходится предполагать как «деятельное начало», в котором уже заранее – до всякого проявления – имеется логическая детерминация его формирующих воздух действий, заложенная в нем как «логический инстинкт языка».

Предмет же, созданный рукой (топор, кресало или плуг, а далее и все остальное), рассматривается Гегелем уже по образу и подобию (по «модели») слова, тоже лишь как «опосредующее звено», замыкающее «дух с духом» или «дух с самим собой». Дух и тут остается заранее предположенным началом (и концом) процесса – абсолютной точкой исхода и возврата. Он сначала отчуждается в словах и вещах, а затем вновь возвращается к самому себе, в чистую стихию «значений» слов и вещей, страшивая с себя грязь естественноприродного, чувственно-воспринимаемого материала своего воплощения, своего опредмечивания и отчуждения.

Поэтому-то единственным состоянием, в котором происходит полное «снятие отчуждения», для Гегеля и является парение в стихии «чистых значений» (будь то значение слов или вещей), акт понимания, акт чистого знания, внешне «воплощенного» в словах и вещах.

Вся эта остроумная конструкция рушится сразу же, как только базовой, фундаментальной и непосредственно-первой формой проявления «силы мышления», где мышление находится «при себе», в своей родной стихии, выступает реальная, материальная, реализующаяся непосредственно в естественноприродном материале деятельность руки.

Тогда именно в языке, в слове приходится видеть «внешнее проявление» и «отчуждение» этой изначальной силы и понимать производство слов по образу и подобию производства вещей – по «модели» реальной продуктивной деятельности человеческого существа, – а акт «снятия отчуждения» видеть в сфере производства вещей – орудий труда и их продуктов.

И тогда в политэкономии, а не в лингвистике, не в синтаксисе или семантике усматривается «положительная наука», действительно раскрывающая тайну «отчуждения» и указывающая путь к его «снятию», к его устранению. На этот путь с самого начала и становится в критике «гегельянщины» К. Маркс, на этом пути и развивается марксизм, выражающий в языке естественноприродную и социальную реальность и законы ее движения.

Это – совсем не то «бытие-алетейя», о которой цветисто и вычурно декламируют Хайдеггер и Гадамер. Соответственно – и не та «диалектика», которую они сумели извлечь из гегелевских текстов.

Поскольку диалектика и есть Логика развивающегося мышления, Логика (метод) развития действительного понимания, действительного «бытия», постольку материалистическая интерпретация гегелевской диалектики и состоит прежде всего в том, чтобы увидеть в его схемах развития «абсолютного духа» мистифицированно-искаженное изображение реальных всеобщих закономерностей долгого и трудного процесса освоения природы общественным человеком, или, что то же самое, процесса исторического развития всей человеческой культуры, как материальной, так и духовной.

В качестве Логики диалектика и есть теоретически осознанное (и, конечно же, выраженное в языке, в «надлежащих словах») понимание диалектического ритма развертывания этого процесса, его всеобщих «схем», не зависящих (как и сам процесс) от языка, как бы широко и глубоко последний ни понимался.

Поэтому законы развития «понимания», законы Логики, и суть не что иное, как верно понятые законы развития естественноприродного материала, вовлеченного и ежедневно вовлекаемого в процесс построения «неорганического тела человека», в процесс созидания материального тела цивилизации со всеми ее атрибутами и надстройками, осознанные и проверенные тысячелетиями практической деятельности всеобщие законы развития вообще.

Вообще, в общей форме. Ни в коем случае не специфически-всеобщие законы развития только «мышления», и не специфически-всеобщие законы развития природы, и не специфически-всеобщие законы развития общественного организма как такового.

Только те всеобщие закономерности, которые управляют развитием и «бытия» (то есть природа плюс общество) и «мышления», только те законы развития, которые остаются инвариантными, идет ли речь о развитии бытия или о развитии мышления, «понимания», согласно материалистической интерпретации диалектики, заслуживают титула логических закономерностей.

Это ни в коем случае не «специфически-всеобщие» законы мышления, выполняющего свою работу в языке. Не в языке и не с языком совершается труд мышления; предметом мышления всегда была и навсегда остается объективная реальность и процесс ее изменения человеком, его трудом, вовлекающим в циклы своего развития все новые и новые сферы естественноприродного материала, любого материала. Поэтому-то законы процесса изменения природы человеком и суть законы изменения любого естественноприродного материала, а не «специфические» формы и структуры «субъективной деятельности» как таковой; эта деятельность всегда и везде предметна, всегда выполняется в том или другом, в любом естественноприродном материале. Это – законы изменения любого естественноприродного материала, законы его изменения вообще. Как таковые они выступают в своем чистом виде только и исключительно как законы человеческой деятельности вообще, а осознаются только и исключительно как ее логические «параметры», как схемы активной преобразующей работы общественного человека, ассимилирующего всю природу через процесс труда. Логические – диалектические – законы и суть не что иное, как законы процесса «обмена веществ» между человеком (обществом) и природой, законы превращения объективного в субъективное и обратно. Законы процесса циклического, точнее, спиралевидного, с каждым циклом расширяющего свои масштабы.

Поэтому законы диалектики (логики) и связывают в одно целое и природу, и общество, и «мышление» (познание, понимание). Это именно законы связи, взаимоперехода одного в другое, формы их реального конкретного тождества, законы процесса отождествления, понимаемого как превращение одного в другое, непосредственно естественноприродного в общественное, историческое бытие человека.

Это – всеобщие законы процесса, в ходе которого естественноприродный материал (в том числе органическое тело самого человека) превращается в материю тела культуры. Процесс труда, историческое развитие форм труда, история человечества, его производительных сил – вот реальность этого процесса, в ходе которого возникает и развивается в качестве его необходимого компонента Знание, позднее обретающее форму Науки.

По этой простой причине материалистическая интерпретация гегелевской диалектики и возникла именно там, где логический инструментарий Гегеля был поставлен на очную ставку с его действительным прообразом – с действительной историей человечества, с историей преобразования природы – трудом. Поэтому-то рождение материалистической диалектики и совпало по существу и по времени с рождением материалистического понимания истории человечества, то есть до и независимо от успехов современного Марксу и Энгельсу естествознания.

Поэтому-то Логика, с помощью которой было разработано материалистическое понимание истории человечества, и оказалась на порядок выше (то есть объективнее, вернее) той логики, которой довольствовались современные Марксу, Энгельсу и Ленину естествоиспытатели. В силу этого подлинную Логикку современного материализма нельзя получить лишь на пути обобщения тех логических форм (способов мышления), которые сознательно практикуются в современном естествознании даже самыми крупными его корифеями. Тут можно рассмотреть лишь тенденции в направлении к ней, к Логике более высокого (в марксизме уже достигнутого) порядка.

Диалектика, понимаемая, по Марксу, Энгельсу и Ленину, как Логика, то есть как осознанная совокупность закономерностей развития вообще, закономерностей развития, остающихся

инвариантными в любой частной сфере этого развития (будь то «бытие» или «мышление»), потому что и дает единственно объективную схему понимания.

При этом речь идет именно о понимании объективной реальности в ее собственном развитии, а не о понимании текстов, как бы мудры и хороши эти тексты ни были.

В этом и заключается кардинальное преимущество действительной материалистической диалектики перед ее герменевтическим эрзацем, перед герменевтической интерпретацией гегелевской диалектики.

Герменевтизированная же гегелевская диалектика, то есть диалектика, превращенная в изошренную технику интерпретации текстов, становится (как и любая техника) послушным орудием в руках того, кто ее в руки взял. Она оказывается способной обслуживать любые частные цели, в том числе и грязные, ничего общего с действительными интересами развития человеческой культуры не имеющие и даже, более того, этим интересам враждебные. Хайдеггер, например, это свойство герменевтизированной диалектики продемонстрировал весьма наглядно во времена разгула геббельсовской пропаганды.

Превращенная в чисто технический инструмент оперирования словами и словесными выражениями, диалектика делается средством переименования названий, то есть средством деятельности, ровно ничего к пониманию сути дела не прибавляющей, но зато могущей очень сильно помешать действительному движению к пониманию этой сути, окутывая ее в плотный и непрозрачный туман искусственных словесных конструкций, создающих видимость глубины понимания там, где никакой глубины нет.

Прочитайте книгу Ганса Георга Гадамера «Истина и метод» – и вы сами быстро убедитесь в этом печальном обстоятельстве. Она цветисто-вычурна по языку, по стилистике. Что же касается «понимания», то так и остается непонятным, понимание чего в ней развернуто. Языка?.. Пусть об этом судят филологи. Философии тут делать нечего.

Известный интерес для философии может составить, пожалуй, только один вопрос: а чем же объяснить эту своеобразную линию в эволюции диалектики, линию, ведущую от Гегеля к Хайдеггеру – Гадамеру?

Думается, что она объясняется теми же самыми причинами, которые породили и современный «логический позитивизм», «философию языка», «логическую семантику» и прочие родственные по сути направления мысли в философии и логике.

Дело в том, что эволюция позднекапиталистической культуры с ее разделением труда породила массу профессий, представители которых действительно живут исключительно в мире слов, в мире знаков, в мире символов, не имеющих почти никакого зацепления с действительностью.

Это не только счетчики-вычислители, преобразующие одни знаковые выражения в другие знаковые выражения. Это и армии адвокатов, занятых формальными «подведениями» юридических характеристик фактов под определения параграфов действующего права. Это и представители так называемой «абстрактной живописи». Это и легионы журналистов, старающихся перещегоолять друг друга в умении раскрашивать в яркие словесные цвета ничего не значащие факты и рассматривающие эти факты лишь как поводы для упражнения в чисто вербальной ловкости. И многие другие.

Для этих и им подобных профессионалов язык действительно превратился из средства выражения действительности в единственный предмет их работы, в тот материал, в котором и совершается вся их жизнедеятельность, их «преобразующая» материал работа. Для них и «естественна» иллюзия, согласно коей язык и есть «подлинное бытие», за которым и вне которого никакого другого «бытия» нет и быть не может.

На практически необходимых для лиц этих профессий иллюзиях и растут, как грибы, разные философии: «герменевтика», «философия языка», «логическая семантика», «логический позитивизм» и им подобные карикатуры на классическую философию, в лоне которой когда-то действительно развивались диалектические традиции.

Так что тайна возникновения «герменевтики» довольно проста – она раскрывается через элементарный анализ той калечащей людей формы разделения труда, которой человечество обязано зрелому капитализму. Превращая огромную массу людей, занятых в сфере духовного производства, в специалистов, вся жизнь которых протекает в мире знаков, символов и сооружаемых из этих знаков пирамид, а вся работа сводится к преобразованию одних вербальных комплексов в другие вербальные комплексы, эта уродующая форма разделения труда формирует и соответствующую такой жизнедеятельности форму «самосознания».

Продукт работы специалистов этих профессий – системы слов-знаков, знаков-символов, объективный смысл которых остается для самих этих специалистов скрытым и даже просто неинтересным, ибо «зацепление» изготавливаемых вербальных систем с действительностью осуществляют другие искусные специалисты. Работа эта нелегка и требует весьма изощренно разработанной техники и квалификации, а разработка специальной техники работы в мире знаков тоже превращается в предмет особого занятия, в очередную профессию, которая далее в свою очередь тоже постоянно разветвляется.

Так возникает особая «наука», трактующая о правилах обращения с «языком науки» и обучающая этим правилам людей, имеющих дело исключительно с языком науки, а не с самой наукой, не с самой сутью дела, ибо «сутью дела» занимаются другие... А «суть дела» – это уж монополия «интуиции» и прочих сверхрациональных способностей, необходимых для постижения скрытых и потаенных «значений» и «смыслов».

Со всем этим и связано то обожествление Слова, которое в ходе эволюции буржуазной философии постепенно вытеснило гегелевскую тенденцию к обожествлению Мышления, Объективного духа.

Эта эволюция оставалась и остается в рамках все того же обожествления определенных человеческих способностей, то есть в рамках идеализма. Но благодаря обожествлению эти способности обретают карикатурно-гипертрофированный, уродливо-однобокий образ. Тут богом делается Слово.

И если гегелевский бог-логос обретал образ человека средних лет, читающего с пониманием трактат про «мышление о мышлении», то боги всех разновидностей лингвистических «философий» скроены, скорее, по модели ребенка, читающего книгу по высшей математике и ничего, естественно, в ней не понимающего и не могущего понять. На страницах ее он видит одни знаки, сочетаемые с другими знаками с помощью очередных «логических» знаков-операторов, но смысла и значения, за всем этим стоящего, не видит. Этому учит логический позитивизм.

Или вкладывает в то, что он видит, свой, ребяческий смысл, не имеющий ничего общего с тем значением, которое зримые им знаки имеют в составе подлинной теоретической культуры. При этом думает, что он не вкладывает этот смысл, а выявляет «подлинный», в них скрытый... Тем самым создается иллюзия понимания там, где никакого реального понимания нет. А это уже экзистенциалистская «герменевтика».

Поэтому-то дистанция между последователями Карнапа – Витгенштейна и последователями Мартина Хайдеггера не так уж велика, как может показаться. И те и другие разрабатывают технику работы со Словом на потребу «человека говорящего» (но уже, увы, не «мыслящего»).

Слово (знак, символ, язык) превратилось тут в непрозрачную стену, загородившую от человека объективную реальность природы и истории, вместо того чтобы быть совершенным оптическим инструментом, позволяющим выявлять в природе и в истории такие срезы и аспекты, которые без слова (без языка) рассмотреть нельзя.

В частности, диалектическое движение природы и истории самих по себе и законы этого движения, а не правила «специфического» круговращения вербализованной мысли внутри себя самой, внутри вербальных конструкций, выдаваемых за «подлинное бытие».

Законы подлинно научно, то есть материалистически, истолкованной диалектики как Логики и теории познания современной науки суть отраженные в сознании людей (и, естественно,

выраженные «надлежащими словами») всеобщие формы и закономерности развития природы и истории, проверенные на объективность тысячелетиями реальной человеческой практики и потому ставшие схемами развития их реального понимания, осмысления, логическими формами реконструкции действительного, вне и независимо от мышления совершающегося развития действительности, природы и истории. Развития через противоречия, которое только и рождает нечто новое как в жизни, так и в науке.

Но такое понимание диалектики – как логики объективного познания – «понятно» и естественно для тех классов людей, которые преобразуют своими руками неподатливый материал природы, постигая в ходе этого преобразования его собственные свойства и закономерности изменения, и для той науки, которая ясно видит свою генетическую связь с этим реальным процессом и старается понять его закономерности, чтобы сделать руки умнее, чтобы научить их работать с материалом в согласии с его собственной природой, а не вопреки ей.

Потому-то материалистическая диалектика – диалектика в ее действительном понимании – и прививается только на почве определенного исторического движения, соединяющего работу рук с работой головы, – научно-просвещенного движения пролетариата, а на всякой другой почве вырождается. Экзистенциалистская герменевтика – прекрасный тому пример. Изощреннейшая филологическая образованность делается тут средством затуманивания и сокрытия истины под видом ее прояснения и приведения к «открытости»... От гегелевской же диалектики тут сохраняется только ее произвольно перетолкованная «семантика», одна словесная оболочка, без одухотворявшей ее когда-то мысли.

Проблема идеала в философии¹

Проблема идеала сложна и многогранна. И в первую очередь, естественно, возникает вопрос о том, какое место занимает понятие идеала в теории отражения, как оно может быть интерпретировано с точки зрения этой теории. В самом деле, теория отражения учит, что правильно и истинно лишь такое знание, которое отражает то, что есть в действительности. А в идеале выражается не то, что *есть*, а что *должно быть* или то, что человек хочет видеть. Можно ли истолковать желаемое, или должное, с точки зрения теории отражения? Иными словами, может ли быть «истинным» идеал?

Философия давно усмотрела здесь трудность и давно же пыталась ее разрешить. Материалисты прошлых эпох упирались в эту проблему в ходе своей борьбы против церковно-идеалистических учений, против религиозного идеала и старались решить ее в согласии с теорией отражения, с одной стороны, и с требованиями реальной жизни – с другой. Но сделать это удалось лишь Карлу Марксу и Фридриху Энгельсу, и именно потому, что они были не просто материалистами, но материалистами-диалектиками. Посмотрим же, как это произошло.

«Бог сотворил человека по образу и подобию своему», – говорится в известной книге; а человек отплатил ему за это той же черной неблагодарностью, с ядовитой иронией добавил автор другой книги. А если отставить в сторону шутки и сказки, развил ту же мысль третий автор, то надо прямо и ясно сказать, что Человек создал бога точно так же, как создал он книги и статуи, хижины и храмы, хлеб и вино, науку и технику; поэтому запутанный вопрос о том, кто кого и по какому образцу создал, разрешается в простой и ясной истине: Человек создал самого себя, а потом и свой собственный автопортрет, назвав его «богом». Так что под видом «бога» Человек познавал самого себя и поклонялся лишь самому себе, думая, что он познает какое-то другое, нежели он сам, существо, и религия на самом деле всегда была лишь зеркалом, отражавшим Человеку его собственную физиономию.

Но в таком случае, ухватился за это объяснение четвертый мыслитель, автор Библии был, по существу, совершенно прав, только он выразил ту же мысль применительно к иллюзиям своего века: да, Человека действительно создало существо, изображенное на иконе, ибо икона – только портрет Человека, созданный самим Человеком. А если так, то нет ничего плохого в том, что Человек старается подражать во всем нарисованному на портрете персонажу. Ведь художник, рисуя свой собственный портрет, старательно скопировал в нем одни лишь плюсы, одни лишь достоинства живого, грешного человека, и в виде «бога» Человек изображен исключительно с лучшей его стороны. «Бог» лишь псевдоним Идеального Человека, идеально-поэтическая модель Совершенного Человека. Идеал, заданный Человеком самому себе, Высшая Цель человеческого самоусовершенствования... А все дурные, все злые и подлежащие преодолению человеческие черты тот же художник изобразил на другом автопортрете, названном им «Дьявол».

Так что «бог» – вовсе не натуралистическое изображение грешного и реального земного Человека, который представляет собой и «бога» и «дьявола» в одном едином лице, в сплаве. «Бог» – это Человек, каким он должен быть или стать в результате своего собственного самоусовершенствования, а «Дьявол» – тот же Человек, каким он не должен быть, каким он должен перестать быть в результате того же самого процесса самовоспитания, то есть идеальная модель человеческого несовершенства и зла.

Иными словами, «бог» и «дьявол» являются категориями, с помощью которых Человек старается рассортировать и различить в самом себе Добро и Зло – подлинно человеческие совершенства от

¹ Эта тема – одна из постоянных в творчестве Э.В. Ильенкова. См. статью «Идеал» в «Философской энциклопедии» (т. 2, 1962, с. 195-199), а также работу «Проблема идеала в философии» («Вопросы философии», 1962, № 10, статья первая; 1963, № 2, статья вторая). Для настоящего издания использованы соответствующие главы книги «Об идолах и идеалах» (Москва, 1968, с. 44-152), где эта тема разработана с наибольшей полнотой.

атавизмов чисто животного происхождения. Поэтому-то, рассматривая образ «бога», человек может судить о том, какие именно реальные черты своей природы он ценит и превозносит («обожествляет»), а какие – ненавидит и проклинает как «дьявольщину», стараясь преодолеть их в самом себе.

Итак, хотя Человек и создал и «бога» и «дьявола», а не наоборот, не «бог» создал, а «дьявол» испортил Человека; легенда о сотворении и грехопадении Человека – это высокопоэтическое художественное произведение, в форме которого Человек сделал первую попытку осуществить Самопознание, в самом себе различить Добро и Зло, Разум и Неразумие, Человеческое и Античеловеческое. А значит, не надо упразднять религию с ее представлениями о «божественном» и «греховном», а надо только переосмыслить древние сказки (не веруя в них буквально) в морально-человеческих категориях. Надо понять, что, поклоняясь «богу», человек поклоняется Лучшему в самом себе, что религия создала в виде бога Идеальный образец высшего человеческого совершенства и что в христианстве Человек обрел высший человеческий Идеал, всем понятный и для всех приемлемый. А атеисты, старающиеся доказать, что нет ни бога, ни черта, тем самым оказывают Человеку очень плохую услугу, лишая его критериев различения Добра и Зла, Дозволенного и Недозволенного!

Стоп! – ответили атеисты. Хотя все получается довольно логично, да не до конца. Действительно, Человек проецирует на голубой экран небес лишь свои собственные представления о самом себе, о добре и зле, обожествляя (то есть приписывая «богу») одни свои реальные черты и осуждая (то есть объявляя «дьявольскими наваждениями») другие. Человек и в самом деле вынужден был вначале противопоставить самому себе свои собственные деятельные силы и способности, изобразив их как силы и способности некоторого другого, нежели он сам, существа, чтобы рассмотреть их как некий вне себя находящийся «предмет» и критически оценить, чтобы впредь усваивать лишь те способности, которые ведут к добру и благу, и не подражать тем, которые ведут к злу. Именно вынужден был, так как другого зеркала, кроме небесного свода, у него тогда не было, а без зеркала рассмотреть самого себя, очевидно, невозможно.

Но почему и зачем и далее осуществлять «самопознание человека» под видом «познания бога», совершенно неясно. Зачем смотреться в зеркало небес, когда уже созданы гораздо более совершенные и ясные зеркала, отражающие Человеку все детали и подробности его собственного образа? Конечно, религия всего-навсего зеркало, но примитивно-первобытное и потому очень тусклое и к тому же весьма кривое зеркало, поверхность которого, как и «небесный свод», обладает очень коварной кривизной. Оно увеличивает, доводит до космических размеров все то, что в нем отражается, и, как сферическое зеркало, перевертывает глядящегося в него человека вверх ногами... Оно отражает в гипертрофированно-увеличенном виде все то, что перед ним находится, и до некоторой степени похоже на микроскоп, позволяющий разглядеть то, что не видно невооруженному глазу.

Но что же именно кладет Человек на предметное стекло такого своеобразного микроскопа? Что именно видит он в окуляре?

Реальное Добро и Зло в самом себе, в реальном Человеке?

Если бы дело обстояло так, то лучшего зеркала, чем голубой небесный свод, и искать было бы не нужно. Беда в том, что рефрактор религиозных небес отражает не реальное Добро и реальное Зло, а лишь собственные представления Человека о том, что такое добро и что такое зло. А ведь это – увы – далеко не одно и то же. Человек способен, к сожалению, трагически ошибаться на этот счет. И тогда увеличительное стекло религии лишь усугубит масштабы его ошибок.

Малозаметное и скромное семя Зла, принятое за похожий на него зародыш Добра, разрастется в его глазах в целые заросли благоухающих цветов. И наоборот, слабый и невзрачный росток человеческого счастья, принятый по ошибке за росток сорной травы, предстанет огромным колючим чертополохом, источающим яд греховности и гибели. И, что самое трагическое, человек будет видеть райские розы там, где торчат сплошные колючки, и будет бежать запаха настоящих

роз, убежденный в том, что чувства его обманывают, что перед ним только дьявольское наваждение, соблазны.

Разве не так случилось с христианством? Разве не молились люди целые тысячелетия Кресту – варварской виселице, на которой распяли Человека, «сына человеческого»? Разве не плакали они от умиления, глядя на изможденный, покрытый предсмертным потом лик «спасителя», распятого на радость фарисеям? Разве не видели они в этой картине образ высочайшего блаженства и божественной чести? Видели и молились. Христианская церковь целые тысячелетия старалась внушить людям, что высшую цель и предназначение человека составляет подготовка к загробной жизни, к вечной жизни по ту сторону могилы. Реально – в могиле. Чтобы поскорее и повернее достигнуть вечной жизни, надо вести себя соответствующим образом и способом. Если задана цель движения, то и пути приходится выбирать соответствующие: умерщвление плоти и ее стремлений, отказ от «посюстороннего» счастья, покорность судьбе и власть имущим, молитва и пост. Самый верный путь к могиле. Тогда «лучшим человеком» оказывался монах-аскет в жалком рубище, подпоясанном веревкой, и опозитизированное фантазией изображение «лучшего человека» глядело на людей со всех икон скорбными очами распятого на кресте «спасителя». Путь к нему – путь на Голгофу, к искупительному страданию, к самоуничтожению, самобичеванию, к избавлению от грязи и мерзости земного существования...

И долгие столетия феодального средневековья Человек принимал христианский Идеал и пути его осуществления за единственно верный и единственно возможный образ высшей сути мира и жизни.

Почему? Да просто потому, что иконный лик «спасителя» был совершенно точным зеркалом, отражавшим Человеку его собственный, измученный и покрытый потом ужаса и страдания лик, лик «спасаемого». Потому что каков реальный Человек – таков и его бог. Очень просто. А раз так, то небеса религии отражают Человеку вовсе не то, каким он «должен быть», а то, каков он на самом деле есть. Со всеми его плюсами и минусами. Но минусы отражаются в таком зеркале не как минусы, а как плюсы. И наоборот. И вовсе не пути выбираются тут в зависимости от избранной цели, а, наоборот, сама цель рисуется в соответствии с путями, которые Человек избрал, – их направление просто прочерчивается в фантазии до конца, до той точки, которой достигает взор.

По иконе можно довольно точно определить, каков реальный Человек и по каким путям он шествует в своей жизни, куда идет. А вот надо идти в этом направлении или не надо, на иконе не прочтешь. Икона запрещает даже задаваться таким вопросом, на то она и икона.

Она послушно отобразит Человеку его собственное лицо, покажет ему, каков он *есть* на самом деле, но – и здесь ее коварство – заключит отображение в золотой багет почитания и поклонения. Поэтому-то иконы и идеалы религии просто-напросто форма морально-эстетического примирения Человека с самим собой, то есть со своим нынешним, наличным обликом и способом существования, увековечение в сознании, в фантазии, в поэтизирующем воображении «наличного бытия» Человека. Сегодняшнее бытие и сознание Человека превращается в виде иконы в Идола, которому надлежит молиться и поклоняться. И если Икона превращается в глазах верующего в Идеал, в образ лучшего грядущего, то Идеал незаметно для него самого подменяется Идолом.

Таков уж механизм религиозного «самосознания», его суть, а вовсе не результат ошибок и неисправностей. Ибо он устроен с таким расчетом, чтобы Человек глядел на самого себя как на некоторое другое, нежели он сам, Существо, забывая о том, что он видит только себя самого.

Именно в этом как раз и заключается «специфическое отличие» религиозной формы «самосознания» от любой другой: в отсутствии сознания того факта, что в виде образа бога Человек глядится в свой собственный образ. Если «специфика» – отсутствие такого сознания – исчезает, то вместо религии мы имеем перед собой совсем другую форму «самосознания», ближайшим образом – искусство.

Искусство тоже зеркало. Человек и поныне, например в театре, изображая на сцене самого себя, старается, уютно сидя в партере, рассмотреть свое собственное изображение как бы со стороны как

предмет осознания и оценки. Осознавая то, что происходит на сцене или экране, он осознает лишь сам себя, и тем яснее и лучше, чем яснее и лучше экран отражает ему его собственное лицо.

Но, в отличие от зеркала религии, зеркало искусства не создает, а, как раз наоборот, развеивает роковую иллюзию. Оно прямо предполагает, что Человек видит в нем самого себя, и только самого себя. Поэтому религия и сердится всегда на подлинное искусство, на зеркало, в которое глядится только тот, кто действительно хочет увидеть и осознать самого себя, а не свои фантазии о себе.

Если же Человек будет смотреть в зеркало, понимая, что перед ним всего-навсего зеркало, то он скажет: никакой не бог, а только мое Я глядит на меня сквозь прозрачное стекло в раме. И если мне не нравится глядящая на меня физиономия, то, значит, Я на самом деле не такой, каким себя до сих пор мнил, не такой, каким я хотел бы себя видеть. Поэтому не обвиняй зеркало в злокозненной склонности к искажениям, а постарайся сделаться таким, каким ты хотел бы себя видеть. Тогда и в зеркале искусства и науки ты увидишь себя таким. Не раньше.

А каким ты хотел бы себя видеть?

Тут-то и загвоздка. Чего-чего, а этого беспристрастно-правдивое зеркало тебе сказать не может. Тут требуется другое зеркало, которое представляло бы желаемое за действительное, отражало бы на своей поверхности не фактическое положение дел, а мечту и рисовало бы не реального Человека, а его Идеал, совершенного, идеального Человека. Человека, каким он должен быть сообразно его собственным представлениям о себе самом.

Но разве не старалась делать это любая религия? Разве не нашел Человек эпохи Возрождения именно в богах Греции высеченные, в мраморе чертежи «совершенных людей»?

И может быть, христианский идеал был лишь временным заблуждением, следствием трагической ошибки, которую можно исправить и впредь не повторять? Может быть, люди в виде распятого Иисуса обожествили в самих себе не то, что следовало бы обожествлять? Может быть, они просто-напросто сконструировали ошибочный идеал, то есть цель морального самоусовершенствования? Может быть, надо нарисовать новую икону, задать себе в образной форме новый Идеал – образец Совершенного Человека – и подражать во всем новому богу?

Тем более что такие боги – красивые, сильные, мудрые, подлинные чертежи человеческого совершенства – уже были созданы некогда могучей человеческой фантазией и воплощены в мраморе античных статуй... Тех самых статуй, которые Человек, начавший молиться распятому «спасителю», принял за изображения вредных черт и вводящих в греховные соблазны ведьм. Статуй, которые – с обломанными руками и отбитыми носами и даже вовсе обезглавленные – оставались человечески красивыми. Может быть, если Человек станет равняться в своей жизнедеятельности на эти божественные образцы, он опять станет прекрасен, мудр и могуч?

И на рубеже XV-XVI веков возник новый Идеал – идеал возрождения античной красоты, силы и ума Человека. Его готовую «модель» люди увидели в богах Греции – в Зевсе и Прометее, в Афродите и Нике Самофракийской. А значит, и в самом Человеке сместились представления о Добре и Зле: в самом себе Человек стал почитать за красоту то, что он раньше воспринимал как греховное безобразие, за ум – то, что до этого третировал как языческое безумие, и перестал принимать бессилие за силу. И наоборот.

Столкнулись два Идеала – два образа, два чертежа, две «модели» совершенного Человека. По образцу которого из них следует создавать, вернее, пересоздавать, реального, грешного человека?

Но в таком случае спрашивается, чему и кому мешает надпись «Давид» на цоколе статуи Микеланджело, изображающей прекрасного, сильного и хитроумного юношу? Не остались ли здесь от религии только имена и названия? А тогда какая разница? Чем отличается в таком случае – по своей реальной задаче и функции – зеркало такого искусства от иконы? В самом деле, разве не висела целые столетия над алтарем заштатной церквушки «Сикстинская мадонна», прежде чем поменяла свою квартиру на более светлую и удобную? Изменилось ли в ней хоть что-нибудь, когда она переменяла службу по религиозному ведомству на работу в музее живописи?

Главное, рассудили мыслители, не имена, не названия, прибитые на багетах икон. Главное – понимание или непонимание того обстоятельства, что на иконах изображен Человек, сам Человек, а вовсе не вне и до него существовавшее существо по имени бог. Главное – понять, что бог только синоним и псевдоним Человека с большой буквы, Идеального Человека, по образу которого следует и впредь формировать людей.

Стало быть, если религию понять правильно, то есть не как способ познания бога, а как способ самопознания Человека, то все становится на свои места. Зачем же тогда воевать искусству и науке против религии? Надо просто разумно поделить обязанности: наука и трезвое искусство будут отражать то, что есть, а религия и ориентированное на ту же задачу искусство – то, что должно быть, то есть задавать Человеку Идеал его собственного самоусовершенствования.

Какая разница, окрестишь ты этот идеал именем, взятым напрокат из Библии, из православных святцев или же из безбожного календаря? Важно одно: чтобы Идеал был обрисован по существу правильно, чтобы он задавал Человеку верное направление на путях нравственного, физического и интеллектуального самоусовершенствования, а не нацеливал его (как в прошлом христианство) на добровольную деградацию, на физическое и умственное вырождение. А уж называть его божественным или нет – совершенно безразлично.

Казалось бы, такое рассуждение могло вполне устроить религию: ей отводилась вполне почетная и почтенная роль в разделении труда. Но содружества все-таки почему-то не получилось. Религия с негодованием отвергла новое объяснение своей роли и отказалась исполнять предложенную ей должность. Почему? Что именно не устраивало ее в приведенном рассуждении и выводах из него? Разве она и до сих пор не исполняла указанной роли и на самом деле, независимо от собственных иллюзий? Или это объяснение не ухватывало в механизмах религиозного самосознания чего-то очень важного и главного, того, без чего вообще нет религии?

Да, не ухватывало. И религия, отказываясь от предложенной ей доброжелателями роли и функции, была права. Она понимала сама себя лучше, чем ее толкователи. Секрет заключался просто в том, что религия никогда не исполняла и не могла исполнять той роли, которую ей приписали доброжелатели. Она исполняла как раз обратную роль, и к исполнению последней и были приспособлены все механизмы ее отражающего устройства.

А именно: вся система религиозных образов вовсе не рисовала Человека таким, каким он «должен быть» или «должен стать» в результате самоусовершенствования. Наоборот, она рисовала его именно таким, каким он был и каким он должен оставаться. Она всегда выдавала «наличное бытие» Человека за Идеал, за предел, за верх всякого возможного совершенства, коего Человек не должен и не может преступать. Изображая Человека, религия и изображала его не как Человека, а как бога, как вне Человека, до Человека и над Человеком стоящее «высшее существо», диктующее Человеку именно тот способ существования, который он до сих пор и практиковал.

С точки зрения религии никаким «самоусовершенствованием» Человек с большой буквы заниматься не может и не должен. Самоусовершенствоваться могут и обязаны только отдельные «человеки». Они обязаны стараться уподобиться тому образу Человека, который тут выдается – под именем бога – за вечный, первоизданный и не подлежащий сомнению Идеал, за эталон совершенства. А эталон, согласно самому его понятию, меняться не должен. В этом отношении христианский эталон совершенства подобен той платиновой линейке, хранившейся в Париже, которая называлась «метр».

И религия всегда противилась – как самой ужасной ереси – тезису о том, что бог сконструирован Человеком по своему образу и подобию. Ведь в таком случае Человек, если он сам по себе изменился, если он лучше понял самого себя, точнее, чем прежде, нашел меру своего собственного совершенства, вправе «уточнить» и эталон. Тогда он вправе пересоздать бога, вправе даже его сменить на более подходящего для себя, выбрать бога по своему росту, построить новую модель совершенства.

Поэтому в форме религиозного идеала Человеку преподносится образ его собственного вчерашнего дня. Религия всегда относилась «золотой век» к прошлому. Иными словами, механизмы религиозного сознания, по существу, приспособлены к тому, чтобы изображать вчерашний день как образец, а сегодняшний – как «испорченный вчерашний», как результат «отпадения человека от бога».

Поэтому-то к религиозному умонастроению и склонны те люди, которым – в силу тех или иных причин – становится жить день от дня все хуже и хуже, те именно люди, которым «прогресс» не несет ничего, кроме неприятностей. И они правы: для них вчера было лучше, чем сегодня, и они мечтают о том, чтобы сделать завтра похожим на вчера. Их правоту как раз и выражает религия, а религиозный идеал всего лишь идеализированный вчерашний день.

«Идеализированный» – здесь значит представленный со стороны одних лишь плюсов и тщательно очищенный от всех минусов, без коих плюсы существовать – увы! – не могли и не могут. В силу особенностей религиозного Идеала он всегда коварно обманывает людей. Попытка формировать Будущее по образцу идеализированного Прошлого приводит к тому, что вместе с желаемыми плюсами Человек – хочет он того или не хочет – воспроизводит заодно и все неразрывно связанные с ними минусы...

Так происходит даже тогда, когда в качестве Идеала берутся действительно красивые и человечески заманчивые образы прошлого, например античные боги – идеальные чертежи человеческой красоты, силы и мудрости. Люди Возрождения не поняли хорошенько того грустного обстоятельства, что «возродить» античных богов, то есть сформировать образ современника по образу и подобию Зевса и Прометея, Афродиты и Ники, невозможно, не воспроизведя и всех тех условий, на почве которых эти боги могли бы дышать и жить. В частности, без рабовладения, без массы «говорящих орудий», за счет которых жили и создавали свои произведения подлинные творцы статуй Зевса и Прометея, те люди, которые создали античных богов по своему образу и подобию. То есть без тех самых условий, которые, создав богов их же и погубили их же и распяли на кресте новой веры...

И дорого пришлось заплатить людям за познание, выводом которого явилась простая и ясная истина: если ты хочешь идти вперед, страхни с себя все иллюзии религиозного идеала, каким бы заманчивым и прекрасным он ни был. Не ищи идеала в прошлом, даже в самом прекрасном. Он подведет тем трагичнее, чем он по видимости красивее. Изучай прошлое не только со стороны его плюсов, но и со стороны неразрывно связанных с ними минусов, то есть не идеализируй прошлое, а объективно его исследуй.

А идеал, то есть тот образ, в согласии с которым ты хочешь сформировать будущее, стало быть, в согласии с которым ты должен действовать сегодня, ищи на другом пути. На каком?

Не будем фантазировать. Попробуем рассмотреть тот опыт, который человек уже имеет на этот счет. Рассмотрим историю идеала Возрождения, его эволюцию в сознании народов Европы. Она, кстати, очень поучительна.

Когда над Европой, проспавшей полтора тысячелетия, наполненных средневековыми кошмарами, забрезжила прекрасная заря Возрождения, многое стало выглядеть в глазах людей по-иному. Земные порядки феодального общества, так же как и их отражение в небесах религии, перестали казаться людям чем-то само собой разумеющимся. И антифеодальные настроения раньше всего сказались в критике религии.

В свете ясного утреннего солнца люди совсем иначе восприняли распятого на деревянном сооружении восковой муляж «спасителя», пропахший пылью и ладаном. «Спаситель» теперь нравился им больше уже не на кресте Голгофы, а в нежных и заботливых руках его матери, в образе пухлого и здорового младенца, не подозревающего, какие муки готовит ему грядущее. В виде младенца, из которого так же хорошо может вырасти и Геракл, и Давид, и новый Прометей...

Глаза их снова увидели зарозовевший мрамор Парфенона, вечно юную красоту Афродиты и Аполлона, Геракла и Дискобола, Дианы-охотницы и могучего кузнеца Вулкана. Человек снова стал

расправлять крылья своей мечты, чтобы взлететь к восходящему солнцу, чтобы парить над голубыми волнами Средиземного моря, вдыхать свежий ветер, чтобы наслаждаться могуществом своей мысли, своих рук, своей здоровой, не искалеченной постом и молитвой плоти.

Юношески вдохновенный век Возрождения передал эстафету мечты веку Декарта и Спинозы, Руссо и Вольтера, веку математически строгого обоснования прекрасной мечты, – и тот сформулировал четкие тезисы относительно будущего и человеческих идеалов.

Против средневекового спиритуалистического идеала – бесплотного духа – он выдвинул свой, земной и полнокровный идеал: нет бога, нет рая, нет ада! Есть Человек, дитя Природы, и есть Природа. За гробом, после смерти, для Человека вообще ничего нет. Поэтому идеал должен быть обретен здесь, на земле.

Наиболее последовательные мыслители сформулировали его так: земное, полнокровное жизнеизъявление каждого живого человека. Пусть каждый делает то, к чему он способен от природы, и наслаждается плодами своих деяний. Мать-Природа – единственная законодательница и авторитет для Человека, ее любимого сына, и от имени ее Человеку возвещает законы жизни только Наука, самосознательное и никаких других авторитетов не признающее Мышление, постигающее законы Природы, а не Откровение, вещающее с амвонов и со страниц Священного писания.

И если Идеал не праздная мечта, не бессильное пожелание, то он должен выражать что-то реальное, осязаемое и земное. Что? Естественные, то есть присущие каждому человеку от рождения, потребности и желания здоровой, нормальной плоти – «природу человека».

Идеал выражает естественные потребности «природы человека», и потому на его стороне все могучие силы Матери-Природы. Изучайте Природу, изучайте Человека, и вы обретете познание того, чего она хочет, к чему она стремится, то есть нарисуете подлинный Идеал – идеал и Человека и того общественного строя, который ему соответствует.

Таким ответом и удовлетворились наиболее последовательные мыслители – материалисты XVIII века: Ламетри, Гельвеций, Гольбах, Дидро. И ответ показался ясным для каждого их современника, придавленного «неестественной» тяжестью феодального государства и церкви. Именно ради неестественных и извращенных удовольствий монаршего двора и церковно-бюрократической клики у большинства наций отнимались самые естественные права и ценности – и хлеб, и свобода распоряжаться своими руками и своей головой, и свобода говорить то, что думаешь и считаешь за правильное. Если бы только естественные права не попирались двором, бюрократией и церковью! Какой бы рай учредился на благодатной почве Франции!

И тогда отлился новый идеал в энергичную и всем понятную формулу, в боевой лозунг: «Свобода, Равенство, Братство!» Пусть каждый Человек делает то, что хочет и может, к чему его определила Природа, лишь бы он не приносил несчастий своему собрату по роду человеческому, не ущемлял прав другого делать то же самое! Если этого нет, то оно должно быть!

И свершилось чудо. Загремели над землей Франции могучие раскаты «Марсельезы», сокрушающие удары пушечных залпов, рухнули стены бесчисленных бастилий, разбежалось во все стороны стадо попов и бюрократов, а народ поднял к небу трехцветное знамя Свободы, Равенства и Братства.

Идеал – «должное» – оказался сильнее, чем «существующее», несмотря на то, что «существующее» охранялось всей мощью государства и церкви, бастионами крепостей и канцелярий, штыками солдат и перьями ученых академиков, несмотря на то, что оно было прочно опутано цепями тысяч тысячелетних привычек и традиций, освящалось церковной моралью, искусством и правом, установленными от имени бога.

Но очень скоро обнаружилось, что Идеал осуществляется на земле далеко не так просто и скоро, как думалось его авторам. События стали принимать неожиданный оборот.

Пришлось задуматься над многими коварными вопросами. Почему Идеал Свободного от всех искусственных пут Человека, осознающего себя равноправным среди собратьев по роду, такой

ясный и понятный для каждого, никак не удастся реализовать среди живых людей до конца? Почему Идеал, такой гуманный и прекрасный, шествует по земле по горам трупов, окутанный пороховым дымом? И почему вчерашние единомышленники и братья по идеалу становятся вдруг смертельными врагами и отправляют друг друга под нож гильотины?

Многие удовлетворились таким ответом: слишком сильно сопротивление сил старого мира, слишком глубоко испорчены люди тысячелетиями телесного и духовного рабства, слишком сильна власть прошлого над их сознанием. Испорчены и заражены ими даже те, которые казались и самим себе и другим кристально чистыми героями Свободы, Равенства и, Братства, – даже Дантон и Робеспьер, даже Сен-Жюст, «апостол добродетели»!

А события разворачивались чем дальше, тем коварнее и трагичнее.

«Короли, аристократы и тираны, каковы бы они ни были, являются рабами, восставшими против всего человечества – верховного владыки земного шара и против природы – законодательницы вселенной!» – восклицал Робеспьер.

«Голову с плеч кровавому тирану Робеспьеру, врагу и извергу рода человеческого!» – завопили его противники, и голова скатилась в окровавленную корзину.

Трехцветное знамя Идеала вырвала из его рук Директория – и тоже оказалась бессильной его удержать. Тогда его подхватил артиллерийский офицер Бонапарте. Высоко поднял он развевающееся Знамя и повел народ за собой в грохот и дым сражений... А в одно прекрасное утро люди с удивлением увидели, что под плащом революционного офицера прятался старый знакомый – монарх. Увидели, что, пройдя под барабанный бой полмира, они вернулись туда же, откуда вышли в 1789 году, увидели, что снова, как и прежде, окружают двор императора Наполеона Первого хищные чиновники-бюрократы, лживые попы и развратные дамы и что опять приходится отдавать им последний грош, последний кусок хлеба, последнего сына.

Трудящийся народ Франции чувствовал себя обманутым вдвойне. Год от года жирел и становился все прожорливее новый хозяин жизни – спекулянт, банкир, промышленник-буржуа. Этот получил от революций и контрреволюции все, что ему было нужно, – полную свободу действий. И умело использовал ее для того, чтобы перекроить жизнь страны по мерке своего идеала, своего бога – золота чистогана – Наживы за счет Других.

Что же случилось? Неужели прекрасный Идеал Просвещения оказался лишь миражем, сказкой, неосуществимой на земле мечтой? Неужели жизнь, практика, действительность, «существующее» опять оказались сильнее Идеала? По-видимому, так.

И на почве этого разочарования, на почве чувства полного бессилия людей перед ими же самими созданным Миром, снова, как встарь, расцвели ядовитые цветы религии, снова загнусавили попы о несбыточности надежд на земное счастье.

У немногих хватило тогда интеллектуального и морального мужества, чтобы не пасть в раскаянии к подножию Креста, сохранить верность идеалам Просвещения. Осыпаемые презрительными насмешками сытых обывателей, здравомыслящих рабов «существующего», жили и мыслили в эти годы Анри де Сен-Симон и Шарль Фурье. Оставаясь верными главным принципам мышления просветителей, эти упрямые и нетерпеливые люди старались найти и указать человечеству пути к прекрасному будущему.

Вывод, к которому они – наследники передовой философии Франции – пришли в результате анализа сложившейся ситуации, совпадал с решением практически-трезвого англичанина Роберта Оуэна. Если правы Разум и Наука и если Свобода и Равенство не пустые слова, то единственным спасением человечества от угрожающей ему духовной, моральной и физической деградации оказывается Социализм.

Человечество было поставлено историей перед жесткой и неумолимой альтернативой: либо Человек согласится на рабское служение Частной Собственности, этому новому, бездушному богу, и тогда будет обречен на гораздо более страшное одичание, чем средневековое, либо возьмется за ум и организует жизнь на совершенно новых принципах, действительно, а не на словах организует

в дружный человеческий коллектив. Свобода, Равенство и Братство реальны лишь в сочетании с разумно организованным Трудом. Организация Труда, организация Промышленности – вот ключ ко всем проблемам жизни. «Философы XIX века должны соединиться, чтобы всесторонне и полно доказать, что при современном состоянии знаний и цивилизации одни лишь промышленные и научные принципы могут служить основанием общественной организации...» – провозгласил Сен-Симон.

В чем же заключается та «природа человека», в согласии с которой надлежит реорганизовать настоящее и организовать будущее? Здесь в рассуждениях Сен-Симона появляется новый по сравнению с его предшественниками – просветителями мотив: «природа человека» ни в коем случае не есть нечто неизменное, раз и навсегда данное Матушкой-Природой. Она постоянно развивается, точнее, ее суть и заключается в постоянном развитии, изменении того, что даровано человеку природой.

Куда, в каком направлении? К «наибольшему совершенству моральных и физических сил, на какое только способна человеческая организация», – формулирует Сен-Симон. Это не абстрактно-философское рассуждение, а просто факт, который можно вычитать из наблюдений над жизнью как отдельного человека, так и целых народов.

Стало быть, на общество нужно смотреть прежде всего как на систему внешних условий, внутри которых происходит «совершенствование» всех интеллектуальных, нравственных и физических сил – деятельных способностей человеческого индивида. Социальная система тем совершеннее, чем более полно она обеспечивает расцвет всех индивидуально-человеческих сил, развертывание всех заложенных в человеке возможностей, и чем более широкой массе людей она открывает простор для такого подлинно человеческого развития.

Сам человек, живой человеческий индивид, есть единственная мера, которой можно и нужно мерить все остальное. К человеку же нельзя прилагать никакую «внешнюю» по отношению к нему меру, какой бы красивой и точной она ни казалась, ибо она всегда будет заимствована из Прошлого.

«До сих пор люди шествовали по пути цивилизации, обратясь вспять к будущему: их взор был обычно обращен на прошлое, а на будущее они бросали лишь редкие и поверхностные взгляды». Гениальность такого поворота мысли заключалась в том, что акцент теперь делался не на условиях деятельности готового, сложившегося Человека, а на условиях его развития, его становления, его будущего, которое всегда, в каждый данный момент – впереди. Потому-то Идеал и нельзя задать человеку как готовый чертеж, как икону, как «внешнюю меру» и эталон. Наоборот, все иконы и эталоны надо мерить мерой совершенства живого человека, постоянно развертывающего свои возможности.

Эта гениально простая мысль рубила под корень все самые живучие принципы религиозного «идеала», в какие бы одежды он ни рядился, чему нисколько не мешало то обстоятельство, что и Сен-Симон, и Фурье, и Роберт Оуэн не прочь были время от времени пококетничать с такими терминами, как «бог», «религия», «рай», и тому подобными. Так просто религию не обмануть.

Сен-Симон и Фурье самоотверженно пропагандировали свой идеал, апеллируя к «разуму» и к чувству «справедливости» современников. Но их гениальные идеи мало кого увлекли в то время. Ушей народа их голос не достигал, а у «просвещенной» и сытой публики их идеи вызывали лишь раздражение и насмешки. Рев органнх труб и медных оркестров, славивших небесных и земных богов, звучал куда громче. Трагедия социалистов-утопистов была типичнейшей трагедией героев, пришедших в мир слишком рано. И не случайно идеалы Сен-Симона и Фурье в головах их учеников и последователей очень скоро приобрели карикатурные формы, стали слишком сильно напоминать идеалы христианства (ученикам так хотелось сделать эти идеалы понятными и доступными народу, воспитанному на Евангелии!), а организации сенсимонистов и фурьеристов – религиозные секты... Принципиально новая идея – идея Социализма, – чтобы быть понятной, предпочла выступать перед людьми в залатанном рубище «нового христианства».

Казалось, захлебнулся еще один благородный почин и идеал Просвещения снова превратился в икону, в идола, распятого на кресте.

Но жизнь идеала Возрождения и Просвещения не была окончена. Правда, ему пришлось на некоторое время переселиться с земли Франции в сумрачное небо немецкой философии чтобы, отдышавшись в горном воздухе спекулятивно-умозрительных высот, вновь вернуться на землю уже в ином облике.

Пронаблюдав воочию земные зловключения прекрасного идеала, люди так и не смогли верно понять земные корни этих трагических зловключений. А не поняв, они снова стали искать их за облаками. Урок оказался недостаточно поучительным, и понадобились новые зловключения и новые усилия мысли, чтобы земные корни земных зловключений оказались наконец осмыслены.

Пока французы делали свое дело, немцы внимательно наблюдали за ними и философствовали. Идеал французов они сразу же и безоговорочно приняли близко к сердцу: Свобода, Равенство, Братство – что может быть желаннее и лучше? Цель была прекрасна и заманчива. Но вот средства... Средства, использованные в Париже, немцам не нравились, и подражать французам они не отваживались. Гильотина, пушечные залпы по живым людям, братоубийства, кровавая резня – это было для них совсем не заманчиво.

В университете старого Кенигсберга, жившего своей упорядоченной и добродетельной жизнью, над сложившейся ситуацией упорно размышлял один из самых трезвых умов тогдашней Европы – философ Иммануил Кант. Его также восхищал французский идеал – мечта о дружном сообществе умных, доброжелательных и справедливых по отношению друг к другу людей, уважающих человеческое достоинство в каждом из своих ближних, о царстве свободы, равенства и братства.

Однако Кант хорошо видел, что прекрасный идеал в реальной жизни каждого отдельного человека и целых народов сталкивается с объединенными силами эгоизма, своекорыстия, тщеславия, предрассудков, глупости и жадности, узколичных и узкокорпоративных интересов, влечений и страстей, традиций и привычек, то есть со всей косной силой эмпирической реальности, «существующего». А в тогдашней Германии, представлявшей собой огромную провинцию Европы, точнее, кучу затхлых провинций, лишенных единой столицы, единых законов, единых идей и умонастроений, соотношение сил «идеала» и «существующего» складывалось далеко не в пользу идеала. Идеал свободы, равенства и братства тут не имел пока никакой надежды победить в открытой схватке.

И его сторонникам оставалось лишь размышлять, думать, сопоставлять, анализировать и делать все, чтобы поскорее выросли силы, способные одолеть «существующее».

Так и получилось, что, приняв все общие предпосылки французского Просвещения, немцы попытались теоретически, на бумаге столкнуть их с силами «существующего», то есть повторить в теории все то, что французы пытались реализовать на улицах с оружием в руках, чтобы посмотреть, что получится, какие западни и ловушки готовит Идеалу коварное «существующее». Они мечтали сделать Идеал умнее и предусмотрительнее, чем он оказался во Франции. «Такой порядок я нахожу вполне разумным», – говорил позднее Генрих Гейне. Головы, которые философия употребила на мышление, могут быть скошены потом революцией, продолжал он. Но философия никак не могла бы употребить для своих целей головы, которые были срублены предшествовавшей ей революцией.

Прежде всего Кант позаботился о том, чтобы уточнить состав самого Идеала, точнее и конкретнее обрисовать ту сокровенную «природу человека», выражением интересов которой он является.

Философы французского Просвещения были абсолютно правы, когда они стали рассматривать Человека как «высшую цель», как «самоцель», и отбросили взгляд на него как на «средство» осуществления каких бы то ни было «внешних» и «посторонних» целей, какими бы высокими и благородными они ни казались. Человека не следует рассматривать как игрушку, как орудие, как марионетку в руках кого-то, вне его находящегося, – будь то папа или король, владелец власти или имущества, золота или знаний. В том числе и «внешнего», восседающего на небесном троне бога-

отца. Кант был достаточно просвещен и прозорлив, чтобы видеть, с какого реального прообраза на земле срисовывают образ капризного и своенравного библейского бога.

Но просветители-материалисты, продолжал свой анализ Кант, рассудили так же плохо, когда на место непререкаемого авторитета бога-отца поставили такой же непререкаемый авторитет матери-природы – «внешнего» по отношению к человеку мира. Того самого «внешнего» мира, к которому, как его частичка, принадлежит и тело самого человека, подвластное голоду и холоду, бессильное перед своими собственными желаниями и страданиями и потому в принципе эгоистичное и своекорыстное. Так что если выводить идеал из естественноприродных потребностей человеческого тела, то человек опять-таки окажется лишь рабом, лишь послушной игрушкой «внешних обстоятельств», силы их давления, лишь пылинкой в вихрях слепых стихий... Ни о какой «свободе» человека в таком случае не может быть и речи. Человек окажется лишь «говорящим орудием» своих органических потребностей и влечений, лишь точкой приложения сил слепой необходимости, что ничуть не лучше и ничуть не достойнее, чем быть рабом бога. Разница в таком случае была бы только в названии, в имени «внешнего господина». Какая разница, назовут его богом или же природой?

И в том и в другом случае человек оказывается рабом внешних по отношению к нему сил, а непосредственно – рабом и орудием («средством») другого человека, того человека, который присваивает себе право выступать от имени и по поручению этих сил и выступает как «посредник» между богом или природой и человеком.

Так что идеал, то есть представление о высшей цели и назначении человека на земле, невозможно вывести из изучения природы, ее слепых причинно-следственных цепей. Ибо тогда самым правильным было бы просто послушно подчиняться давлению «внешних обстоятельств» и органических потребностей своего тела, вплетенного, как звено, в цепи и сети обстоятельств. Физик, математик, анатом и физиолог в лучшем случае могут описать в своих терминах человеку, каков он есть, но не могут показать ему, каким он должен быть и какому образу он должен стараться уподобиться... Именно поэтому нелепо на место авторитета папы римского водружать авторитет Ньютона, Ламетри или Гольбаха. О том, каким человек «должен стать», в отличие от того, каков он есть, самый лучший естествоиспытатель может сказать так же мало верного, как и любой провинциальный попик. Из математики, из физики, из физиологии или химии невозможно вывести никакого представления о цели существования человека в мире, о назначении человека.

Человек, продолжает Кант, свободен, если он действует и живет в согласии с целью, которую он сам перед собой поставил, избрал ее в акте «свободного самоопределения», а не с целью, которую ему кто-то навязал извне. Только тогда он – Человек, а не пассивное орудие другого человека или давления «внешних» обстоятельств. Что же такое тогда свобода? Действие в согласии с целью, то есть вопреки давлению внешних обстоятельств, к числу которых принадлежат и «эгоистические» потребности индивидуальной плоти, частички природы.

Иначе человек ровно ничем не отличается от любого животного. Животное, повинувшись органическим потребностям своего тела, заботится только об их удовлетворении, о самосохранении, о самом себе и детенышах. Ни о каких «общих интересах вида» оно не заботится. «Интересы вида» осуществляются здесь как совершенно непредусмотренный и непредвиденный побочный продукт, как «слепая необходимость», как усредненный результат борьбы всех против всех за свое индивидуальное существование, за свою эгоистическую цель.

Человек же только тем и возвышается над животным миром, что он преследует «интересы вида» («рода человеческого») вполне сознательно, делая своей целью свой собственный «род», интересы Человека с большой буквы, а не интересы своей персоны – фрица, джона, жана или адама адамыча.

Стало быть, свобода совпадает с правильным сознанием цели рода или с представлением о цели рода как о самоцели. В каждом отдельном человеке сознание этой цели появляется вообще с самим фактом сознания, с осознанием того факта, что каждый другой человек – тоже Человек.

Поэтому каждый отдельный человек только тогда и только там и выступает как Человек, когда и где он сознательно, то есть свободно, совершенствует свой собственный род. Ради такой цели он вынужден постоянно, на каждом шагу, подавлять в себе «эгоистические», животноеобразные мотивы, частные потребности своего Я, и даже действовать прямо против интересов собственного «эмпирического Я». Так действовали, например, Сократ, Джордано Бруно и другие похожие на них герои, которые добровольно избрали смерть, уничтожение своего индивидуального Я как единственный путь и способ сохранить и утвердить в сознании всех других людей свое «лучшее Я», те истины, которые они добыли не для себя лично, а для Человечества...

Отсюда прямо и вытекал идеал кантовской этики – нравственное и интеллектуальное самоусовершенствование каждого отдельного человека, то есть превращение каждого человека в самоотверженного, бескорыстного и доброжелательного сотоварища и сотрудника всех других таких же людей, на которых он смотрит не как на средства своих эгоистических целей, а как на цель своих индивидуальных действий. В таком нравственном плане Кант и переосмыслил Идеал Просвещения. Когда каждый человек на земле (а на первых порах – хотя бы в Германии) поймет, что человек человеку – брат, равный ему в отношении своих прав и обязанностей, связанных со «свободным волеизъявлением», тогда Идеал французов восторжествует в мире и без помощи пушек и гильотин, комитетов общественного спасения и прочих им подобных средств. И не раньше, ибо если за осуществление Идеала возьмутся люди, не умеющие подавлять в себе эгоизм, своекорыстие, тщеславие и тому подобные мотивы действий во имя долга перед человечеством, считает Кант, то ничего хорошего не получится.

В благородстве умонастроения и в логичности рассуждений Канту отказать, конечно, было нельзя. Да и ход событий во Франции подтверждал, казалось, все его самые грустные опасения...

Нравственное самоусовершенствование? Ведь его целые тысячелетия проповедовала церковь, та самая церковь, которая на деле способствовала нравственной порче людей, превращая каждого человека в покорную скотину земных и небесных богов, в раба светских и духовных князей! Верно, рассудил Кант. Но это значит лишь одно – что сама церковь «исказила» подлинный, моральный смысл своего учения. Посему его надо восстановить, реформировать веру, продолжить и углубить реформу Лютера. Тогда сама церковь возвестит людям со своих амвонов идеал «Свободы, Равенства и Братства». Но не во французской форме выражения (ведь такую форму люди, не дай бог, могут принять за призыв к бунту против «существующего», к немедленному осуществлению Идеала путем революции, путем кровавого насилия над ближними!), а как высший принцип общечеловеческой морали, как этический постулат, схожий с тем, который можно, при желании, разумеется, вычитать и в Библии. В Библии же сказано: «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Евангелие от Матфея).

Так и родился всесветно знаменитый «категорический императив»: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства».

Мы имеем здесь дело, по существу, лишь с выраженным на немецком языке главным принципом французского революционного законодательства, сформулированным в «Декларации прав человека и гражданина» 1789 года: «Свобода состоит в праве делать все то, что не вредит другому; таким образом, осуществление каждым человеком его собственных прав не имеет никаких других границ, кроме тех, которые обеспечивают другим членам общества пользование теми же правами». По форме же выражения он походил, скорее, на евангельскую проповедь. И такая форма, с одной стороны, позволяла открыто пропагандировать демократический идеал в условиях полного господства церкви и княжеской цензуры над умами людей, а с другой – учила людей смотреть на законодательство как на нечто производное от Морали, от Совести, от добровольного следования Долгу, а вовсе не как на главную причину несчастий, которую надо изменить прежде всего.

Этим поворотом мысли Кант и «примирил» идеал Просвещения с идеалом христианства, «Декларацию прав человека и гражданина» с Нагорной проповедью, а Робеспьера с Христом... В итоге у принципа «Свободы, Равенства и Братства» было обломано его откровенно политическое

острие, а боевой лозунг, поднявший парижан на штурм Бастилии, был отредактирован так, что превратился в призыв к моральному самоусовершенствованию, в благое пожелание, в принцип «доброй воли»...

И все же идеал Просвещения, сбросив с себя окровавленную тогу древнеримского республиканца-тираноубийцы и нарядившись в опрятный сюртук школьного учителя-моралиста, остался жив. Поэтому все передовые умы тогдашней Германии увидели в «Критике практического разума» евангелие новой веры – веры в умного, доброго и гордого Человека как единственного бога земли. Так поняли Канта все его выдающиеся современники – и Фихте, и Бетховен, и Шиллер, и Гегель, и Шеллинг, и Гете.

Но ученики сразу же пошли дальше учителя. Кантианец Фихте допускал в качестве «законного» средства также и насилие – не следует дожидаться, пока идеал кантовской этики примет последний князек и попик. Достаточно, если его примет большинство нации, а упрямых ортодоксов старой веры можно и нужно – для их же собственной и для общей пользы – силой принудить к подчинению его требованиям. Шеллинг и Гегель тоже не отвергали насилия, – лишь бы без якобинских «крайностей», без кровавых ужасов, без гильотины и тому подобных милых игрушек. Земным воплощением идеала для Гегеля сделался Наполеон, главнокомандующий армиями Революции, герой Третьей симфонии Бетховена: «Я видел императора, эту мировую душу; он ехал верхом по городу на рекогносцировку. Испытываешь странное чувство, видя перед собой такую личность, которая тут, с этого пункта, сидя на коне, возвышается над миром и пересоздает его...»

Идеал был очерчен, цель ясна, и мысль обращалась теперь чаще на поиски способов ее осуществления. Многим казалось, что дело теперь заключается не столько в исследовании истины, сколько в пропаганде и распространении уже окончательно сформулированных Кантом принципов. Одни возлагали свои надежды на силу искусства, другие – на пафос личного нравственного примера. Холодная, как сталь, рассудочность кантовских рассуждений казалась уже пройденным этапом. Поэты и мыслители все чаще впадали в пророчески-вдохновенный тон.

Одним из немногих, кто сохранил уважение к математической точности кантовских построений, был Гегель. В своих ранних работах, увенчанной знаменитой «Феноменологией духа», он старался логически упорядочить образы всемирно-исторических событий, прочертить их основные схемы, отделить суть дела от пестрой шелухи подробностей, чтобы понять те пути, на которых человечество реализует свои идеалы и замыслы, осуществляет свое «предназначение».

Но история событий прошлого и настоящего слишком наглядно демонстрировала, что на весах судеб мира «прекрасная душа», на которую уповал Кант, весит очень мало, несравнимо меньше, чем брошенные на другую чашу «страсти и сила обстоятельств, воспитания, примера и правительств...» Нравственная проповедь еще никого не сделала добрым, если он и раньше не был добр.

Плохи дела Идеала, если его единственным оружием в смертельной схватке с коварными силами «существующего» являются одни лишь прекраснотушные фразы и увещевания. Слишком долго пришлось бы ожидать победы. И не останется ли кантовский идеал таким же потусторонним, как и идеал церкви? Не потеряет ли и он голову, как Робеспьер?

У Канта и Фихте так и получилось, даже теоретически. Грубо говоря, их надежды сводились к тому, что в душе каждого человека, даже самого испорченного, теплится от рождения слабый огонек «человечности», пробивается росток «лучшего Я», дающий о себе знать как голос совести, и что каждый человек, хотя бы смутно, чувствует направление на истину.

«Лучшее Я» (по своеобразно-замысловатой терминологии Канта и Фихте – «трансцендентальное Я») совершенно одинаково, абсолютно тождественно в каждом живом человеке (в «эмпирическом Я»); оно как бы *одно и то же Я*, только размноженное, повторенное без каких-либо изменений, вроде бесчисленного множества идентичных отпечатков, сделанных с одного и того же эталонного снимка. Каждая отдельная копия может быть чуть ярче или темнее, чуть отчетливее или чуть более размытой, чем другая, но это все-таки один и тот же снимок, только размноженный.

Но где же, в какой особой палате мер и весов сохраняется первый, эталонный снимок, с которым при нужде можно было бы сопоставить любую отдельную копию? Такой палаты мер и весов нет нигде во «внешнем» мире, отвечают Кант и Фихте. Ни на грешной земле, ни в небесах религии. Эталонный портрет «лучшего Я» не существует отдельно от своих собственных копий, как особый, вне их находящийся первообраз. Он существует в них и через них, в своих копиях, впечатанных «внутри» каждого живого человека, в его душе.

И люди могут лишь реконструировать эталонный снимок в своем воображении из тех «общих черт», которые имеются в составе каждого «эмпирического Я», составляя его «лучшее Я», замутненное и искаженное всякими прочими обстоятельствами, «некондиционностью» того материала, в который оно впечатано.

С другой же стороны, все те черты, которые отличают одного живого человека от другого, именно поэтому-то и не входят в состав «лучшего Я». Они проистекают как раз от искажения, зависят от уклонений, от кондиции того «эмпирического материала», в котором осуществлена копия.

Такой – реконструированный в воображении – эталонный портрет «лучшего Я» и есть то, что называют идеалом. Иначе как в воображении он не существует. Но, существуя лишь в воображении, идеал «обладает практической силой», служит образцом, регулирующим реальное поведение человека... «Идеал служит в таком случае прообразом для полного определения своих копий, – рассуждает Кант в «Критике чистого разума», – и у нас нет иного мерил для наших поступков, кроме поведения этого божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя, оцениваем себя и благодаря этому исправляемся, никогда, однако, не будучи в состоянии сравниться с ним».

«Хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного»².

Иначе – при отсутствии в воображении идеала-эталона «подлинно-человеческого поведения» – человек навсегда останется рабом «существующего», останется лишь точкой приложения внешних сил, лишь щепочкой, которую швыряют туда и сюда волны моря житейского... Он останется рабом, закованным в железные цепи «внешних причин», условий места и времени.

Отсюда вытекала и практическая рекомендация: всегда повинуйся голосу долга и ни в коем случае – давлению «внешних» (по отношению к долгу) обстоятельств. Всегда и во всех случаях плыви против течения «эмпирической», то бишь реальной, жизни, направленного против долга. Так поступать очень нелегко, ибо надо не только уметь услышать голос долга, заглушаемый грохотом сражений, начальственных окриков, воплей голода и боли, писка уязвленных самолюбия, тщеславия и своекорыстия, стонов отчаяния и страха, а и иметь еще мужество последовать этому голосу, преодолевая в самом себе раба всех перечисленных и многих других мотивов.

В итоге получается, что весь эмпирический мир – и «вне» и «внутри» самого человека – оказывается врагом идеала и никогда, ни при каких обстоятельствах не может стать его союзником. В эмпирической жизни идеал никогда, по самой сути его, осуществлен быть не может.

Если он и похож на что-нибудь, то разве лишь на клок сена, привязанный перед мордой осла на прутике, торчащем из хомута, надетого на шею осла. Он – всегда впереди, сколько бы и как бы быстро к нему ни продвигались. По Канту и Фихте, идеал абсолютно подобен линии горизонта, воображаемой линии пересечения грешной земли с небесами истины, которая отодвигается вдаль ровно в той мере, в какой к ней приближаются.

На самом деле такой линии нет («нельзя допустить объективной реальности – существования – идеалов»). Но как иллюзию воображения ее иметь надо, иначе нет критерия правильного

² Кант И. Сочинения, т. 3, с. 508.

направления путей самоусовершенствования, стало быть, нет и «свободы», а есть только рабство в плену «внешних обстоятельств, условий места и времени».

Именно потому-то идеал нельзя представить себе в виде законченного результата, продукта поступков и действий, в виде образа «теоретического» или «практического» (то есть морального) совершенства. Человек в виде идеала может иметь только направление на истину, а самую истину – никогда. А сам идеал может быть задан не в виде чувственно-созерцаемой «модели совершенства», а только в виде направления к совершенству, в виде «регулятивного принципа действий», а не в виде контура результата действий, контура законченного продукта.

Но не слишком ли похожи рассуждения нашего философа на «ортодоксию», на религиозное «идолопоклонство», на ту форму служения «лучшему Я», которое осуществляется в католических богослужениях? Так ли уж велика разница – «сливаться с богом» в созерцании икон и статуй, сопровождая сие занятие соответствующими телодвижениями под музыку органа, или же в «чистом» созерцании? В реальной жизни идеал Канта и Фихте неосуществим, он так же загробен, как и идеал католической церкви. И там и здесь все в конце концов сводится к мучительной процедуре усмирения всех своих «земных» желаний, стремлений, потребностей, к суровому аскетизму. Соблазнишь ли таким идеалом живого человека, деятельно стремящегося к полнокровной жизни здесь, на земле? Живой человек справедливо полагает, что синица в руке лучше журавля в небе.

И на чем же держится оптимизм Фихте, этого последовательнейшего героя «категорического императива»? Упоная на победоносную силу идеала, он восклицает в своей вдохновенной речи «О достоинстве человека»: «Стесняйте, расстраивайте его планы! Вы можете задержать их, но что значит тысяча и паки тысяча лет в летописи человечества? То же, что легкий утренний сон при пробуждении».

В летописи человечества? Вполне возможно. Но пока человечество наслаждается этим легким утренним сном, миллионы и миллиарды живых людей окутает сон смерти, от которого – увьи! – пробуждения уже не будет. Для человека (а не для человечества) разница между утренним сном и сном смерти весьма существенна, и тут играет роль уже не «тысячелетие», а всего-навсего десятилетие, и паки десятилетие...

Так что если для «человечества» философия Канта и Фихте и утешительна, то для живого человека – никак. Поэтому-то живой человек и склонен, познакомившись с нею, опять возвращаться в лоно старой «ортодоксии», которая обещает ему лично хоть какое-то возмездие за муки на грешной земле. И в результате человек отвергает гордый тезис Канта и Фихте, согласно которому сам человек и есть единственный бог на земле, и предпочитает думать, что его создал по своему образу и подобию вне его находящийся мудрый, добрый и справедливый господь, творец, создатель и управитель.

Он всегда предпочтет веру во «внешнего бога», если «внутренний бог» – «лучшее Я», «трансцендентальное Я» – оказывается на деле таким беспомощным, что его ежедневно попирает любой князек, любой хам, любой лавочник и любой унтер, издеваясь над «лучшим Я» и в других людях и в самом себе.

Ортодоксально-католический бог обещает вознаградить добро и наказать зло хотя бы потом, хотя бы после смерти, а бог Канта и Фихте и этого не обещает. Мучайся, страдай, терпи и преодолевай в себе желание счастья и радости – и ты обретешь высшее, «трансцендентальное» счастье. Ты будешь наслаждаться сознанием своей собственной добродетельности. Ты обретешь мир в себе самом, будешь думать и поступать в согласии с голосом совести, а все другие мотивы утратят власть над тобой.

Когда такого, полного и безоговорочного преодоления своего «эмпирического Я» достигнут все люди на земле и когда каждый отдельный человек научится думать и поступать так, как диктует ему его «лучшее Я» (а оно одно и то же в каждом), то исчезнут с земли раздоры, разногласия, пререкания и противоречия. Состояние «войны всех против всех» сменится «вечным миром»,

воцарится полное согласие, полное единство, полное тождество всех Я. Все отдельные Я как бы сольются в лоне одного и того же великого общечеловеческого Я, в «великом единстве чистого духа», как выражается Фихте.

Правда, Фихте тут же добавляет: «Единство чистого духа есть для меня недостижимый идеал, последняя цель, которая никогда не будет осуществлена в действительности». Чувственно, конкретно, предметно, грубо и зримо райского состояния «великого единства» представить себе нельзя. Оно лишь теоретически-умозрительный, абстрактный «регулятивный принцип» самоусовершенствования каждого отдельного Я, каждого отдельного человеческого индивида. Полное тождество, абсолютное «одно и то же», в прозрачном эфире которого растворяются все различия между людьми, между сословиями и профессиями, между нациями и народами, и есть Человек вообще, Человечность как таковая.

«Земля и небо, время и пространство и все границы чувственности исчезают для меня при этой мысли; как же не исчезнет для меня и индивид? К нему я не приведу вас обратно!» (Фихте).

Получалось что-то очень похожее на древнюю философию индийских мудрецов, которые достигали примерно такого же состояния – полной утраты самоощущения собственного Я – в нирване, в небытии, в ничто, в абсолютной смерти, где меркнут все краски, все страдания, всё. Достаточно лишь погрузиться в самозабвенное созерцание своего собственного пупа: сиди и смотри на него часами, пока не померкнет свет в глазах.

И если осуществление «недостижимого идеала» Фихте все-таки попытаться себе представить чувственно-наглядно, то оно будет выглядеть так. Все отдельные Я, составляющие человечество, бросают свои земные дела и погружаются в созерцание своего «лучшего Я». Сидят и глядят в глубины своего Я, наслаждаясь самим актом созерцания абсолютной, бесконечной, бесцветной и беззвучной пустоты, в которой погасли все эмпирические различия, где нет ни неба, ни земли, ни индивида, а есть только «великое единое единство».

Разумеется, в таком Я нет никаких различий (стало быть, и разногласий и борьбы) именно потому, что само понятие «Я вообще», «Я как такового», «Я = Я» получено как раз путем абстрагирования от всех различий между реальными, «эмпирическими Я». Хотели получить понятие «подлинного Я» и получили... пустоту, как предел и идеал, как последнюю цель самоусовершенствования каждого отдельного Я.

Подобный вывод неизбежен, если принять заранее ту логику, с помощью которой он был получен; вся этическая конструкция Канта и Фихте уходит своими корнями в толщу «Критики чистого разума», в систему излагаемых здесь логических правил мышления.

Толстая барыня из «Плодов просвещения» восклицала: «А как же можно отрицать сверхъестественное? Говорят: не согласно с разумом. Да разум-то может быть глупый, тогда что?»

У Канта, с его «чистым разумом», получается нечто похожее, хотя «глупым» его и не назовешь. «Чистый разум» не отваживается на окончательное суждение о «сверхъестественном» (есть оно или его нет?) именно потому, что он достаточно умен и слишком хорошо представляет себе свои собственные возможности, самокритично их оценивает.

«Критика чистого разума» обстоятельно излагает логику – науку о мышлении, разворачивает систему правил, схем правильного мышления. Кант хочет предварительно отточить инструмент, а уже затем с его помощью решить наконец, тщательно и аккуратно им пользуясь, все те проклятые вопросы, над которыми бьется целые тысячелетия «несчастное» человечество.

Прежде всего Кант попытался подытожить все то, что было сделано в логической науке до него, чтобы выявить в ее теоретическом багаже только бесспорное, только окончательно отстоявшееся и очистить науку от всех сомнительных положений. Он решил выделить в логике то ее непреходящее ядро, которое оставалось не затронутым никакими спорами, длившимися на протяжении двух тысячелетий, только бесспорное, только абсолютно очевидное для всех, для любого человека, чтобы строить дальше уже на абсолютно несокрушимом фундаменте. Такой фундамент, по замыслу Канта, должен быть совершенно независим от любых частных разногласий между философами по всем

другим вопросам – по вопросу о природе и происхождении «мышления», об отношении мышления к вещам, к чувствам и настроениям человека, к его симпатиям и антипатиям и т.д. и т.п.

Выделив из истории логики искомый «остаток», Кант убедился, что остается не так-то уж много – ряд совершенно общих правил, сформулированных еще Аристотелем и его комментаторами. Отсюда и его вывод о том, что логике как науке со времен Аристотеля «не приходилось делать ни шага назад, если не считать улучшением устранение некоторых ненужных тонкостей и более ясное изложение, относящиеся скорее к изящности, нежели к достоверности науки. Примечательно в ней также и то, что она до сих пор не могла сделать ни шага вперед, и, судя по всему, она кажется наукой вполне законченной и завершенной».

В самом подходе к делу отчетливо сказалось очень характерное для Канта стремление стать «над схваткой», стать «выше всех партий», выявить то, в чем они все согласны независимо от всевозможных разногласий, пререканий и противоречий, выявить в их взглядах только «тождественное», а все «различия» отбросить. Да, если бы истина добывалась так легко. Тогда лучшей логики и желать нечего...

Совокупность таких «общих» логических положений Кант и объединяет в «общую логику»: «Границы же логики совершенно точно определяются тем, что она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая одни только формальные правила всякого мышления...»

«Одни только формальные» значит здесь абсолютно всеобщие, абсолютно-безусловные, совершенно независимые от того, о чем именно люди мыслят, каково «содержание» их мышления, какие именно понятия, представления, образы и термины в нем фигурируют.

Для логики важно одно: чтобы мысль, высказанная в словах, в терминах, сцепленных в сколь угодно длинную цепочку, не противоречила самой себе, чтобы она была с самой собою согласна. Все остальное логики не касается и касаться не может.

Очертив границы «общей логики», Кант тщательно исследует ее принципиальные возможности. Компетенция ее оказывается весьма узкой. В силу указанной «формальности», то есть принципиального безразличия к знаниям по содержанию, эта логика остается нейтральной не только, скажем, в споре Беркли со Спинозой, но и в споре любого из мыслителей с любым дураком, вбившим себе в голову самую смешную нелепость. Она обязана и нелепости вынести логическую санкцию, если та не противоречит сама себе. Так что самодовольная, согласная с собою глупость в глазах такой логики неразличима от самой глубокой истины. А как же иначе? Ведь «общая логика не содержит и не может содержать никаких предписаний для способности суждения», способности «подводить под правила, то есть различать, подчинено ли нечто данному правилу или нет».

Значит, нужна иная логика или хотя бы новый ее раздел. Здесь уже нельзя отвлекаться от различия знаний по содержанию, от которого обязана отвлекаться общая, чисто формальная логика. И если «общая логика» формулирует самые общие и абстрактные «правила применения рассудка вообще», то новый раздел должен специально излагать правила применения рассудка к осмыслению реального опыта людей, то есть научного его применения. А здесь дело обстоит значительно сложнее.

Наука строится из обобщений, относительно которых она может представить более серьезные гарантии, чем просто ссылки на проделанный опыт. Иначе они имеют не большую цену, чем печально знаменитое суждение «все лебеди белы»: первый же попавшийся факт грозит их опрокинуть как карточный домик. И доверяться такой науке было бы небезопасно.

Один остроумный философ придумал несколько позднее забавную притчу, иллюстрирующую мысль Канта. Живет в курятнике курица. Каждое утро является хозяин и приносит ей зернышек поклевать. Курица, несомненно, сделает обобщение: появление хозяина связано с появлением зернышек. Но в один прекрасный день хозяин явится не с зернышками, а с ножом, чем и докажет курице, что ей не мешало бы обрести более серьезные представления о путях «обобщения»...

Суждения чисто эмпирического происхождения и содержания верны лишь по отношению к тому опыту, из коего они извлечены. Их нельзя ни в коем случае распространять на вещи, еще не

побывавшие в этом опыте. Они верны, собственно, только с такой оговоркой: все лебеди, до сих пор побывавшие в поле нашего зрения, белые.

Научно-теоретические же суждения должны быть справедливы без такой оговорки. Отсюда и проблема – возможно ли, а если да, то почему, из протекшего «опыта» (стало быть, из части опыта) извлечь обобщение, претендующее на значимость и по отношению к будущему опыту? Почему мы убеждены, что суждение «все тела природы протяженны» не может быть опровергнуто дальнейшим опытом, сколько бы он ни длился, как бы широко он ни распространялся?

Единственный ответ, который находит Кант, заключается в следующем. Так уж устроен аппарат нашего восприятия (зрения, осязания и т.д.), что все вещи «внешнего мира» он изображает перед нашим сознанием как протяженные, как пространственно-определенные. Поэтому в наш «опыт» вещь может быть включена только в качестве протяженной.

И даже если в природе имеются «непротяженные» вещи, а имеются такие или нет – нам неизвестно, то и их мы воспримем как «протяженные». Или вообще никак не воспримем.

Например, если предположить, будто наше зрение устроено так, что мы не воспринимаем никаких других цветов, кроме зеленого, то суждение «все лебеди зелены» мы бы посчитали за «всеобщее и необходимое», за верное по отношению ко всякому возможному будущему опыту.

Отсюда Кант и делает вывод, что кроме общей должна существовать логика, специально трактующая о правилах теоретического (по его терминологии, «априорного») применения интеллекта. Она должна дать набор схем, действуя в согласии с которыми мы образуем теоретические суждения, обобщения, претендующие на «всеобщий и необходимый» (в пределах всякого возможного, всякого мыслимого опыта) характер.

Такой раздел логики уже может и должен послужить каноном (если и не органом) научно-теоретического познания. Кант присваивает ему наименование «логики истины» или «трансцендентальной логики».

Подлинно-первоначальными логическими формами (схемами) деятельности мышления теперь оказываются уже не закон тождества и запрет противоречия, а всеобщие схемы соединения, сочетания различных представлений, почерпнутых индивидом «из опыта».

Коренным недостатком прежней логики Кант считает то обстоятельство, что она вообще не пыталась рассмотреть и проанализировать эти фундаментальные схемы работы нашего мышления, акта производства суждений: «Я никогда не удовлетворялся дефиницией суждения вообще, даваемой теми логиками, которые говорят, что суждение есть представление об отношении между двумя понятиями... В этой дефиниции не указано, в чем состоит это отношение».

Если же от подобного вопроса не отмахиваться, то не нужно большой проницательности, чтобы увидеть: интересующее Канта отношение всегда представляет собой категорию. Категории же, то есть логические моменты всех суждений, «суть различные возможные способы соединять представления в сознании... – пишет он в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике», – понятия о необходимом соединении представлений в сознании, стало быть, принципы объективно значимых суждений». Например: связка «есть» в суждении, выражающая отношение, «имеет... своей целью именно отличить объективное- единство данных представлений от субъективного».

Категории как раз и суть те коренные, первоначальные схемы работы мышления, благодаря которым вообще становится возможным связный опыт: «Так как опыт есть познание через связанные между собой восприятия, то категории суть условия возможности опыта и потому а priori применимы ко всем предметам опыта»; «мы не можем мыслить ни одного предмета иначе как с помощью категорий...» Посему логика, если она хочет быть наукой о мышлении, и не может быть ничем иным, как связной системой («таблицей») категорий. Именно категории составляют формы (схемы) производства понятий, схемы извлечения из личного опыта всеобщих выводов, то есть всеобщих и необходимых суждений, совокупность которых составляет Науку...

Но тут мы и подходим к самому любопытному пункту логической теории Канта.

Категории позволяют человеку извлекать из своего личного опыта некоторые всеобщие истины, и «трансцендентальная логика» учит его действовать при этом правильно.

Однако перед человеком вырастает еще одна задача, решать которую его не может научить ни «общая логика», ни «трансцендентальная логика истины», – задача (или проблема) полного теоретического синтеза, соединения всех отдельных теоретических обобщений в единую теорию. Речь идет здесь уже не о единстве чувственных данных опыта в составе понятия, не о формах (схемах) объединения чувственно-созерцаемых явлений в рассудке, а о единстве самого «рассудка» и продуктов его обобщающей деятельности.

И в логике Канта возникает еще один этаж, своего рода «металогика истины», ставящая под свой критический контроль уже не отдельные акты «обобщения опыта», а весь процесс обобщения Опыта с большой буквы. Не отдельные функции мышления, а все Мышление в целом.

Стремление к созданию единой, целостной теории относительно любого предмета естественно и неискоренимо. Мышление не может удовлетвориться простым нагромождением отдельных «обобщений», пусть даже каждое из них имеет «всеобщий и необходимый характер». Мышление всегда старается увязать их в составе целостной теории, развитой из единого принципа.

Способность, которая обеспечивает решение такой задачи, и называется у Канта «разумом» (в отличие от «рассудка», как способности производить отдельные, «частные» выводы из опыта). «Разум» как высшая синтетическая (объединяющая) функция интеллекта, в чем и состоит его специальная задача, «стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного».

Дело в том, что только внутри такого полного «синтеза» каждое отдельное, «частное» обобщение опыта становится целиком справедливым в смысле всеобщности и необходимости.

Ибо только внутри полного синтеза можно оговорить все условия, при которых данное обобщение может считаться справедливым уже безоговорочно. А ведь только тогда оно делается вполне гарантированным от угрозы опровержения новым опытом, новыми и столь же правильными обобщениями...

Поэтому если научно-теоретическое (по терминологии Канта, «априорное») обобщение должно четко оговаривать те условия, при которых оно верно, и если полный перечень «определений» («предикатов») понятия предполагает соответственно полный перечень условий его истинности, то «разум» нужен не только там, где речь идет о сведении «всех» готовых понятий в единую систему, а и в акте каждого отдельного обобщения, в процедуре определения каждого понятия.

Но здесь-то и таится коварство. При попытке осуществить «полный» синтез (определений понятия и условий его истинности) мышление с неизбежностью, заложенной в его природе, впадает в состояние безвыходных, принципиально неразрешимых с помощью логики (как общей, так и трансцендентальной) противоречий – антиномий.

В трагическое состояние антиномичности «рассудок», то есть мышление, в точности и неукоснительно соблюдающее все правила логики, впадает вовсе не только потому, что «опыт» всегда не закончен, не потому, что он на основе «части опыта» пытается сделать обобщение, справедливое по отношению ко всему «опыту в целом». Это бы еще полбеда. Беда же в том, что даже и протекший опыт, если только учитывать его целиком, тоже неизбежно антиномичен. Ибо сам «рассудок», если исследовать его, так сказать, анатомию, заключает в себе не только «разные», но и прямо противоположные категории, никак не совместимые одна с другой без противоречия.

Так, в инструментарии рассудка имеется не только категория «тождества», но и полярная ей категория «различия». Рядом с понятием «необходимость» в арсенале схем «объективных суждений» (то есть в таблице категорий) имеется также и понятие «случайность». И так далее. Причем каждая категория столь же правомерна, как и противоположная ей, и сфера ее применимости столь же широка, как и сам «опыт».

И любое явление, наблюдаемое нами в пространстве и времени, в принципе может быть осмыслено как в той, так и в другой категории. Я могу исследовать любой объект (и любую, сколь

угодно широкую совокупность таких объектов) как под углом зрения «количества», так и под углом зрения «качества». Я могу рассматривать его как «причину» (необходимо следующих за ним событий), но с таким же правом могу осмысливать его и как «следствие» (всех предшествующих событий). И в том и в другом случае я нигде не преступлю никаких «логических» правил. А в итоге любое явление – смотря по тому, в какой именно категории я его мыслю, – может послужить основой для прямо противоположных логических действий; любое явление дает в логическом выражении два одинаково правильных как с точки зрения логики, так и с точки зрения «опыта», и тем не менее взаимоисключающих друг друга суждения.

Так что относительно любого предмета во вселенной могут быть высказаны две одинаково оправданные и тем не менее взаимоисключающие точки зрения. А в пределе – две теории, каждая из которых создана в абсолютно строгом согласии как со всеми требованиями логики, так и со всей совокупностью эмпирических данных. Поэтому «мыслимый мир», или мир, как и каким мы его мыслим, всегда «диалектичен», раздвоен в себе, логически противоречив. Что и обнаруживается сразу же, как только мы пытаемся создать теорию, которая обнимала бы своими принципами все частные «синтезы», все частные обобщения.

Неизбежную, в самой природе мышления укорененную антиномичность можно было бы устранить только одним-единственным путем. А именно – выбросив из головы, из «инструментария рассудка», ровно половину всех категорий. Одну из полярных категорий объявив законной, а другую запретив использовать отныне и навек.

Но этого проделать нельзя, не обесмысливая заодно и ту категорию, которую почему-то решили сохранить. Да и как решить, какую из них оставить, а какую запретить? Предписать всем мыслящим людям впредь рассматривать все факты опыта только с точки зрения их «тождества», их «одинаковости» и запретить фиксировать в мысли «различия»? А почему не наоборот?

Тем не менее вся прежняя «догматическая метафизика» старалась поступать именно так. Она понимала, что иначе избавиться от антиномий внутри научного понимания действительности нельзя. И она объявляла, например, «случайность» – чисто субъективным понятием, простым названием для тех явлений, «причин» которых мы до сих пор не знаем, и таким образом превращала «необходимость» в единственно объективную категорию. Точно так же она поступала с «качеством», считая его чистой иллюзией нашей чувственности, и тем самым возводила «количество» в ранг единственно объективной характеристики «вещей-в-себе» и т.д. и т.п.

(Поэтому-то Гегель и назвал указанный метод мышления «метафизическим». И он действительно характерен для докантовской «метафизики», старавшейся избавиться от противоречий за счет простого игнорирования половины законных категорий – «принципов суждений с объективным значением», – объявляя их принципами суждений «чисто субъективного» содержания... ненаучных суждений.)

Кант же, устанавливая корни антиномичности мышления в наличии прямо противоположных категорий, справедливо посчитал, что у философии нет никаких оснований предпочитать одну из полярных категорий в ущерб другой. Но как же тогда выйти из подобного тупика?

Единственный выход, который находит Кант, – признание вечной антиномичности «разума». Антиномичность – логическая противоречивость – суть наказание «рассудку» за попытку превысить свои законные права, за попытку осуществить «абсолютно полный синтез» всех понятий, то есть высказать суждение о том, какова вещь сама по себе, а не только «во всяком возможном опыте».

Пытаясь высказать такое суждение, «рассудок» залетает в такую область, где бессильны все его законы и предписания. Он совершает преступление против границ своей собственной применимости, вылетает за границы «всякого возможного опыта». За что и карается противоречием каждый раз, как только теоретик возомнит, что он уже построил теорию, обнимающую своими понятиями все бесконечное многообразие эмпирического материала в своей области, и тем самым постиг «вещь-в-себе» такую, какова она есть независимо и до ее преломления через призмы нашей

чувственности и рассудка... Появление логического противоречия Кант и оценивает как индикатор вечной незавершенности «опыта», а стало быть, и теории, на него опирающейся.

Неизбежную антиномичность «рассудка», пытающегося осуществить «безусловный синтез», то есть решить задачу «разума», Кант и назвал «естественным состоянием разума» – по аналогии с тезисом Гоббса о «войне всех против всех» как естественном состоянии человеческого рода. В «естественном состоянии» рассудок мнит, будто он способен, опираясь на ограниченный условиями времени и места «опыт», выработать понятия и теории, имеющие безусловно всеобщий характер.

Вывод Канта таков: достаточно строгий анализ любой теории, заявляющей претензию на абсолютно полный синтез, на «безусловное» значение своих утверждений, всегда обнаружит в ее составе более или менее ловко замаскированные антиномии.

Рассудок, просветленный критическим пониманием этого обстоятельства, сознающий свои законные права и не старающийся залететь в «трансцендентные» (запредельные для него) сферы, всегда будет стремиться к «полному синтезу», но никогда не позволит себе утверждать, что он такого синтеза уже достиг. Он будет скромнее.

И понимая, что относительно любой «вещи-в-себе» всегда возможны, по крайней мере в предельном случае, две одинаково правильные (и с точки зрения логики и с точки зрения фактов) теории, рассудок уже не станет стремиться к полной и окончательной победе одной из них и к окончательному посрамлению другой. Теоретические противники, вместо того чтобы вести постоянную войну друг с другом, должны учредить между собою нечто вроде мирного сосуществования, признавая взаимно права друг друга на относительную истину, на «частный синтез».

Они должны, наконец, понять, что по отношению к «вещи-в-себе» они одинаково не правы, что «вещь-в-себе» навсегда останется вечным «иксом», допускающим прямо противоположные толкования. Но, будучи одинаково не правы по отношению к «вещи-в-себе», они одинаково правы в другом отношении – в том смысле, что «рассудок в целом» (то есть «разум») имеет внутри себя противоположные интересы, одинаково равноценные и равноправные.

Так, одну теорию занимает поиск «тождественных» черт (скажем, человека и животного, человека и машины), а другую, как раз наоборот, интересуют «различия» того и другого. Каждая из них преследует один, частный интерес «разума», и свести их построения в одну непротиворечивую теорию нельзя. Потому что «тождество» не есть «различие», есть «неразличие», и наоборот. И ни одна из них не раскрывает объективной картины вещи, взятой сама по себе, независимо от ее преломления через призму логически противоречащих категорий.

«В естественном состоянии конец спору кладет победа, которой хвалятся обе стороны и за которой большей частью следует лишь непрочный мир, устанавливаемый вмешавшимся в дело начальством; в правовом же состоянии дело кончается приговором, который, проникая здесь в самый источник споров, должен обеспечить вечный мир».

Итак, высшим «априорным» постулатом и законом «правильного мышления» выступает здесь знаменитый «запрет логического противоречия», своего рода «категорический императив», только не в области морали, а в области логики. В виде такого логического императива Кант задает теоретическому мышлению идеал, который состоит в полной и абсолютной «непротиворечивости» знания, то есть в полном и абсолютном «тождестве» научных представлений всех людей о мире и о себе самих.

Но сам же Кант доказывает, что искомое блаженное состояние реально недостижимо, что оно навеки останется лишь «недосягаемым идеалом» научного познания, что «непротиворечивость знания» – нечто вроде синей птицы, которая перестает быть синей тотчас же, как только человеку посчастливится ее схватить...

Отсюда Кант делает вывод: средствами Науки (силами «теоретического разума») вопрос о «сущности человека», а тем самым и об «идеале» решить нельзя. «Теоретический разум» здесь неизбежно терпит крах, запутываясь в неразрешимых противоречиях.

Поэтому и «идеал» кантовской этики нельзя доказать научно-логически. Здесь приходится идти на поклон к «практическому разуму» и в чисто практических целях принять за истину, что кроме «мира явлений», познаваемых Наукой, существует еще и бог, и бессмертие души, и свобода воли, то есть все те «вещи», которые «теоретический разум» не способен ни доказать, ни опровергнуть...

Конечно же, Канта интересовали не религиозные сказки сами по себе. И бог и бессмертие души заботили его прежде всего как способ обоснования понятия свободы, этого принципа организации человеческой жизни.

Дело в том, что Наука и Логика, как их понимал Кант, абсолютно несовместимы с понятием свободы. В «мире явлений», который исследуется Наукой, безраздельно царит необходимость, сплетенная из бесконечно многообразно переплетающихся цепей причин и следствий. Если Человека рассматривать глазами Науки, как крохотную частичку «мира явлений» в пространстве и времени, то никакой надежды на «свободу», точнее, на «освобождение» Человека от железных цепей необходимости, не остается. Наоборот, каждый новый успех Науки будет выковывать лишь новое звено бесконечной цепи, будет показывать лишь новую ниточку, за которую «мир явлений» дергает каждого человека, как марионетку в кукольном театре, определяя (хотя сам человек этого и не сознает) каждый его поступок, каждое его желание, каждую его мысль. И если до конца права Наука, выясняющая все условия и причины «субъективных» событий, то понятия свободы и идеала следует выбросить из головы, как пустые химеры, как наивные иллюзии, за которыми кроется попросту еще не познанная Необходимость, – «свободным» человеку кажется такое его действие или намерение, «причин» коего он не знает, не выяснил, не объяснил и не выразил в формуле...

И чем шире становится сфера Необходимости, раскрываемой Наукой, тем более узкой делается сфера мнимой «свободы». Чем дальше идет человек по пути научно-теоретического познания, тем полнее и яснее он убеждается, что каждый его поступок и каждая его мысль есть лишь следствие причинных воздействий на него «мира явлений».

В итоге получается, что и «мир явлений», и логика, обеспечивающая его научно-теоретическое познание, и Наука, говорящая от имени «мира явлений», оказываются принципиальными врагами свободы, даже самого понятия свободы, а не только реальной свободы. Если «мир явлений», описываемый Наукой, и есть тот единственный реальный мир, в котором живет человек, то «свободы» не только нет сейчас, но и не может быть никогда и нигде.

Наука утверждает: Мир таков, каков он есть, а есть он именно такой, каким он и должен был сделаться в качестве необходимого следствия всех своих предшествующих состояний. И каждый отдельный человек тоже именно таков, каким он должен был стать (и быть) в условиях существующего мира. Все его поведение можно до конца объяснить (а тем самым «оправдать») с точки зрения законов Науки – механики, физики, оптики, химии, физиологии и т.д. Ведь всеобщих и необходимых «законов», формулируемых наукой, не «нарушает», как само собой понятно, ни капризный деспот-князек, ни самодур-чиновник, ни хам-лакей, ни грабитель-убийца, ни самый последний негодяй. Все они действуют в рамках тех «законов», тех ограничений, которые Наука налагает на «мир явлений», на «существующее».

Все они действуют – хотят они того или нет – в согласии со всеми «законами науки». И если Наука есть исчерпывающее (в принципе, разумеется, а не на сегодняшний день) познание Мира, то человек не вправе негодовать на существующее, а обязан покориться ему и признать, что все в Мире устроено именно так, как надо. То, что есть, то и должно было стать таким, как оно есть, то и «должно быть».

А «идеал», «представление о высшей цели самоусовершенствования человека», «категорический императив», «свобода, равенство и братство» в таком случае лишь химеры воображения, лишь пустые мечтания и антинаучные выдумки, лишь поэзия и беллетристика, несовместимые с научной картиной мира... Наука внушает человеку: будь рабом «существующего».

Как же выпутывается Кант из столь щекотливого положения? Через доказательство того, что Наука («теоретический разум») ни в коем случае не дает и, главное, в принципе не может дать

человеку исчерпывающего познания Мира. На самом деле Мир вовсе не таков, каким его рисует Наука; она может дать лишь математическое описание «явлений», то есть тех «следствий», которые Действительный Мир вызывает в органах чувств человека, в его «созерцании», в его «сознании», внутри его собственного Я. Ничего больше.

Та картина, которую «реальный мир» (мир «вещей-в-себе») возбуждает в нашем воображении и зрении, «внутри нашего Я», по существу, зависит от того, как устроено это Я, и даже от того, как оно «настроено». Грубо говоря, если оно «настроено на Добро», то и глаза будут активно выделять в окружающем «мире явлений» лишь те вещи, обстоятельства и условия, которые важны с точки зрения Добра, а глаза негодяя будут также активно и целенаправленно выбирать и отмечать, «замечать» вокруг себя лишь условия и поводы для совершения очередного негодяйства...

Но свое собственное Я человек все же может перестраивать, постепенно приводя его к согласию со своим «лучшим Я», с голосом совести. Поэтому в зависимости от своей «моральной установки» человек и «теоретически» воспринимает и осознает окружающий мир по-разному.

Стало быть, при таком субъективистском толковании «мира явлений» моральная установка может, и даже очень сильно, влиять на процесс теоретического, научно-логического, математического «познания»; но не на каждом шагу (ибо «дважды два – четыре» одинаково правильно при любой моральной установке), а лишь в тех роковых пунктах «теоретически-математического рассуждения», где «теоретический разум» молчит, лишь там, где надо выбирать между двумя одинаково правильными и в то же время одинаково и взаимоисключающими доводами теоретического мышления.

А в такую ситуацию, как показывает Кант, «теоретизирующий рассудок» (то есть мышление, в точности следующее всем правилам логики) попадает неизбежно, и систематически. Он снова и снова оказывается в положении рыцаря на распутье, на развилке двух дорог. Точнее, он постоянно приводит человека на такой развилке и тут замолкает. Он предлагает человеку два одинаково логически безупречных и одинаково оправданных с точки зрения всего протекшего опыта решения. Куда сворачивать в такой ситуации – направо или налево? Куда тянуть дальнейшую цепочку логически безупречных рассуждений?

Теоретическое мышление, само по себе взятое, не способно дать тут хотя бы малейший намек. Человек попадает в неприятное положение буриданова осла, стоящего между двумя совершенно одинаковыми копнами сена, ни одну из коих он не может предпочесть другой. «За» оказывается ровно столько же с обеих сторон, сколько и «против», и весы логического рассуждения застывают в уравновешенном состоянии.

Вот тут-то склонить весы в ту или другую сторону и способна даже микроскопическая песчинка. Такой песчинкой и оказывается «голос совести», довод «практического разума», вес «прекрасной души»... Как ни тих этот голос, как ни мало весит «прекрасная душа» на чаше судеб мира, но именно они оказываются решающими.

Так спасает Кант понятия «свобода» и «идеал» – через доказательство неспособности теоретического мышления (науки) дать человеку логически-непротиворечивое изображение «мира явлений». Наука принципиально не способна реализовать ту самую цель, которую она сама же ставит, дать логически-непротиворечивый «синтез» всех суждений «опыта».

Значит, науке нельзя доверить решение вопроса о самых важных делах Человечества. Значит, надо в самых главных пунктах предоставить голос уже не науке, а вере. Только вера, только постулаты «практического разума» (согласно которым существует и бог, и бессмертие души, и свобода от железных цепей причинно-следственных зависимостей) и могут в конце концов обеспечить «непротиворечивое» понимание и Мира, и Человека, и места Человека в Мире. Только она и может спасти людей от «диалектики», от раздвоенности Я, от борьбы противоположных мнений, взглядов и теорий, от вечного спора Человека с самим собой.

В итоге выходило, что Человек должен впредь доверять как науке, так и вере.

В науке он должен следовать «запрету противоречия», стремиться к «абсолютному тождеству» всех отдельных умов, то есть к полному и абсолютному согласию всех Я в отношении всех важных вопросов, понимая, однако, что такое согласие («тождество») лишь недостижимый идеал, который нигде и никогда в науке реализован не будет.

И если он все-таки хочет «вечного мира» и в науке и в жизни, то он должен склонить голову перед верой, принять из чисто «практических» соображений и бога, и бессмертие души, и свободу воли.

И этот вывод абсолютно неизбежен, если науку понимать так, как ее понимал Кант. Такая наука и в самом деле требует – как своего дополнения и противовеса – теоретически недоказуемой веры в вечные и священные («трансцендентальные») принципы морали, совести, долга перед человечеством. В принципы, которые сами по себе никакого отношения к науке не имеют и не могут быть ею ни опровергнуты, ни доказаны.

Авторитет ученого (представителя «теоретического разума»), следовательно, должен потесниться и уступить место авторитету попа новой, реформированной на моральный, на протестантский лад религии. В случае же возникновения спора между двумя одинаково авторитетными учеными (или школами в науке), одинаково логично аргументирующими свои сталкивающиеся позиции, решение вопроса, кто же из них прав, должно быть передано на суд новой религии. И поп от морали, морализирующий поп, будет решать, какой из двух одинаково логичных взглядов ведет к добру, а какой – к злу. И решать будет, разумеется, не на основе логики (тут решить невозможно, тут – вечная «диалектика»), а на почве морали, на почве веры, на почве «практического разума».

Морализирующий поп и становится тем самым высшей инстанцией в решении научных споров, становится арбитром, представителем высшей истины. Он и есть единственный спаситель от кошмара «диалектики», в которую заводит человека логика.

Стало быть, в познании должны постоянно действовать два высших критерия. С одной стороны, «логический» – «запрет противоречия», или по-иному выраженный «закон тождества», а с другой – «моральный», «категорический императив».

Следуй принципам логики, обеспечивающим «непротиворечивость» теории, и веруй в высшие принципы морали, будь совестливым, добрым и благожелательным к людям, к роду человеческому, и все остальное приложится. Такова позиция Канта.

Многие и по сей день мыслят именно так. Все те, кто думает, что формальная непротиворечивость теоретического построения и есть идеал теоретического познания, «последняя цель», к которой наука все время должна стремиться, никогда, однако, ее не достигая.

Если подобный идеал науки принят, то уже с железной необходимостью возникает нужда в «моральном регуляторе» мышления. Возникает та или иная разновидность религиозно окрашенной морали. Возникает иллюзия, будто «злоупотребление» наукой и ее плодами можно предотвратить моральными проповедями. Хотя горький опыт давно удостоверил, что самая высокая моральность людей науки бессильна предотвратить ее бесчеловечные применения, бессильна преградить дорогу технически обеспеченному кошмару Хиросимы и Освенцима, не говоря уже о более мелких кошмарах и кошмарчиках.

Реальное бессилие кантовского решения остро понял Гегель.

Да, логика, построенная на фундаменте «закона тождества» и «запрета логического противоречия» (что, собственно, одно и то же, только выражено один раз в позитивной, а другой раз в негативной форме), с неизбежностью приводит к «диалектике» – к раздвоению и столкновению двух одинаково «логичных» и тем не менее несовместимых тезисов, идей, теорий и позиций, к вечному спору человека с самим собой. И раз логика со всеми ее принципами избавить человека от «диалектики» не в состоянии, то возникает нужда в некотором высшем арбитре, в новом боге, в новом спасителе. Спаситель – морально истолкованный бог. Бог как «трансцендентальный

принцип» морали и совести. Но что же это за бог, если он настолько бессилен? И так ли уж верна логика, которая делает такого бога своим необходимым дополнением?

Ведь реальным законом, то есть всеобщей формой (схемой) развития мысли, науки, теории всегда было, есть и будет противоречие. То самое противоречие, которое Кант объявляет «диалектической иллюзией».

Так почему же, спрашивает Гегель, неосуществимое, должное мы обязаны почитать за «высший и непререкаемый закон мышления», а реальную форму (схему) развивающегося мышления – наличие противоречия, требующего разрешения, – за иллюзию, за фикцию, хотя бы и необходимую? Не резоннее ли поступить наоборот? Не лучше ли называть вещи своими именами? Реальный закон развития интеллекта и нравственности, диалектическое противоречие, – законом мышления, а недостижимую фикцию, запретность противоречия, – иллюзией и фикцией? Ведь выдавая фикцию за «высшее основоположение рассудка вообще», за высший априорно-формальный критерий истины, Кант в логике повторяет тот же самый грех, что и в этике, в учении о практическом разуме.

Так Гегель разрушил оба высших постулата кантовской философии – «категорический императив» и «запрет логического противоречия» – аргументами от истории знания и нравственности. (Нравственность тут понимается в широком смысле. У Гегеля она включает прежде всего отношения, которые охватывают семью, гражданское общество, государство.) История убедительно показывает, что не «запрет противоречия» и не «категорический императив» были теми идеалами, в погоне за которыми люди построили здание цивилизации и культуры. Как раз наоборот, культура развивалась благодаря внутренним противоречиям, возникающим между научными тезисами, между людьми, через их борьбу. Диалектическое противоречие в самой сути дела, внутри его, а вовсе не находящийся где-то вечно впереди и вне деятельности «идеал», есть та активная сила, которая рождает прогресс человеческого рода.

Диалектическое противоречие, (столкновение двух тезисов, взаимно предполагающих и одновременно взаимно исключающих друг друга) есть, по Гегелю, реальный, верховный закон развития мышления, творящего культуру. И повиновение этому закону – высшая «правильность» мышления. Соответственно «правильным» путем развития нравственной сферы является также противоречие и борьба человека с человеком. Другое дело, считал Гегель, что формы борьбы от века к веку становятся все более гуманными и что борьба вовсе не обязательно должна оборачиваться кровавой поножовщиной...

Итак, идеал, который проглядывал в результатах «Феноменологии духа», выглядел уже по-иному по сравнению с кантовским. Идеал понимался уже не как образ того «состояния мира», которое должно получиться лишь в бесконечном прогрессе. Идеал – самое движение вперед, рассматриваемое с точки зрения его всеобщих контуров и законов, которые постепенно, от века к веку прорисовываются сквозь хаотическое переплетение событий и взглядов, вечное обновление духовного мира, «снимающее» каждое достигнутое им состояние. Идеал не может заключаться в безмятежном, лишенном каких бы то ни было противоречий абсолютном тождестве или единстве сознания и воли всех бесчисленных индивидов. Такой идеал – смерть духа, а не его живая жизнь. В каждом налично-достигнутом состоянии знания и нравственности мышление обнаруживает противоречие, доводит его до антиномической остроты и разрешает через установление нового, следующего, более высокого состояния духа и его мира. Поэтому любое данное состояние есть этап реализации высшего идеала, универсального идеала человеческого рода. Идеал реален здесь, на земле, в деятельности людей.

Гегель тем самым помог философии порвать с представлением об идеале как об иллюзии, которая вечно манит человека своей красотой, но вечно же его обманывает, оказываясь непримиримым антиподом «существующего» вообще. Идеал, то есть образ высшего совершенства, вполне достижим для человека. Но где и как?

В мышлении, ответил Гегель. В философско-теоретическом понимании «сути дела» и в конце концов – в логике, в квинтэссенции такого понимания. На высотах диалектической логики человек равен богу – тому «абсолютному мировому духу», который сначала осуществлялся стихийно и мучительно в виде коллективного разума миллионов людей, творившего историю. Тайной идеала и оказывается идея, абсолютно точный портрет которой рисуется в логике, в мышлении о мышлении. Идеал и есть идея в ее «внешнем», зримом и осязаемом, воплощении, в ее чувственно-предметном бытии. В диалектических коллизиях процесса «внешнего воплощения» идеи Гегель и старается разрешить проблему идеала. И вот что получается.

Теоретическое мышление, идеальный образ которого Гегель обрисовал в «Науке логики», всегда диалектично. К нему и относится все то, о чем было сказано выше. Лишь чистое мышление всегда полно внутреннего беспокойства, стремления вперед и ввысь, в нем вновь и вновь вызревают и рвутся к разрешению имманентные противоречия.

Однако чистое мышление существует лишь в «Науке логики», лишь в абстракции философа-теоретика, в его профессиональной деятельности. А ведь кроме философской логики «абсолютный дух» творит и мировую историю. И здесь мыслящему духу противостоит косная, неподвижная и неподатливая материя, с которой творчески мыслящий дух вынужден считаться, если он не хочет остаться бессильным фантазером или прекрасодушным болтуном...

Неутомимый труженик дух творит мировую историю, пользуясь человеком как орудием своего собственного воплощения во внешнем, природном материале. Это творчество в изображении Гегеля очень похоже на работу скульптора, который лепит из глины свой собственный портрет. Прюделав такую работу, художник убеждается, что затея удалась ему лишь отчасти и что «внешнее изображение» в чем-то на него самого похоже, а в чем-то нет. Сравнивая готовый продукт своей деятельности с самим собой, скульптор видит, что в ходе творчества он изменился, стал совершеннее, чем был до того, и портрет поэтому нуждается в дальнейшем усовершенствовании, в поправках. И тогда он снова принимается за работу, иногда ограничиваясь частными коррективами, иногда безжалостно ломая созданное, чтобы соорудить из обломков нечто лучшее. Так же и дух-творец (абсолютный, «мировой» дух) делает от эпохи к эпохе свое внешнее изображение все более и более похожим на себя самого, приводит и науку и нравственность ко все большему согласию с требованиями чистого мышления, с логикой разума.

Но – увы! – как бы мыслящий дух ни старался, как бы высоко ни выросло его мастерство, материя остается материей. Поэтому-то автопортрет духа-скульптора, выполненный в телесно-природном материале, в виде государства, искусства, системы частных наук, в виде промышленности и т.д., никогда и не может стать абсолютным подобием своего творца. Идеал (то есть чисто диалектическое мышление) при его выражении в природном материале всегда деформируется в соответствии с требованиями материала, и продукт творческой деятельности духа всегда оказывается некоторым компромиссом идеала с мертвой материей.

С такой точки зрения вся веками созданная культура предстает как «воплощенный идеал», или как идеал, скорректированный естественно-природными (а потому непреодолимыми) свойствами того материала, в котором он воплощен. Например, в виде единственно возможного в человечески-земных условиях нравственно-правового выражения идеала Гегель узаконил современную ему экономическую структуру «гражданского» (читай: буржуазного) общества и, далее, соответствующую ей правовую и политическую надстройку, непосредственно – конституционную монархию Великобритании и наполеоновскую империю. Прусскую же монархию он истолковывал как естественное преломление идеи через национальные особенности германского духа, – тоже как идеал...

Такой поворот мысли вовсе не был результатом личной измены философа революционным принципам диалектики. Он был естественнейшим выводом из диалектического идеализма. Иного результата диалектика дать не могла, не порывая с представлением, будто мировую историю творит чистый разум, развивающий свои образы силой имманентно вызревающих в нем противоречий.

Наиболее высоким способом чувственно-предметного воплощения идеи Гегель считал искусство, и потому проблема идеала в строгом смысле связывалась им именно с эстетикой. Искусство, по Гегелю, имеет перед всеми другими приемами внешнего выражения идеи то преимущество, что оно свободно в выборе того материала, в котором абсолютное мышление жаждет выполнить свой автопортрет. В реальной жизни, в экономической, политической и правовой деятельности человек связан условиями, диктуемыми материальным характером его деятельности. Иное дело – искусство. Если человек чувствует, что ему никак не удастся воплотить свой идеальный замысел в граните, он бросает гранит и начинает обрабатывать мрамор; оказывается недостаточно податливым мрамор – он бросает резец и берется за кисть и краски; исчерпаны возможности живописи – он оставляет в покое пространственные формы выражения идеи и вступает в стихию звука, в царство музыки и поэзии. Такова в общих контурах гегелевская картина эволюции форм и видов искусства.

Смысл описанной схемы весьма прозрачен. Человек, пытаясь воплотить идею в чувственно-природный материал, переходит ко все более и более податливым и пластичным видам материала, ищет такую «материю», в которой дух воплощается полнее и легче. Сначала – гранит, в конце – воздух, колеблющийся в резонансе с тончайшими движениями «души», «духа»...

После того как дух отразился в зеркале искусства во всем своем поэтическом многообразии, он может внимательно, пользуясь глазами и мозгом философа-логика, рассмотреть самого себя в своем «внешнем» выражении и увидеть логический скелет, логическую схему своего собственного, «отчужденного» в музыке, поэзии и т.д. образа. Полнота человеческого облика на достигнутой ступени самопознания уже не интересует логическую мысль абсолютного духа, и живой человек для него виден примерно в таком же виде, в каком, употребляя современную аналогию, он предстает на экране рентгеновского аппарата. Жесткие лучи рефлексии, рационального познания разрушают живую плоть идеала, обнаруживают, что он был всего-навсего «внешней», брэнной оболочкой абсолютной идеи, то есть чистого мышления. Таков век, не без грусти замечает Гегель, такова нынешняя стадия развития духа к самопознанию... Человек должен понять, что абсолютный дух уже использовал его тело, его плоть, его мозг и его руки, для того чтобы «опредметить» себя в виде мировой истории. А теперь у него одна задача – рассматривать этот отчужденный образ чисто теоретически, выявляя в нем абстрактные контуры абсолютной идеи, диалектической схемы логических категорий.

Нынешняя эпоха вообще неблагоприятна для искусства, для расцвета «прекрасной индивидуальности», не раз повторяет Гегель. Художник, как и все люди, заражен громко звучащим вокруг него голосом рефлексии рассуждающего мышления и к непосредственному видению мира уже неспособен, как неспособен взрослый взглянуть на мир наивными глазами ребенка. Счастливое детство человечества – античное царство прекрасной индивидуальности – уже миновало и никогда не вернется вновь. И то, что люди называют идеалом, есть вовсе не будущее, а, как раз наоборот, невозвратимое прошлое человечества.

Современный человек может переживать наивно прекрасную стадию своего духовного развития лишь в залах музеев, лишь в выходной день, предоставленный ему для отдыха от тяжелого и безрадостного служения абсолютному духу. В реальной же жизни он должен либо быть профессором логики, либо сапожником, либо бургомистром, либо предпринимателем и послушно выполнять порученные ему абсолютной идеей функции. Всесторонне-гармонически развитая индивидуальность в нынешнем мире с его дробным разделением труда – увы! – невозможна. В чувственно-предметном, практическом своем бытии каждый человек отныне и впредь должен быть профессионально ограниченным кретином. И только в чтении трактатов по диалектической логике и в созерцании художественных шедевров он может воспарять к высотам абсолютного духа, быть и чувствовать себя равным божеству...

Таким образом, проблема идеала загоняется Гегелем целиком и полностью в эстетику, в философию «изящного искусства», ибо, по его теории, лишь в искусстве можно реализовать и

увидеть идеал, но никогда – в жизни, в чувственно-предметном бытии живого человека. Реальная действительность прозаична и враждебна поэтической красоте идеала, поскольку, как прекрасно понимал философ, идеал неразрывен с красотой, а красота – со свободным, гармонически всесторонним развитием человеческой индивидуальности, что никак несовместимо с прозой и цинизмом буржуазного строя жизни. Выхода же за пределы этого строя Гегель не видел, несмотря на всю гениальную остроту и прозорливость своего ума. Да такого выхода в его время и не было еще в действительности, а к утопиям всякого рода философ питал глубокое и оправданное недоверие.

Значит, условия, обеспечивающие гармонически-всестороннее развитие личности в современном (а тем более в грядущем) образе мира, согласно концепции Гегеля, уже невозможны. Они были мыслимы только в младенческом состоянии культуры мира – в рамках античного демократического строя города-государства – и никогда больше не возвратятся, не возродятся. Мечтать о них – значит впасть в «реакционный романтизм», значит препятствовать «прогрессу». Ибо демократически организованное сообщество людей невозможно уже в силу «огромных пространств» современных государств и огромных масштабов времени их существования. Демократия, обеспечивающая полный расцвет каждой личности, возможна лишь на малом пространстве и на малом отрезке времени. Так и было в Афинах. И вместе с ними канул в Лету золотой век искусства. В современности же, согласно гегелевской логике, «идеальным» строем оказывается только иерархически-бюрократическая структура государства, опирающаяся как на свой «естественно-природный» базис на систему хозяйственных отношений «гражданского» общества, то есть на капиталистически организованную экономику... Таков единственный строй, соответствующий «высшему идеалу нравственности».

В итоге конечный результат гегелевской «революции» в понимании идеала сводится к идеализированию и обожествлению всей налично-эмпирической дряни, к рабству под видом служения идеалу.

Но история «земного воплощения» идеала не была, по счастью, закончена и здесь.

Мундир профессора Берлинского университета хотя и был несколько пошире в плечах, чем пасторский сюртук Канта, все же оказался для идеала тесноват. И не случайно. Ведь он был скроен в тех же самых мастерских и, что еще важнее, шит теми же самыми нитками – белыми нитками идеализма, а потому грозил разъехаться по швам при первом же резком движении в уличной сутолоке истории. Для чтения лекций о природе идеала он еще годился. Но он никак не годился для сражения за идеал. Тут надо было искать одежду попрочнее.

И как только в мире снова начала поднимать голову революционно-демократическая общественность, как только события призвали диалектику, прятавшуюся до этого в сумрачных залах университетских аудиторий, к жизни, к борьбе, на баррикады, на страницы политических газет и журналов, идеал обрел новую жизнь.

Из разреженной атмосферы горных высот спекуляции идеал надо было опустить на землю.

Едва только глухие подземные толчки новой надвигающейся революции начали опять сотрясать готические своды европейских монархий, как в стенах философско-теоретических конструкций, воздвигнутых, казалось, с учетом прежнего опыта, вновь обнаружилось трещины, зазияли дыры новых проблем. Сквозь трещины и дыры в аудитории и коридоры государственных университетов – хранилищ официально признанной и узаконенной мудрости – стал все чаще врываться свежий ветер улицы, вплетая в монотонную речь профессоров отголоски яростных партийных споров, отзвуки полузабытых мелодий и настроений революции 1789 года, ее героически-оптимистических лозунгов, надежд и идеалов. Каждый, кому нечем стало дышать в душной атмосфере христианско-бюрократической «нравственности», в спертom воздухе прусских или российских казарм и канцелярий, с жадностью вдыхал этот ветер. Каждый, в ком еще не умерла жажда деятельности, остро чувствовал необходимость радикальных перемен, ждал спасительной грозы, зарницы которой уже вспыхивали на горизонте...

Ворвался свежий ветер и в тихие апартаменты гегелевской идеи, напомнив людям, что кроме мозга – храма Понятия – они обладают и легкими, которые не может наполнить разреженный воздух спекулятивных высот, и сердцем, способным биться и питать мозг горячей кровью, и руками, которые в состоянии еще многое сделать. «...Человек должен в настоящее время поставить себе поэтому другой идеал. Наш идеал – не кастрированное, лишенное телесности, отвлеченное существо, наш идеал – это цельный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек», – провозглашал Людвиг Фейербах. Человек вместо бога, абсолюта, понятия – вот принцип философии будущего, принцип грядущего переворота и в сфере политики, и в сфере нравственности, и в сфере логики, и в сфере искусства! «Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами, – вспоминал много лет спустя Фридрих Энгельс. – С каким энтузиазмом приветствовал Маркс новое воззрение и как сильно повлияло оно на него, несмотря на все критические оговорки, можно представить себе, прочитав «Святое семейство»³.

Мысль Фейербаха была проста. Не господь бог, не абсолютное понятие, не государство и не церковь создают Человека (как кажется религиозно-философскому сознанию), а Человек создал силой своего мозга и своих рук и богов (земных и небесных) и религиозно-бюрократическую иерархию, и соподчинение понятий и идей, так же как хлеб и статуи, фабрики и университетские здания – факт, который нужно признать прямо и отчетливо и сделать из него все надлежащие выводы. А именно: не надо создавать себе кумиров и идолов из своих собственных творений. Надо верно осознать действительное отношение Человека к окружающему его миру. И тогда, правильно поняв действительность, мы придем к истинному идеалу.

Но какова же сама действительность? Является ли ею то, что нам приходится видеть непосредственно вокруг себя? Считать так после Гегеля мог только предельно наивный и философски необразованный человек. Ведь в жизни люди как раз поклоняются всевозможным идолам, и не только поклоняются, но рабски служат им, приносят в жертву и счастье и даже жизнь – собственную и своих близких. Один молится и служит золоту, другой – мантии монарха или мундиру бюрократа, третий – абсолютному понятию, четвертый – ветхозаветному Ягве или Аллаху, пятый – просто куску бревна, разукрашенному перьями и ракушками. Получается, что Человек сначала создает Государство или Понятие, а затем почему-то начинает поклоняться ему как всемогущему богу, как вне Человека существующему и чуждому, даже враждебному ему существу. Такое явление приобрело в философии наименование «отчуждения». Считаясь с ним, Фейербах решил, что «существующее» (в противоположность «идеалу», «должному») есть продукт человеческой глупости, продукт философской необразованности. Стоит развеять иллюзии подобного рода – и «существующее» рассеется как дым. Человек почувствует себя гордым царем природы, хозяином земли и перестанет поклоняться выдуманному идолам. Хватит уже философам разрабатывать детали и тонкости теоретических систем, нужно перейти к пропаганде ясного, уже открытого философией понимания «действительной сущности человека» и к остро-последовательной критике «существующего». Надо мерять «существующее» мерой «сущности человека», показывая неразумие «существующего». Иными словами, Фейербах в основном повторял то, что говорили французские материалисты XVIII века. Отсюда начал и молодой Маркс. Ему тоже некоторое время казалось, будто философия уже сделала все, создала внутри себя полную картину «подлинной, разумной действительности» в противоположность «существующему» и противоречие того и другого выступает в мире как противоположность разума философии неразумию эмпирической действительности. Философии остается лишь выйти «из царства теней» и обратиться против вне ее сущей действительности, чтобы привести последнюю в согласие с тем планом, который вызрел в умах философов. Надо превратить философию в действительность, а действительность сделать философской. В великом акте «обмирщения философии» молодой Маркс и усматривал вначале суть и смысл предстоящей революции.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 21, с. 281.

Но не происходил ли тем самым простой возврат к кантовской концепции, уже разгромленной аргументами Гегеля? Нет. Здесь был ряд принципиально новых моментов, учитывающих разящие гегелевские возражения. Маркс в соответствии с Гегелем более широко понимал «нравственность». К ней, как мы видели, относились не только и даже не столько явления личной психики индивида, сколько вся совокупность условий, действительно определяющих отношения человека к человеку, в том числе и политически-правовую организацию общества (то есть государство) и даже организацию хозяйственной (экономической) жизни людей – структуру «гражданского» общества. Поэтому молодому Марксу разлад «сущности человека» с «существованием» отдельных людей уже с самого начала не представлялся лишь расхождением (несовпадением) абстрактно-общего понятия с пестротой чувственно-данного многообразия. Речь могла идти только о разладе внутри действительности, внутри чувственно-данного многообразия, хотя действительность и толковалась еще как продукт «мышления» (правда, не отдельных людей, а всех предшествующих поколений в целом, «опредметивших» в виде существующих порядков свои представления о самих себе и о мире). Под «сущностью человека» понималась общечеловеческая культура во всем конкретном разнообразии ее форм. Следовательно, противоречие между «сущностью человека» (выраженной философией) и «существованием» осознавалось молодым Марксом не как противоречие между понятием о «человеке вообще» и фактическим положением дел, а как противоречие самой действительности, противоречие между совокупной общечеловеческой культурой и ее выражением в отдельных людях.

Что все богатство духовной и материальной культуры есть создание самого же человека и его (а не бога или «понятия») достояние и «собственность», было ясно и могло рассматриваться философией как очевидный факт. Но отсюда следовало, что для Человека с большой буквы (то есть для человечества) никакой проблемы «отчуждения и обратного присвоения» попросту никогда не существовало. Реально человечество свое богатство никакому сверхприродному существу не отдавало по той причине, что такого существа в мире не было и нет. Если же люди и полагали, что подлинным творцом и хозяином человеческой культуры является не Человек, а кто-то другой, то подобный факт воображения устранялся простым переворотом в сознании, чисто теоретическим актом.

По-иному, однако, вставал вопрос в отношении человека с маленькой буквы, то есть каждого отдельного человеческого индивидуума. Ведь он владеет лишь микроскопически малой долей общественно-человеческой культуры, реализует в себе лишь жалкую кроху собственной «сущности». И когда полная мера «сущности человека» прикладывается к любому отдельному индивидууму, то оказывается, что он предельно нищ, сир и наг. Причем каждый нищ по-своему: один – в отношении денег, другой – в отношении знаний, третий – в отношении физической силы и здоровья, четвертый – в отношении политических прав и т.д. и т.п.

Так отвлеченно-философская проблема разлада «сущности» и «существования» человека при ближайшем рассмотрении оборачивалась проблемой разделения духовного и материального богатства между отдельными людьми, а еще далее – проблемой разделения деятельности между ними и, наконец, проблемой разделения собственности внутри общества. «...Разделение труда и частная собственность, – писал К. Маркс, – это – тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом – по отношению к продукту деятельности»⁴. Но коль скоро проблема разлада Человека и человека была понята именно так, для ее решения необходимо было сбросить с плеч тяжкий груз идеалистических предрассудков, сделать крутой поворот к материализму в понимании человеческой деятельности, то есть в понимании истории общества. С другой стороны, решение проблемы требовало также отказа от понимания частной собственности как единственно естественной, единственно разумной и само собой разумеющейся формы личностного присвоения духовных и материальных богатств, формы

⁴ Там же, т. 3, с. 31.

приобщения человека к общечеловеческой культуре. Короче, дальнейшее развитие научной мысли было уже невозможно без перехода на позиции материализма в философии и на позиции коммунизма в социальной сфере, ибо только на их основе и можно было разрешить острейшие и диалектически запутанные проблемы современности, как теоретические, так и практически-политические.

Здесь и открылся путь к действительно научному пониманию не только «земных злключений прекрасного идеала», но, что было гораздо важнее и нужнее людям, – к пониманию земных корней этих трагических злключений.

Маркс прямо обратил свой трезвый взор к земле и ясно увидел, что люди вовсе не гонятся за синими птицами Идеала, а вынуждены, как это ни грубо звучало для ушей мечтателей, вести ежедневную тяжкую борьбу за хлеб, за крышу над головой, за право дышать чистым воздухом... Он увидел, что вовсе не «идеалов» людям не хватает прежде всего, а самых элементарных человеческих условий жизни, труда и образования. И реальные события истории как бы поспешили подтвердить его правоту. Восстание изголодавшихся силезских ткачей, вспыхнувшее буквально одновременно со вспыхнувшей в голове молодого Маркса истиной, ярко осветило своим заревом земные корни, земные условия всех земных революций.

И мысль Маркса стала революционной, сделавшись мыслью революции. Революции не во имя иллюзорных идеалов, а во имя самых что ни на есть земных – материальных – условий развития, образования и жизнедеятельности для всех людей и для каждого человека на земле.

Во имя коммунизма. Во имя великой задачи, сочетающей в себе подлинный гуманизм с подлинным материализмом и чуждой любому Идолу, даже Идолу под маской прекрасного идеала. Даже под маской «богостроительства», то есть идеи, согласно коей самого человека надо рассматривать как бога, обожествляя его и молясь ему, как иконе.

Путь развития Маркса к коммунизму не имеет ничего общего с той легендой, которую позднее распустили про него неокантианцы и которая гуляет по свету по сей день. Согласно этой легенде, Маркс уже в ранней молодости, до всякого самостоятельного теоретического разбора действительности, принял близко к сердцу красивую, но – увы! – утопически неосуществимую мечту о всеобщем счастье для всех людей и потом уже стал рассматривать мир «теоретически», сквозь розовую призму априорно принятого идеала, стараясь подыскать силы и средства, пригодные для его осуществления. А поскольку «за чем пойдешь, то и найдешь», он и обратил внимание на пролетариат, возложив на него надежду как на силу, способную очароваться той же иллюзией, тем же априорным, но неосуществимым идеалом. Маркс сделался коммунистом якобы только потому, что идеалы утопистов, распространявшиеся в среде английского и французского пролетариата, лучше всех других согласовывались с его личными идеалами.

Однако действительная история превращения Маркса из революционного демократа в коммуниста, в теоретика пролетарского движения, из идеалиста-гегельянца в материалиста выглядела совсем не так. Маркс никогда не шел к рассмотрению действительности от априорно принятого идеала. Он сперва исследовал реальные жизненные противоречия, стараясь рассмотреть, как сама действительность пытается разрешить своим движением собственные противоречия. Само собой очевидно, что подобный путь ни в коем случае не мог быть чисто теоретическим, замкнутым в самом себе движением – Маркс всегда находился в самой гуще жизни, в самом центре социально-экономических и политических процессов современности. Столкновение теоретического осознания действительности, взятого в самых лучших его образцах, с самой действительностью – таков метод разрешения Марксом всех коллизий общественной жизни. Не случайно важнейшие вехи его теоретической эволюции были одновременно и вехами практически-политической деятельности, революционной борьбы мыслителя. Споры в Докторском клубе, объединявшем самых левых сторонников философии Гегеля, работа в «Рейнской газете», впервые столкнувшая Маркса с материальными потребностями, интересами различных социальных слоев, знакомство с революционной деятельностью немецкого и французского пролетариата, способствовавшее

раскрытию его революционных настроений и духовного облика, участие в революционном движении рабочего класса прямо влияли на важнейшие теоретические открытия основоположника коммунистического мировоззрения. Только так и мог Маркс увидеть, какие же идеалы вызревают в развитии самой жизни, какие из существующих идеалов правильно выражают потребности общественно-человеческого прогресса, а какие принадлежат к числу неосуществимых утопий, потому что никаким реальным потребностям не соответствуют. И хотя в начале своего теоретического развития он понимал действительность еще по-гегелевски, думал, будто подлинные общечеловеческие потребности вызревают в сфере мышления, в сфере духовно-теоретической культуры человечества, в целом точка зрения Маркса даже тогда не имела ничего общего с тем, что пытаются ныне выдумывать неокантианцы.

Утопические идеи Маркс заметил очень рано и отнесся к ним критически. «*Rheinische Zeitung*», которая не признает даже *теоретической реальности* за коммунистическими идеями в их теперешней форме, а следовательно, еще менее может желать их *практического осуществления* или же хотя бы считать его возможным, – «*Rheinische Zeitung*» подвергнет эти идеи основательной критике»⁵, – заявил он от имени редакции «Рейнской газеты».

Однако прежде чем такая критика осуществилась, в сознании Маркса потерпели крушение те самые критерии и принципы, на основании которых он собирался вершить суд над коммунистическими идеалами и идеями. Оказалось, что они вообще неподсудны законам, изданным от имени мирового духа, ибо имеют свое оправдание в упрямых фактах. Оказалось, что мировой дух сам подлежит критическому суду по законам действительности и должен быть обвинен в нежелании считаться с ними, а коммунизм таким судом оправдывается, несмотря на всю его юношескую незрелость, на всю его логически-теоретическую наивность... Именно коммунистические идеи, распространявшиеся в то время в рабочей среде, обострили внимание молодого Маркса к проблеме роли материальных интересов в развертывании исторического процесса. Они требовали внимания к себе уже потому, что рабочий класс в назревающих событиях обещал выступить в качестве одного из самых многочисленных и боеспособных отрядов революционно-демократической армии, и революционный демократ опасался, что этот отряд, если попытается осуществить в ходе переворота свои «утопические мечтания» об обобществлении собственности, разрушит своими действиями единство сил прогресса и тем самым лишь сыграет на руку реакции.

Коммунизм выдвигал проблему собственности, проблему разделения благ цивилизации между индивидами на первый план, а программу политических и правовых преобразований рассматривал лишь как средство переворота в отношениях собственности, как вопрос побочный и производный. Таким образом привычные схемы переворачивались вверх ногами.

Здесь поворотный пункт в развитии мысли Маркса. Остановимся на нем чуть подробнее.

Сначала, еще в 1842 году, Маркс, будучи революционным демократом, выступает как представитель и защитник принципа «частной собственности», который сливается в его глазах с принципом полной и безоговорочной «свободы личной инициативы» в любой сфере жизни, будь то материальное или духовное производство.

И он отвергает коммунизм как теоретическую доктрину, которая кажется ему лишь запоздало реакционной попыткой гальванизировать давно отброшенный историей идеал, «корпоративный принцип», мечту Платона. Подобный идеал неприемлем для Маркса потому, что он предполагает право государства – как некоего безликого чудовища – предписывать каждому индивиду, что и как тому делать, не считаясь с его желаниями, с разумом и совестью. Потому, что фактически право манипулировать индивидами монополизировалась кастой бюрократов-чиновников, навязывающих свою неумную волю всему обществу и выдающих свой ограниченный ум за Разум, за воплощение «всеобщего» (коллективного) разума.

⁵ Там же, т. 1, с. 117.

Однако факт широкого распространения коммунистических идей Маркс рассматривает как симптом и теоретически-наивную форму выражения некоей вполне реальной коллизии, назревающей внутри социального организма передовых стран Европы. И расценивает коммунизм как «в высшей степени серьезный современный вопрос для Франции и Англии»⁶. А о существовании коллизии бесспорно свидетельствует уже то обстоятельство, что аугсбургская «Всеобщая газета», например, использует слово «коммунизм» как бранное слово, как жупел, как пугало. Позицию газеты Маркс характеризует так: «Она обращается в бегство перед лицом запутанных современных явлений и думает, что пыль, которую она при этом поднимает, равно как и бранные слова, которые она, убегая, со страху бормочет сквозь зубы, так же ослепляют и сбивают с толку непокладистое современное явление, как и покладистого читателя».

Для позиции Маркса чрезвычайно характерны следующие признания: «Мы твердо убеждены, что по-настоящему опасны не практические опыты, а теоретическое обоснование коммунистических идей; ведь на практические опыты, если они будут массовыми, могут ответить пушками, как только они станут опасными; идеи же, которые овладевают нашей мыслью, подчиняют себе наши убеждения и к которым разум приковывает нашу совесть, – это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца, это демоны, которых человек может победить, лишь подчинившись им».

С идеями нельзя расправиться ни залпами пушек, ни потоками бранных слов. С другой же стороны, неудачные «практические опыты» по реализации идеи – еще не довод против самой идеи. Если вам какие-то идеи не нравятся, то, чтобы их побороть, вы должны не ругаться, а хорошенько подумать – выяснить ту реальную почву, на которой они возникают и распространяются. Иными словами, надо найти теоретическое (а затем и практическое) решение той реальной коллизии, того реального конфликта, внутри которого они рождаются. Покажите, хотя бы на бумаге, каким путем можно удовлетворить ту напряженную массовую социальную потребность, которая себя высказывает в виде тех или иных идей. Тогда, и не раньше, исчезнут и антипатичные вам идеи... И наоборот, сочувствие и распространение получают лишь такие идеи, которые согласуются с реальными, притом независимо от них вызревшими социальными потребностями более или менее широких категорий населения. В противном случае самая красивая и заманчивая идея не найдет доступа к сознанию масс, они останутся к ней глухи, как их ни пропагандируй.

Такова суть позиции молодого Маркса. Он, само собою понятно, еще не последовательный коммунист, а просто умный и честный теоретик.

И в 1842 году Маркс обращается не к формальному анализу современных ему коммунистических идей (они и в самом деле были слишком наивны, чтобы их можно было опровергать логически) и не к критике практических опытов их реализации (они были весьма беспомощны и неудачны), а к теоретическому анализу той коллизии внутри социального организма, которая эти идеи порождала.

Именно поэтому критика коммунистических идей, поскольку она мыслилась как теоретическая, естественно оборачивалась критическим анализом тех реальных условий жизни, на почве которых возникали и распространялись интересующие нас идеи. Факт распространения коммунистических идей во Франции и Англии Маркс и расценивает как симптом реальной коллизии в недрах социального организма как раз тех стран, где частная собственность получила максимальную свободу развития, где с нее были сняты внешние – правовые – ограничения. Критика коммунизма, доведенная до конца, и оборачивалась критикой частной собственности – «земной основы» столь «непокладистого явления», как коммунизм.

Такой план критического анализа и становится для Маркса центральным, делается основной темой его «Экономическо-философских рукописей 1844 года». Здесь он и приходит к выводу, что те фактически-эмпирические условия, на почве которых разрастаются коммунистические идеи, представляют собой не узконациональное, англо-французское явление, а необходимый результат

⁶ Там же, с. 115.

движения «частной собственности» как интернационального и всеобщего принципа организации всей общественной жизни. Коммунизм, таким образом, оказывается необходимым следствием развития частной собственности. Следовательно, ее дальнейшее развитие, распространение на новые сферы деятельности и на новые страны может привести только к увеличению масштабов и остроты коллизий, а тем самым – и к расширению «эмпирической базы коммунизма». К увеличению массы людей, способных увлечься коммунистическими идеями и видящих в них единственно возможный выход из беспросветных антиномий частной собственности.

Как естественно возникающее из движения частной собственности идейное течение молодой Маркс и «принимает» утопический, еще незрелый коммунизм, несмотря на то, что его «положительная программа» остается по-прежнему неприемлемой для него. «Положительная программа» слишком сильно заражена еще предрассудками того самого мира, «отрицанием» которого она выступает.

Рождаясь из движения частной собственности в качестве ее прямой антитезы, первоначально стихийный, «грубый», как его называет Маркс, коммунизм и не может быть ничем иным, как той же самой частной собственностью, только навыворот, с обратным знаком, со знаком отрицания. Он просто доводит до конца, до последовательного завершения, все необходимые тенденции мира частной собственности. И в «грубом» коммунизме Маркс усматривает прежде всего как бы увеличивающее зеркало, отражающее миру частной собственности его подлинный, доведенный до предельного выражения облик: «...Коммунизм... в его первой форме является лишь *обобщением и завершением* отношения частной собственности», «на первых порах он выступает как *всеобщая частная собственность*»⁷.

Тем не менее, учитывая всю «грубость и непродуманность» первоначальной формы коммунизма, крайнюю абстрактность его положительной программы, Маркс уже здесь рассматривает ее как единственно возможный первый шаг на пути преодоления «отчуждения», создаваемого движением частной собственности, как единственный выход из ситуации, нагнетаемой этим движением.

Вывод Маркса таков: хотя «грубый» коммунизм как таковой не есть цель человеческого развития, не есть форма человеческого общества, тем не менее именно коммунизм, и только коммунизм, является «для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом человеческой эмансипации и обратного отвоевания человека. Коммунизм есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего»⁸.

Но в таком случае требуется строго логическое обоснование и развитие идеи коммунизма. На помощь, естественно, должна прийти гегелевская логика, и вот оказалось, что, пользуясь ею, нетрудно доказать, что коммунизм как «отрицание частной собственности» столь же «разумен», сколь и принцип частной собственности. Логически-философское доказательство «разумности» коммунизма произвел гегельянец Моисей Гесс. Он «вывел», «дедуцировал» коммунизм по всем правилам гегелевской диалектической логики, истолковал его как диалектическое отрицание принципа частной собственности. Вывел столь же логично, как другие выводили разумность частной собственности.

В такой ситуации Маркс вынужден был обратить внимание на те пункты в учении Гегеля, которые оставались в тени, так как казались чем-то совершенно бесспорным, чем-то таким, в чем и сомневаться-то нелепо. И бесспорным казалось прежде всего гегелевское понимание вопроса об отношении духа к эмпирической действительности, мышления – к практике.

Проблема собственности, которую коммунизм выдвигал на первый план как самую острую проблему современности, была принципиально неразрешима с позиций ортодоксально-гегелевского взгляда на роль духа в истории. Точнее, здесь получались два одинаково логичных и в то же время взаимоисключающих решения... Гегелевская концепция отношения «мышления» к «реальности» одинаково хорошо увязывалась и согласовывалась как с коммунизмом, так и с

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. Москва, 1956, с. 586.

⁸ Там же, с. 598.

антикоммунизмом. Такова реальная проблема, натолкнувшись на которую молодой Маркс вынужден был приступить к «сведению счетов с гегелевской диалектикой». Именно проблема коммунизма, вспоминая Маркс впоследствии, заставила его по-новому поставить вопрос об отношениях духовного (= нравственно-теоретического) развития человечества – к развитию его материальной основы, материально-технических и имущественных отношений между людьми.

Соответствующие исследования и открыли Марксу дверь в принципиально новую область, открыли новую фазу развития в мировой науке. «Мои исследования привели меня к тому результату, что правовые отношения, так же точно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель, по примеру английских и французских писателей XVIII века, называет «гражданским обществом», и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии»⁹, – вспоминал Маркс впоследствии.

Это и был материализм в понимании исторического процесса. Именно путем объективного, трезво научного анализа положения вещей в сфере «гражданского» общества Маркс пришел к выводу, что в виде коммунистических «утопий» в сознании людей выразилась реальная, назревшая внутри «гражданского» общества потребность, и убедился, что имеет дело не с очередным крестовым походом секты рыцарей идеала, очарованных мечтами о всеобщем счастье, а с реальным массовым движением, вызванным условиями развития машинной индустрии. «Коммунизм для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние»¹⁰.

Идеалы утопического социализма и коммунизма были тем самым не просто отвергнуты, но критически переосмыслены и усвоены в их рациональном содержании, а потому вошли в историю как один из теоретических источников научного коммунизма. Благодаря Гегелю молодой Маркс с самого начала обрел трезвое недоверие к любым идеалам, не выдерживающим критики с точки зрения логики (то есть с точки зрения действительности, ибо логика здесь понималась как абсолютно точный ее портрет). Он сразу же приступил к анализу фактических противоречий современного ему общественного развития. Правда, выражались Марксом такие противоречия первоначально через категории гегелевской «Феноменологии духа» и «Сущности христианства» Фейербаха, через понятия «отчуждения» и «обратного присвоения», «сущности человека» и «сущностных сил», «опредмечивания» и «распредмечивания» и т.д. и т.п. Однако замысловатые термины вовсе не были (как иногда еще думают) некой словесной игрой. В них был подытожен многовековой, притом лучший, опыт исследования проблемы, и потому реальные факты, будучи выражены через них, сразу же вставали в общеисторический, общетеоретический контекст, поворачивались такими гранями и сторонами, которые в противном случае остались бы в тени, в тумане предрассудков, непрозрачном для простого здравого смысла. Философский подход давал Марксу возможность охватить и выделить прежде всего всеобщие, принципиально важные контуры развертывающейся через свои внутренние противоречия действительности и тем самым под верным углом зрения взглянуть на частности и детали, которые философски невооруженному взору загораживают подлинную картину, не позволяют увидеть за деревьями лес. Без материалистически переосмысленных категорий гегелевской диалектики нельзя было превратить коммунизм из утопии в науку.

И действительно, именно философия помогла Марксу четко сформулировать то обстоятельство, что человек есть единственный «субъект» исторического процесса, а труд людей (то есть чувственно-предметная деятельность, изменяющая природу сообразно их потребностям) – единственная «субстанция» всех «модусов», всех «частных» образов человеческой культуры. И

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 13, с. 6.

¹⁰ Там же, т. 3, с. 34.

тогда стало ясно, что так называемая «сущность человека», выступающая для отдельного индивида как идеал, как мера его совершенства или несовершенства, представляет собой продукт совместной, коллективной трудовой деятельности многих поколений. «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...»¹¹ – читаем мы в «Немецкой идеологии». А в «Тезисах о Фейербахе» Маркс писал: «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»¹².

Таким образом, философское выражение относительно разлада «сущности человека» с «существованием» отдельных людей указывало в общей форме на противоречия в сложившейся системе разделения труда между людьми, внутри «совокупности всех общественных отношений». И когда с пресловутой «сущности человека» было сорвано религиозное и спекулятивно-философское покрывало, то перед мышлением во весь рост встала проблема – проанализировать ее во всей обнажившейся наготе, совершенно независимо от каких бы то ни было иллюзий. Но тем самым и проблема идеала предстала в совершенно новом плане – в плане анализа разделения деятельности между индивидами в процессе совместного, общественно-человеческого производства их материальной и духовной жизни.

Философия, как мы видели, остро зафиксировала в своих категориях, что данная, исторически сложившаяся система разделения труда (и тем самым собственности) между людьми («сущность человека») с необходимостью превращает каждого отдельного индивидуума в профессионально ограниченное существо, в «частичного человека». В итоге каждый из людей создает своим трудом только крохотный кусочек, фрагмент человеческой культуры и лишь им владеет. Все же остальное богатство цивилизации остается для него чем-то чужим, чем-то вне его находящимся и противостоит ему как чуждая (а при известных условиях и враждебная) сила. Относительно подлинной природы этой силы, давление которой он все время ощущает, человек и создает самые причудливые представления, называя ее то богом, то абсолютном, то нравственным миропорядком, то судьбой.

Вместе с тем – факт, который параллельно с философией установила политическая экономия, – разделение труда становится все более дробным, все меньшая доля совокупного богатства культуры достается каждому отдельному человеку, все беспомощнее оказывается он перед коллективными силами человечества. Значит, стихийно-коллективная сила людей растет за счет деятельных сил индивида. Или, выражаясь философским языком, мера «отчуждения» человека растет вместе с ростом того мира богатства, который он сам же, своим собственным трудом производит и воспроизводит, создает вне и против себя...

Гегель, осознав такую перспективу развития «гражданского» общества, склонил перед ней голову как перед необходимостью, диктуемой законами мирового духа, логикой мироздания. В пользу подобного вывода свидетельствовала как будто и вся предшествовавшая история культуры. И пока философия исповедовала идеалистическое понимание истории, ей нечего было возразить Гегелю. Мировой дух кроился по мерке реальной культуры человечества, хотя и принимал ее за свое собственное – и потому разумное – творение. Иначе на почве идеализма вопрос ни поставить, ни решить было нельзя. По-иному тот же вопрос вставал на почве материализма. Здесь тезис об «отчуждении» превратился в формулу, говорившую о наличии все обостряющегося противоречия «гражданского» общества с самим собой. В ней алгебраически обобщенно выражался тот факт, что условия, внутри которых каждый «частичный индивид» находится в состоянии перманентной «войны всех против всех», саморазорванны, разодраны на враждующие между собой и все же крепко связанные одной веревкой, одной судьбой звенья, сферы разделения труда. Такое

¹¹ Там же, т. 3, с 37.

¹² Там же, с. 3.

«гражданское» общество не обладает никакими средствами противодействия сложившемуся положению, и потому напряжение противоречия между частичным и коллективно человеческим характером деятельности каждого отдельного индивидуума растет беспрепятственно. Отсюда следовал вывод, что в один прекрасный день напряжение достигнет критической точки и разразится громяющей молнией революции. Именно такой вывод и сделал Маркс.

То разделение труда, которое вызывает антагонистически противоречивую ситуацию, не вечно. Оно имеет свой предел и будет взорвано изнутри. Ибо тут с неумолимой силой действует совершенно независимый от разума и от нравственности механизм экономических отношений. Поэтому ни нравственные ограничения, ни самые разумные соображения, ни полицейско-бюрократические меры не могут помешать процессу саморазрушения «гражданского общества». Единственное, что может сделать в подобной ситуации «дух», – это помочь человеку, зажатому в тиски противоречий, найти наиболее безболезненный, быстрый и рациональный выход из положения, выход за пределы «естественной» для данного общества формы разделения труда (собственности). И вот как раз в пролетариате, в классе наемных рабочих, Маркс увидел людей, сильнее других зажатых в тиски «отчуждения», – тот полюс противоречия, на котором неумолимо накапливается заряд революционной энергии, а в идеях утопистов обнаружил просыпающееся самосознание пролетариата, пусть еще наивное и логически нестрогое оформленное, но зато глубоко верное в своих основных контурах, совпадающее в главном с объективным ходом вещей. Разрешение всех коллизий оказалось единственно возможным лишь на основе коммунизма.

Однако сам коммунизм еще надо было должным образом теоретически обосновать, сделать его в полном смысле слова научным. Путь к решению задачи освещала опять-таки философия. В качестве своего итогового вывода она показала, что ответ на вопрос, куда и как идет развитие общественных отношений, следует искать в политической экономии. Только политико-экономический анализ мог выяснить, каковы те контуры будущего, которые абсолютно независимы ни от каких идеалов, так сказать, инвариантны по отношению к ним. И Маркс погрузился с головой в политико-экономические исследования, временно отодвинув в сторону специально-философские проблемы. Ведь в абстрактно-общем виде они были уже ясны, а полное, конкретно развернутое их решение можно было получить лишь после политико-экономического анализа и на его базе.

К числу таких проблем относилась и проблема идеала. Она не была снята. Она только была поставлена на надлежащее место и в надлежащую связь. На основе исследования, проведенного в «Капитале», как раз и совершилось конкретное, материалистическое и притом диалектическое ее решение.

Анализируя анархию частнособственнической организации общественного производства материальной и духовной жизни людей, Маркс установил, что ей соответствует и определенный тип личности человека. Доминирующей его чертой неизбежно оказывается профессиональный кретинизм. И вот почему.

С одной стороны, товарно-капиталистическое разделение сфер деятельности (собственности) имеет тенденцию ко все более дробному делению труда и соответственно деятельных способностей (которые философия когда-то называла «сущностными силами человека») между людьми. И дело вовсе не ограничивается расслоением общества на два основных класса – буржуазию и пролетариат. Разделение деятельности и соответствующих способностей идет и дальше, вглубь и вширь, раскалывая человеческий коллектив все новыми и новыми трещинами: уже не только умственный труд отделяется от физического, но и каждая сфера физического и умственного труда, становясь все уже, все более специализированной, отделяется от другой, замыкается внутри себя.

С другой стороны, система разделения труда в целом ведет себя по отношению к каждому отдельному человеку как чудовищно гигантский механизм, выжимающий из него максимум деятельной энергии, ненасытно всасывающий живой труд и превращающий его в «мертвый» труд, в «предметное тело» цивилизации. Предметное, «вещное» богатство выступает здесь целью всего процесса, а живой человек («субъект» труда) – лишь «орудием», своеобразным

«полуфабрикатом» и «средством» производства и воспроизводства богатства. Так уж организована данная система производства, так она сложилась, что все ее органы и механизмы приспособлены к максимально «эффективной» эксплуатации человеческого существа, его деятельных способностей. Одним из наиболее мощных механизмов такой эксплуатации выступает знаменитая «конкуренция», которую философия когда-то именовала «войной всех против всех».

Итак, «большая машина» капиталистического производства приспособливает живого человека к своим требованиям, превращает его в «частичную деталь частичной машины», в «винтик», а затем заставляет работать на износ, до изнеможения. Мало того, гигантская машина капиталистически организованного производства в каждом своем отдельном узле максимально рациональна. Ее отдельные детали сделаны наилучшим образом и очень точно пригнаны к некоторым соседним деталям. Однако только к соседним. В целом же детали, узлы, колеса и рычаги «большой машины» соединены друг с другом весьма плохо, весьма приблизительно и, уж во всяком случае, не «рационально». Ибо общая ее конструкция не есть результат целенаправленной, на знании основанной деятельности, а выступает как продукт действия слепых и стихийных сил рынка. Все совершенные детали «большой машины» связаны очень непрочными, к тому же мистически перепутанными веревками и нитками товарно-денежных отношений. И нитки то и дело переплетаются между собой, тянут то в одну, то в другую сторону, зачастую рвутся от чрезмерных натяжений. И работает машина неровно, рывками, спазматически. Одни детали лихорадочно движутся, в то время когда другие ржавеют в неподвижности. Одни детали выходят из строя из-за перегрузок, другие – из-за ржавчины. А иногда, если переломилась очень уж большая и важная деталь, со скрипом и скрежетом останавливается вся «большая машина»...

В результате значительная доля всего богатства, полученного за счет изнуряющей эксплуатации живого человека, летит на ветер, оказывается лишь штрафом, который рынок взимает с людей за то, что те не могут организовать на основе разумного плана работу производственного механизма в целом. Колоссальное разбазаривание человеческой деятельности происходит и через кризисы, и через застои, и через войны, и через создание вещей не только человеку ненужных, но и прямо ему враждебных, – через создание пулеметов и ядерных бомб, комиксов и душегубок, абстрактных полотен и наркотиков, разлагающих и душу, и тело, и разум, и волю живого человека, безжалостно губящих его жизнь.

Две стороны буржуазной действительности – превращение людей в профессионально ограниченные «винтики» и крайне неэффективная работа всей производственной машины – неразрывны. Одну из них невозможно устранить, не устраняя другую. Нельзя просто перемотировать старые детали в новую, рациональную схему, ибо все они, включая и «живые винтики», конструктивно приспособлены лишь к функционированию внутри капиталистической «большой машины». Тут потребуются переделать еще и самих людей. «Общественное ведение производства, – подчеркивал Энгельс в 1847 году, – не может осуществляться такими людьми, какими они являются сейчас, – людьми, из которых каждый подчинен одной какой-нибудь отрасли производства, прикован к ней, эксплуатируется ею, развивает только одну сторону своих способностей за счет всех других и знает только одну отрасль или часть какой-нибудь отрасли всего производства. Уже нынешняя промышленность все меньше оказывается в состоянии применять таких людей. Промышленность же, которая ведется сообща и планомерно всем обществом, тем более предполагает людей со всесторонне развитыми способностями, людей, способных ориентироваться во всей системе производства. <...> Воспитание даст молодым людям возможность быстро осваивать на практике всю систему производства, оно позволит им поочередно переходить от одной отрасли производства к другой, в зависимости от потребностей общества или от их собственных склонностей. Воспитание освободит их, следовательно, от той односторонности, которую современное разделение труда навязывает каждому отдельному человеку. Таким образом,

общество, организованное на коммунистических началах, даст возможность своим членам всесторонне применять свои всесторонне развитые способности»¹³.

Если механизм товарно-капиталистической организации производства материальной и духовной жизни не может обеспечить рациональное функционирование производительных сил, то, очевидно, надо его заменить другим. Таким новым механизмом может быть только коммунистическое производство, работающее по разумно составленным планам, ритмично и продуктивно. Но тогда иные требования предъявляются и к человеку. В новой системе производства оставаться просто «частицей» уже нельзя. Коммунистическое преобразование общественных отношений, следовательно, немыслимо без решительного изменения старого способа разделения труда между людьми, старого способа разделения между ними деятельных способностей, ролей и функций в процессе общественного производства, как материального, так и духовного.

В самом деле, профессиональный кретинизм – и следствие и условие товарно-капиталистического способа разделения труда, разделения собственности. Клоун, потешающий публику в цирке, вынужден тренировать себя как клоуна круглые сутки, не зная отдыха, иначе он не выдержит конкуренции с другими, более усердными клоунами и опустится на ступень ниже, наденет униформу уборщика вместо шутовского колпака с бубенчиками. И поэтому он всегда и всюду – только клоун. Ни на что другое у него уже нет ни времени, ни сил. Точно то же буржуазное общество делает и с банкиром, и с высокооплачиваемым лакеем, и с инженером, и с математиком. Капиталистический способ разделения труда не знает и не терпит исключений. Поэтому профессиональный кретинизм и превращается здесь не только в факт, но и в добродетель, в норму, даже в своеобразный идеал, в принцип образования личности, соответствовать коему старается каждый, чтобы не погрузиться на самое дно общества, не стать простой, неквалифицированной рабочей силой. Но пролетариату в таком обществе нечего терять, кроме своих цепей. Посему он выступает как основная социальная сила переворота в отношениях собственности, в системе разделения труда. Освобождая себя (и все общество!) от оков частнособственнического способа разделения труда, пролетариат неизбежно рушит и всю пирамиду отношений между людьми, воздвигнутую капитализмом. Профессиональный кретинизм есть частная собственность на определенные способности. Как разновидность частной собственности на общественно-человеческое богатство, он должен умереть и умирает вместе с ней.

Но что же создается на месте разрушенного? Всесторонне, гармонически развитая личность. Сначала, до революционного переворота, – как новый, коммунистический идеал; затем, по мере построения коммунизма, – как факт. И вовсе не потому, что профессиональный кретин – эстетически и нравственно непривлекательное зрелище. Если бы дело обстояло так, то всестороннее и гармоническое развитие человека рисковало бы остаться лишь мечтой, лишь нравственно-эстетическим идеалом в смысле Канта и Фихте, которому – увы! – противостоит экономический фактор «выгодности» и «эффективности» сосредоточения всех сил и способностей индивида на узком участке. Однако суть здесь совсем не в эстетике и не в нравственности. Суть в том, что сообщество профессионально ограниченных людей органически неспособно разрешить ту задачу, которую властно поставила перед человечеством экономика, – задачу наладить непосредственно общественное, плано-централизованное управление производительными силами в больших масштабах. Экономика вынуждает каждого человека разломать изнутри скорлупу своей частной профессии и активно включиться прежде всего в ту область деятельности, которая при буржуазном разделении труда тоже была «частной собственностью», то есть профессией узкого круга лиц, – в политику.

Первый сигнал к такому включению дает уже социалистическая революция, совершаемая массами ради масс. Освобождение из оков частной собственности есть результат сознательного исторического творчества миллионов трудящихся и не может быть ничем иным. В процессе

¹³ Там же, т. 4, с. 335-336.

построения социализма и коммунизма люди изменяют самих себя в той мере, в какой они изменяют окружающие обстоятельства. И начинается изменение с того, что массы, бывшие до того в стороне от политики, становятся непосредственно делающими политику, и чем дальше, тем больше.

К сказанному прибавляется еще одно важнейшее обстоятельство. Превращение производительных сил в общественную (общенародную) собственность – вовсе не формально-юридический акт, ибо «собственность» не только юридическая категория. Обобществление собственности на средства производства есть прежде всего обобществление деятельности, обобществление труда по планированию и управлению производительными силами. Социалистически обобществленное производство современных масштабов и размаха – такой «объект», такой «предмет», который во всей конкретности не может охватить в одиночку, своим индивидуальным мозгом отдельный человек, пусть самый что ни на есть гениальный, и даже отдельное учреждение, хотя бы и вооруженное совершеннейшими электронно-счетными устройствами. Вот почему Маркс, Энгельс и Ленин и настаивали на том, что после социалистического переворота в управление общественным производством должны быть втянуты все. Государством должна научиться управлять каждая кухарка, афористически выразил эту необходимость Владимир Ильич, вызвав иронические усмешки буржуазных чистоплюев, тех самых профессиональных кретинов, которые считали, что политика – недоступная народу сфера, требующая «прирожденных» талантов и тому подобных качеств. Тем не менее именно Ленин указал на единственный выход.

Разумеется, коммунизм призывает каждую кухарку к управлению государством вовсе не для того, чтобы она делала это по-кухонному, на основе тех навыков, которые в ней воспитаны среди кастрюль. Кухарка, действительно, а не формально участвующая в управлении общественными делами страны, перестает быть кухаркой. Вот ведь в чем все дело.

И если в самом начале социалистического переворота «профессией» перестает быть политика, превращаясь в дело каждого активного члена общества, то дальше такой процесс затрагивает все более и более широкие области деятельности. На политике он остановиться не может, ибо экономическая политика связана с политической экономией, требуя знания и понимания специальной теоретической литературы, в том числе «Капитала» Маркса и теоретических работ Ленина, что в свою очередь немислимо, если у человека нет общей культуры, в том числе математической и философско-логической культуры ума. Ибо «нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв всей Логике Гегеля»¹⁴. А попробуйте понять Гегеля, не обладая общеисторическим образованием, знанием литературы, искусства, истории культуры! Ничего не получится. Тут одна цепь. Либо человек вытягивает ее всю, до конца, либо она вырывается у него из рук также вся, до конца. На одном конце цепи – политика, на другом – математика, вообще наука, философия, искусство. И только человек, овладевший ею, становится действительным, а не номинальным господином над современными производительными силами.

Вот откуда, а вовсе не из эстетических или этических соображений вырос коммунистический идеал Человека. Либо индивидуум превращается в хозяина всей созданной человечеством культуры, либо он остается ее рабом, прикованным к тачке своей узкой профессии. Не решая такой задачи, люди не смогут решить и задачи организации разумного планирования и контроля над развитием производства, общества в целом. Это две стороны одной проблемы.

Полное решение ее вовсе не предполагает, как иногда изображают противники коммунизма и марксизма, превращения каждого индивида в некоего универсального гения, занимающегося всем понемногу и ничем в частности. Вовсе нет.

Само собой очевидно, что каждый индивид не может овладеть всей бесконечной массой «частных профессий» – стать сразу и политиком, и математиком, и химиком, и скрипачом, и балериной, и космонавтом, и тенором, и басом-профундо, и логиком, и шахматистом. Такое

¹⁴ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с 162.

понимание «всесторонности развития» было бы, разумеется, неосуществимым и утопичным. Речь идет вовсе не о совмещении в одном индивиде «всех» частных видов деятельности и соответствующих им профессионализированных способностей. Речь идет о том, что каждый живой человек может и должен быть развит в отношении тех всеобщих («универсальных») способностей, которые делают его Человеком (а не химиком или токарем), то есть в отношении мышления, нравственности и здоровья, до современного уровня. Всестороннее развитие личности предполагает создание для всех без исключения людей равно реальных условий развития своих способностей в любом направлении. Таких условий, внутри которых каждый мог бы беспрепятственно выходить в процессе своего общего образования на передний край человеческой культуры, на границу уже сделанного и еще не сделанного, уже познанного и еще не познанного, а затем свободно выбирать, на каком участке фронта борьбы с природой ему сосредоточить свои личные усилия: в физике или в технике, в стихосложении или медицине.

Вот что имел в виду Маркс, когда говорил, что коммунистическое общество будет формировать из человека ни в коем случае не живописца или сапожника, а прежде всего человека, занимающегося – пусть даже преимущественно – живописью или проблемой изготовления обуви, смотря что больше ему по душе.

А пойдет ли тот или иной индивид дальше уже завоеванного – вопрос другой. Очевидно, что во всех частных видах деятельности он этого сделать не сможет. Но вот быть развитым так, чтобы – при нужде или при желании – он мог без особого труда и трагедий переходить от одного вида деятельности к другому, легко осваивать технику «частного» вида деятельности, – вовсе не утопия. Необходимо обладать всеобщими, принципиальными основами современной культуры. Тогда «частности», «техника» усваиваются без чрезвычайных усилий.

В обратном же порядке индивид не в состоянии усвоить толком ни того ни другого.

Как видим, «сосредоточение» сил и способностей личности на определенном направлении остается и при коммунизме. Но здесь на каком-либо узком участке сосредоточивает свои силы всесторонне развитый человек, понимающий соседа справа и соседа слева и сознательно кооперирующий с ними свои усилия, а при капитализме – с детства искалеченный, односторонне мыслящий профессионал, видящий действительность только сквозь узкую амбразуру своего дела, имеющий соседом справа и соседом слева точно таких же подслеповатых специалистов.

Нетрудно понять, какое сообщество успешнее продвинется вперед за один и тот же период времени. То, которое напоминает беседу слепого музыканта с глухим живописцем о музыке или о живописи, или то, где собеседники одинаково хорошо видят и слышат, хотя один из них занимается больше музыкой, чем живописью, а другой посвящает больше времени живописи, чем музицированию... Два таких человека прекрасно поймут и обогатят друг друга в беседе.

Общество же, составленное, скажем, из «слепого» музыканта, «глухого» живописца и «слепоглухого» математика, с неизбежностью потребует посредника – переводчика, который, ничего не понимая ни в музыке, ни в живописи, ни в математике, будет тем не менее «опосредствовать» их взаимные отношения, кооперировать их усилия вокруг общих проблем, в которых каждый из них разбирается слабо. Здесь и получается нечто вроде простейшей модели стихийно сложившейся товарно-капиталистической системы разделения труда (способностей) между людьми. Роль «посредника», монополюльно представляющего в этой системе «общие интересы», играет стоящий над народом профессионал-политик, по видимости – хозяин всего сообщества, а на деле – такой же слепой раб рынка, как и все прочие. Разумеется, требуется здесь и рабочий, кормящий и одевающий всех четверых...

Наоборот, простейшую модель коммунистически организованного сообщества можно построить только из всесторонне развитых индивидов, то есть из людей, каждый из коих сам хорошо понимает как общую задачу, так и свою специальную роль в ее решении, чтобы координировать свои усилия с усилиями соседа, товарища по общему делу.

Общие, то есть взаимные, отношения налаживают и улаживают тут те самые люди, которые сообща делают одно, каждому из них понятное общее дело. Они сами распределяют между собой на основе добровольного согласия и демократического обсуждения те частные задачи и обязанности, которые вытекают из верно понятых общих интересов.

Люди – живые индивиды – управляют здесь собой сами. А также машинами всякого рода. Ибо если сформулировать самую глубокую, самую существенную противоположность коммунистической организации общества всякой иной, то она и заключается как раз в том, что единственной целью человеческой жизнедеятельности становится тут сам человек, а все остальное без исключения превращается в средство, которое само по себе не имеет никакого значения.

Потому коммунизм и выступает ныне как единственная теоретическая доктрина, предусматривающая полную ликвидацию пресловутого «отчуждения». Значит, конечной целью коммунистического движения было, есть и остается безоговорочное уничтожение всех «внешних» (по отношению к человеку, к живому, реальному индивиду) форм и средств регламентации его жизнедеятельности, всех «внешних» посредников между человеком и человеком, которые в классово-антагонистическом обществе превращались из слуг-посредников в капризных деспотов-богов, в идолов.

Вот чем и отличается «частичный человек» (термин Маркса) от «тотально-развитого индивида» (тоже термин Маркса). «Частичный человек» – образ, с необходимостью формируемый товарно-капиталистической системой разделения труда, загоняющего каждого индивида уже с детства в тесную клетку узкой профессии. Тотально (то есть всесторонне, универсально) развитый индивид – образ, с необходимостью диктуемый условиями коммунистически организованного (и организующегося) общества; не заманчивый образ далекого будущего, а прежде всего принцип сегодняшнего формирования человека.

Тотальное развитие каждого индивидуума отнюдь не только следствие, но и условие возможности коммунистической организации отношений человека к человеку. И оно – не идеал в смысле Канта и Фихте, а принцип разрешения сегодняшних противоречий: коммунизм становится реальностью ровно в той мере, в какой каждый индивид превращается в «тотально развитую личность». И «реализацию» коммунистического идеала ни в коем случае нельзя откладывать «на завтра». Его нужно реализовать сегодня, сейчас. Реализация коммунистического идеала охватывает многие стороны общественной жизни. И всюду изложенные выше общие принципы находят самое широкое применение.

Вопросы гуманизма

Гуманизм и наука

Читатель этой книги¹ познакомился с разными точками зрения по одной из проблем, волнующих в той или иной мере каждого мыслящего человека наших дней. Он стал участником дискуссии. Не нужно быть специалистом-философом, чтобы заметить весьма существенные различия в способах решения вопроса, предлагаемых различными авторами. Попробуем и мы, не претендуя на истину в последней инстанции, высказать свое мнение.

Прежде всего сформулируем существо проблемы, над которой так или иначе бьются все авторы книги, несмотря на очевидные расхождения между ними. Это важно, так как иногда в ходе дискуссии утрачивается предмет спора. Начинает казаться, что различные подходы к вопросу – это просто разговоры о разных сторонах или аспектах, а не разные (и даже противоположные) способы решения *одного и того же* вопроса. И этот *один и тот же* вопрос надо постоянно иметь в виду в возможно более четкой и острой формулировке. Только тогда и можно судить, следя за аргументацией авторов, на каком пути решение нащупывается, а на каком нет. Иначе получается впечатление, что в одном отношении прав один, в другом отношении – другой, что каждый прав по-своему и каждый по-своему же односторонен, то бишь по-своему не прав. Но истина никогда не рождалась и не рождается путем простого суммирования «разных» аспектов, путем объединения разнородных точек зрения.

Что же это за мучающий всех вопрос? Можно ли его сформулировать так, чтобы все спорящие стороны признали в нем общий предмет своих размышлений? Ведь правильно поставить вопрос – значит наполовину на него ответить. Поэтому настоящий теоретический спор всегда начинается по поводу теоретической формулировки проблемы.

Хорошо, когда согласие в этом пункте имеется с самого начала, в качестве предпосылки дискуссии. По крайней мере надо постараться прийти к нему хотя бы в конце дискуссии. Тогда эта дискуссия будет оправдана в качестве первого цикла обсуждения, а следующий цикл начнется уже на более высоком уровне, на основе ясного представления о том, на чем именно *сталкиваются* взгляды.

Иначе говоря, нужно постараться довести проблему до уровня и до остроты противоречия. Ибо всякая проблема, как учит диалектика, всегда встает в мышлении именно в виде напряженного и неразрешенного противоречия, в виде антиномии.

Если на первых порах отставить в сторону чисто теоретические способы выражения проблемы и осознать эту проблему в той форме, которая понятна без схоластических разъяснений терминов всем и каждому, то мы имели бы возможность оценивать точность каждой из теоретических ее формулировок.

В чем же заключается та реальная жизненная проблема, в тисках которой находится, более или менее остро ее осознавая, более или менее ясно ее формулируя, каждый живой человек наших дней?

Ситуация, чреватая интересующей нас проблемой, знакома, пожалуй, любому школьнику. Каждый из нас чуть ли не с детства постигает, что доводы ума далеко не всегда согласуются с велениями сердца, а голос совести частенько входит в конфликт с выкладками рассудка. Каждый знает, что иногда «обстоятельства» подталкивают нас на поступок, противоположенный нашей совести, нашему чувству доброты и порядочности; и наоборот – желание сделать человеку «добро» упирается в непреодолимую силу «обстоятельств». И мы иной раз предпочитаем подчиниться их

¹ Статья опубликована в книге «Наука и нравственность» (Москва, 1971) из серии «Над чем работают, о чем спорят философы».

силе, а иной раз совершаем «неразумный», но «благородный» поступок, даже без надежды на успех...

Ясно, что такое противоречие воспринимается нами как разлад, раздвоенность, отнюдь не способствующие ни хорошему самочувствию, ни спокойному занятию любимым делом. Эта борьба мотивов – конфликт «ума холодных наблюдений и сердца горестных замет», – конечно, не выдумана злокозненными сторонниками философского дуализма. Это (к сожалению или к счастью) реальность, внутри которой мы все живем и мыслим.

Планета, наша пока, увы, «для счастья еще мало оборудована», и обстоятельства – во всей их совокупной силе – на земном шаре таковы, что вовсе не подвигают человеческий ум автоматически на поступки, в точности согласующиеся с воспитанным в нас желанием добра и счастья для всех людей на земле. Противоречивы сами «обстоятельства» нашего действия. Часто, чтобы сотворить добро одному надо причинить зло и ущерб другому, и наоборот.

Существует ли в таком случае какой-нибудь общий принцип, общая формула, автоматически обеспечивающая безошибочное решение?

Можно, разумеется, решить для себя раз и навсегда неукоснительно следовать «голосу совести», «велениям сердца», «стремлению к добру», принципам абсолютной и бескомпромиссной честности, откровенности и прямоты вопреки всему и вся, вопреки предостережениям рассудка, учитывающего все обстоятельства. Можно, напротив, целиком положиться на разум, на трезвый расчет и учет всех обстоятельств, на математически-строгий ум, доверяясь ему всегда – и там, где его доводы согласуются с непосредственной нравственной интуицией, и там, где они идут с ней вразрез.

Какой из этих принципов предпочтительнее, какой из них правильнее?

Рискнет ли кто-нибудь выбрать тут одно из двух? Особенно после того, как прочитал все разделы данной книги? Из них по крайней мере можно достоверно заключить, что в каждом из двух обрисованных выше решений есть своя логика и что каждое из этих решений в своей ригористической чистоте одинаково абстрактно. Иными словами, неразумно с некоторой высшей точки зрения.

В самом деле, первое решение привлекает своим моральным благородством, не раз воспетым в мировом искусстве. Дон Кихот, князь Мышкин, Зигфрид из вагнеровских «Нибелунгов»... Но позиция эта – жертвенна. И притом жертвой тут становится не только осуществляющая ее личность, а и сами принципы. Безрассудное благородство, преломившись через призму «обстоятельств», оборачивается иногда карикатурой, а иногда и катастрофой. Абстрактное – чуждое рассудительности и расчета – благородство приходит к неизбежному самоотрицанию, к самоубийству. Моральное утешение тут найти можно, но реально благородный простак, как правило, оказывается – неведомо и неволью для себя – удобным орудием зла, мухой в паутине коварных обстоятельств.

Не менее коварно по своим последствиям и противоположное решение. Привычка отдавать предпочтение математически-строгому расчету и учету всех обстоятельств (в случае, когда совести они претят) приводит в итоге рано или поздно к моральному краху. Хорошо, пока расчеты оказывались безошибочными. Но поскольку всех бесконечных, диалектически переплетающихся обстоятельств в конце концов полностью учесть всё равно нельзя, рано или поздно и самый расчетливый человек просчет все-таки совершит, преступив при этом через моральный запрет как через нечто расцениваемое им как несущественное.

И диалектическое «самоотрицание» (то есть «самоубийство» данного принципа и его носителя) субъективно, пожалуй, переживается много тяжелее. Ибо просчет в соединении с преступлением против элементарной нормы добропорядочности приводит тут к концу, который воспринимается кроме всего прочего еще и как нравственное возмездие... Как крах, как полное поражение личности.

Ведь одно дело – внутренне величественный закат Дон Кихота, а совсем иное – диктуемое ужасом и отвращением к самому себе самоубийство Смердякова... Ум, попирающий элементарные

требования нравственности, кончает как глупый подлец, как подлый глупец, осознавая это невыносимое и для «ума» и для «совести» состояние, до которого он сам себя в силу своего принципа довёл... Доверился абстрактному принципу. А тот обманул.

Дон Кихоту – легче. Да, «обстоятельства», которых он не учитывал и не хотел принимать в расчет, оказались сильнее. Грустно, но что поделаешь? Но Дон Кихот будет жить в благодарной памяти всех благородных людей, которые рано или поздно переделают «обстоятельства».

Такой исход легче. Хотя и тоже не самый приятный исход. Исход Сократа, исход Джордано Бруно.

А там – Смердяков, Рудольф Гесс, Штрайхер. Так что если уж поражение, то предпочтительнее поражение первого, хоть и односторонне-беспомощного перед силой обстоятельств, но по крайней мере оправданного своим благородством принципа.

Но оба ведут к поражению, к гибели, к диалектическому самоотрицанию. И надо искать выход пооптимистичнее.

Полное решение проблемы, учит марксизм, заключается единственно в том, чтобы «сделать обстоятельства человеческими», организовать всю сумму «обстоятельств» с таким расчетом, чтобы исчезла сама проблема, чтобы никому и никогда уже не приходилось выбирать между требованиями «совести» и доводами «рассудка», чтобы обстоятельства сами диктовали (а «ум» осознавал) действия и поступки, согласующиеся с интересами всех других людей.

Совокупность общественных отношений, социальных «обстоятельств», организованная так, называется на языке науки коммунизмом. И коммунизм в этом смысле – единственно возможное и единственно мыслимое теоретически реальное и полное решение сформулированной в заголовке книги проблемы. Эта проблема – лишь одно, лишь частное выражение фундаментальной проблемы нашей эпохи – коммунистического преобразования всех общественных отношений между людьми. Только на основе ее решения может быть решена в конце концов и проблема (конфликт, противоречие) бесстрастной, очищенной, от всяких «сантиментов» научности и гуманизма. Иного решения нет. В противном случае конфликт этот будет становиться всё более острым; всё резче будут расходиться и затем сталкиваться эти два полярных принципа.

Товарно-капиталистический строй обещает только такую перспективу: нагнетание, обострение проблемы – антиномии между требованиями гуманности, с одной стороны, и хладнокровно-расчетливой, чуждой подлинному гуманизму «научности» – с другой. На эти два одинаково катастрофических для судеб цивилизации решения неумолимо разлагает культуру буржуазно-капиталистический строй жизни. И эти два полюса противостоят один другому в давно откристилизовавшихся образах. Один – «абстрактный гуманизм», благородная, но беспомощная перед силами «обстоятельств», обреченная на заклятие позиция. К ней больше склонна гуманитарная интеллигенция западного мира. Иногда эта позиция вырождается просто в цветистую фразу, в болтовню.

Иногда толкает на эстетически окрашенный анархизм, на бунт. Иногда заставляет прислушиваться к решению, которое обещает в перспективе коммунизм. Другой полюс – сциентизм (он тоже широко распространен на Западе), то есть принципиальный отказ от каких бы то ни было гуманистических принципов как от «ненаучных сантиментов», как от «поэзии и беллетристики». Сциентизм – это гуманистически выхолощенный «дух научности», превращенный в нового бога, в нового Молоха, которому, если тот возжаждет, надо без колебаний принести в жертву и десятки, и тысячи, и миллионы, и даже сотни миллионов живых людей.

Этот новый абсолютный дух – дух «научности» во что бы то ни стало – давно имеет своих жрецов и попов. Один из священнослужителей этого нового господина бога с удовлетворением констатировал, выслушав извещение об испепелении Хиросимы: «Какой блистательный физический эксперимент!..»

При сохранении подобного мира «обстоятельств», который организован на базисе частной собственности, на зверином принципе конкуренции, решения нет.

Единственным решением проблемы, которое было найдено Марксом и Лениным, является борьба всех людей труда – как физического, так и умственного – за создание таких условий жизни на земле, при которых исчезла бы сама эта проклятая проблема, сама эта трагическая поляризация духовной культуры на две враждующие половинки – на обесчеловеченный «дух научности», называемый сциентизмом, и на лишенный научного обоснования донкихотский гуманизм, именуемый абстрактным. А именно – борьба за уничтожение мира частной собственности, борьба за коммунизм.

Из этого марксистского положения и исходят все авторы данной книги. Ни один из них не ставит вопроса по-детски: «что лучше – сциентизм или абстрактный гуманизм» или, наоборот, что хуже – «неумная совесть» или же «бессовестный ум»? Все мы понимаем, что оба они – хуже.

Все авторы – а вместе с ними, очевидно, и читатель – исходят из того, что высшее нравственное благородство в отношениях между людьми (то есть гуманизм) может восторжествовать на земле только при поддержке науки, только с ее помощью и что, наоборот, наука может развиваться по пути всемирно-исторических открытий только в том случае, если она будет ориентирована на благо всех людей, если она постоянно будет сверять свой путь с компасом гуманизма. Все авторы данной книги исходят из того, что коммунизм предполагает разумную нравственность, или, что то же самое, нравственно развитый разум.

Все авторы прекрасно понимают также, что главной задачей социалистического строя, как записано в Программе КПСС, является воспитание всех людей страны – и ученых и неученых – в духе гармонического развития и научного интеллекта и самых высокие нравственных принципов, в духе их сочетания. Соединение *в каждом человеке* этих двух одинаково важных компонентов духовной культуры – пока лишь задача. Как скорее и вернее эту задачу решить, как скорее и вернее окончательно ликвидировать все остатки антиномии «ума» и «совести», оставленные нам в наследство буржуазно-капиталистическим строем и характерной для него психикой?

Над этой проблемой и бьются авторы данной книги. Относительно цели споров разногласий между ними нет, цель эта обща и ясна. Расхождения же, которые можно заметить, касаются путей ее достижения. Это разные оттенки подхода к решению одной задачи: как можно вернее воспитать в каждом человеке «умную совесть» или «совестливый ум», гуманистически ориентированный научный рассудок или же рассудительно действующий гуманизм, гуманизированную научность или же научно разработанный гуманизм. Это, в конце концов, одно и то же. В этом сходятся все авторы, и тут спора нет.

Но может быть, в таком случае нет и вообще сколько-нибудь интересного для читателя, сколько-нибудь серьезного спора?

Может быть, обе группы авторов – а нетрудно заметить, что все они так или иначе тяготеют к одному из двух противоположных полюсов, доказывая одно и то же, – лишь тянут цепочки своих аргументов от разных точек, от разных исходных пунктов? Одни хотят решить задачу путем «гуманизирования научного мышления», хотят вооружить теоретически-бесстрастный интеллект «ценностной ориентацией». Другие, напротив, хотят оснастить силой научной прозорливости, мощью теоретического интеллекта гуманистические устремления людей, так сказать, «онаучить» гуманизм. И те, и другие с двух разных сторон делают одно и то же общее хорошее дело. Кому не хватает научной грамотности, того надо вооружать наукой, а кому не хватает нравственного начала, того, конечно, надо прежде всего развивать в отношении нравственности (не забывая, разумеется, и научного образования). В одном случае науку придется возвращать на нравственно обработанной почве, а в другом – нравственные принципы внедрять в научно грамотную голову. Обе полярные теоретические установки тем самым оправданны, обе правильны и хороши, но в разных отношениях, по отношению к разным людям.

Не разрешён ли тем самым спор, не установлено ли этим, что то, «о чем спорят философы», в данном случае – противоречие мнимое?

Кажется, так. Кажется, антиномия исчезла и оказалась всего-навсего «противоречием в разных отношениях». Иными словами, каждая сторона права по отношению к одному предмету (к той категории людей, которую она имела в виду) и каждая не права по отношению к другому, к противоположному. И тогда читатель спокойно может отложить в сторону книгу и больше не ломать голову. Противоречие оказалось формальным, словесным, и пусть далее пререкаются между собой любители такого рода проблем.

Присмотримся, однако, все-таки внимательнее. Не кроется ли за указанным формальным противоречием кое-что посущественнее?

Итак, первое решение: надо онаучивать гуманизм.

Второе: надо гуманизировать науку, нацеливать ее на гуманистически благородные цели, «ценности».

Попробуем выявить предпосылки, которые предположены и тут и там молчаливо (по научному – имплицитно) и приняты без рассмотрения, как нечто само собой разумеющееся. Не скрыто ли подлинное – диалектическое, а не словесное – противоречие именно там?

Первое решение, делающее упор на научное оснащение людей (как ученых, так и неученых), исходит, как нам кажется, из того молчаливо предположенного представления, будто большинство людей в нравственном отношении уже совершенны настолько, что остается только вооружить их аппаратом научных понятий, грамотностью – средством осуществления заранее известной цели.

Второе, напротив, предполагает, что в отношении науки люди (по крайней мере, люди науки) уже вполне достигли вершины и если чего-то им иной раз недостает, так это столь же ясной и непротиворечивой «шкалы ценностей», некоторого нравственного (а строже говоря – морального) регулятора. Вооружи ученого шкалой «ценностных ориентиров», и всё будет в порядке, и наука станет приносить людям добро и счастье и никогда – ни бед, ни зла...

Удовлетворен ли читатель таким решением?

Боимся, что оба решения годятся только в очень редких, в исключительных случаях. Тогда, когда имеем дело с нравственно безупречным, морально красивым, но, к несчастью, малограмотным человеком – раз, и с ученым-академиком, находящимся на нравственном уровне готтентота, – два. Бывают такие случаи? – Увы, да. Но, к счастью, редко. Редко, как всякие «чистые» крайности. По отношению к этим уникальным индивидам две перечисленные стратегии (и обосновывающие их теории), пожалуй, применимы. Но кроме своей исключительности такие персонажи ничем не обладают и вряд ли излечимы. Скорая помощь теории тут явно опоздала.

Изогранный научно-теоретический ум, внедренный в существо с нравственно-первобытной психикой, вряд ли удастся превратить в человеческий и человеческий ум (особенно, путем внушения ему «ценностных категорий»). С другой же стороны, нравственно порядочного, доброго, честного и бескорыстного человека, не получившего высшего образования, уже поздно, по-видимому, наделять научно-теоретическим интеллектом высшего ранга. «Академика Смердякова» гуманистом вы уже не сделаете, а Парсифаля или Платона Каратаева обучить на Эйнштейна или Колмогорова тоже не менее мудрено.

Теоретическое понимание того отношения, которое существует между «научностью» или «нравственностью», не может поэтому ни рассматриваться на таких исключительных случаях, ни ориентироваться на них. Теоретическое понимание может быть получено только на анализе массовых явлений и должно годиться для решения массовых же случаев и проблем. А если так, то и оба полярных решения проблемы в целом обрисованных схематично выше, представляются несовершенными.

Конечно, надо стараться воспитывать в каждом человеке одновременно и то и другое – развивать его теоретический интеллект и не забывать о нравственном воспитании, о развитии в нем гуманистически ориентированной природы. Но такое правильное практическое «решение» ровно ничего не говорит о том, связаны ли эти компоненты подлинной духовной культуры *внутренне, по*

существо. Или, может быть, это разные, хотя и одинаково важные, но всё ж один без другого могущие существовать и воспитываться способы отношения человека к миру и к другим людям?

Если это так, то наука есть абсолютно лишенная каких бы то ни было «сантиментов», чисто объективная картина мира, как естественно-природного, так и социально-исторического, которая должна быть тщательно очищена от малейшей примеси чего бы то ни было «субъективно-человеческого». Она показывает нам, каков сам по себе окружающий нас мир и наша собственная биология – как они устроены независимо от нашего сознания, от нашей воли, от наших симпатий и антипатий, от наших желаний, устремлений и т.д. и т.п. И всё. А вот вопрос, что же именно нам с этим миром делать, какое именно употребление мы сделаем из наших научно-теоретических знаний о нем, – это при таком понимании научности вопрос совсем иного порядка: вопрос о том, какие моральные «ценности» надо прививать человеку, а «ценности» по самой сути этой категории трактуют не о том, что *«есть»*, а о том, что *«должно быть»*. Это, скорее, идеалы, мечтания – высокие или низкие, благородные или корыстные. Во всяком случае, это критерии субъективной оценки чисто объективных, наукой описываемых обстоятельств, вещей, ситуаций, событий и т.д. и т.п.

В своей классически ясной и последовательной форме такое отношение между «чистым разумом» и «голосом совести» как между двумя одинаково важными, но принципиально *разнородными* способами осознания мира явлений представлено в философии Иммануила Канта.

Наука бесстрастно описывает *то, что есть*, и теоретический разум, остающийся «чистым», не имеет ни права, ни силы судить о том, «хорошо» оно или же «плохо» с точки зрения «блага рода человеческого», его «самоусовершенствования». Именно поэтому Кант посчитал, что «чистый разум» должен быть дополнен абсолютно независимым от него, автономным моральным регулятором – «категорическим императивом», который научно ни доказать, ни опровергнуть нельзя. Его можно и нужно принять на веру. Без слепой веры в этот моральный регулятор «чистый» (научно-теоретический) разум с одинаковой легкостью будет служить и добру и злу – сам по себе он на всё способен и в борьбе добра со злом нейтрален. Реально это значило: на научное мышление ученого следует наложить узду моральных ограничений. С помощью такой узды мораль и будет управлять наукой, направлением ее поисков.

Нетрудно заметить, что у Канта теоретический вопрос об отношениях между «чистым» и «практическим», разумом, то есть между наукой и «голосом совести», «моральным регулятором», решен достаточно определенно. Кант не просто говорит, что «рассудок» и «совесть» (научный и моральный аспекты человеческой психики) – одинаково важные, взаимодополняющие и друг без друга неполноценные способы ориентации человека в мире явлений. Если бы Кант сказал только это, он высказал бы тривиальную житейскую истину, против которой никто возражать бы не стал. Каждый человек (если он, разумеется, не законченный негодяй или непроходимый глупец) всегда старается согласовывать свои мысли и поступки как с доводами ума, так и с требованиями морали. Проблема не здесь.

Проблема возникает там, где рассудок и мораль, наука и нравственность сталкиваются в противоречии, в неразрешимой антиномии, там, где они требуют от человека прямо противоположных решений. В таких случаях Кант и предоставляет право окончательного приговора, последнего решения о том, что правильно, а что неправильно с высшей точки зрения, именно *моральному принципу*. Теоретически эта позиция обосновывается у Канта тем, что рассудок (научно-теоретический интеллект) принципиально не способен учесть всю бесконечную полноту условий решения задачи, а «голос совести» каким-то чудотворным способом эту абсолютную полноту бесконечного ряда схватывает интегрально, сразу, без аналитического копания в подробностях. Поэтому если рассудок входит в конфликт с голосом совести, то это означает, что он не учел чего-то очень важного, чего-то, такого, что, в конце концов, вынырнув из тьмы непознанного, опрокинет его расчеты.

Поэтому категорически-императивный моральный принцип и ставится Квантом над наукой в качестве абсолютно независимого от ее соображений, полностью автономного критерия высшей истины, а развитие науки ставится в зависимость от его указаний. Это значит в конце концов, что наука (рассудок) объявляется средством осуществления моральных целей, способом конкретизации (воплощения) морального начала.

Конкретно это можно представить себе так: если «чистый разум» (наука) пришёл в состояние антиномии, то есть возникли две теории, две концепции, две школы, каждая из которых столь же логична, как и ее противница, и так же хорошо обоснована всей массой известных на сегодняшний день факторов, то решать, какая из них права, а какая нет, будет уже не наука (она сама из этого неприятного состояния выйти не в силах), а мораль. Последняя и будет указывать, какую из двух противоречащих друг другу теорий предпочесть и развивать далее, а какую запретить как злонамеренную.

Арбитром, причем безапелляционным, в таких спорах между учеными-теоретиками становится некий извне судящий науку жрец морали, своего рода поп новой формации, поп чисто моральной веры...

Но может быть, проблема решается как раз наоборот? Не науку следует объявить служанкой морали (формой реализации моральных устремлений), а, напротив, мораль объявить способом воспитания в человеке научно доказанных принципов поведения, то есть науку наделить правом управлять моралью и тем самым мораль превратить в производную от «чистого разума» форму психики. Тогда моральность – по своему существу и по происхождению – это та же самая наука, только высказанная языком императивных (а не объективно констатирующих) предложений.

Скажем, наука установила, что «природе человека» свойственны определенные характеристики. Мораль переведет это на свой язык так: «Ты человек, посему делай то-то и то-то». Мораль будет отличаться в таком случае от научного мышления исключительно лингвистически, исключительно императивной формой предложений высказывающих те же самые, что и наукой установленные, истины. Моральность тут станет формой осуществления научности.

Это тоже теоретическое решение, тоже не «как то, так и сё». Легко увидеть, что оно прямо обратно кантовскому. Там мораль управляет развитием науки, а тут наука управляет развитием морали и моральности (нравственности). Такое решение на первый взгляд кажется более резонным, чем решение Канта. И к нему охотнее, чем к кантовскому, склоняются ученые (в некоторых разделах нашей книги это можно заметить).

Может быть, на нём можно и успокоиться? В наш век науки и разума оно как будто предпочтительнее, чем концепция главенства автономной морали над научно-теоретической мыслью. Присмотримся, однако, поближе.

Преимущества такого решения бесспорны. Это преимущества научности перед слепой верой в силу моральных «ценностей», в силу «добра», в победу «блага рода человеческого» и тому подобные благородные, но, увы, в силу своей абстрактности двусмысленные ориентиры. Ведь и «добро» и «благо рода человеческого» можно понимать по-разному. Тут, в конце концов, начинается та же самая диалектика, что и в сфере «чистого разума»...

И все же нам кажется, что это решение не столь уж безошибочное, хотя оно и ближе к истине, чем кантовское. Вызывает подозрение уже то очевидно обстоятельство, что это решение является зеркально обратным кантовскому. Они так похожи одно на другое и так же противоположны друг другу, как фотографический негатив и фотографический позитив. Там научная мысль эволюционирует в направлении, указываемом моралью, тут, наоборот, моральность строится и перестраивается в соответствии с указаниями понятия – «по науке».

Это было бы очень хорошее решение. Но при одном условии: если бы понятие (наука) было бы и в самом деле абсолютным в смысле непогрешимости, безошибочности. Короче говоря, если бы научное понятие и в самом деле обладало всеми теми божественными совершенствами, которые ему приписали в свое время Платон и Гегель. Гегелевская «абсолютная идея», по сути дела, не что

иное, как «обожествлённое научное понятие», не что иное, как наука, которой приписаны все атрибуты как ортодоксально-христианского, так и реформированного на морально-кантовский лад господина бога. Это наука, заместившая вакантное место бога, а потому и наделенная всеми его достоинствами и заслугами.

Наука – вещь прекрасная, надеемся, что читатель не заподозрит нас в неуважении к ней. «Обожествленная наука» (обожествленное понятие), как и все обожествленное, – уже нечто другое. Она (разумеется, не сама по себе, а в лице своих полномочных представителей) начинает мнить себя творцом не только морали, а и права, и политических систем, и всемирно-исторических событий, и городов, и храмов, и статуй, и вообще всего человеческого в человеке и в истории человечества. На историю «обожествленное понятие» начинает смотреть как на свое произведение, как на свое творение, как на сотворенный его всемогуществом, его творческой мощью «эмпирический мир».

Человечки же, копошащиеся в истории, якобы реализуют во всех своих делах и поступках – часто даже о том не ведая, а, преследуя свои мелкие и частные цели и интересы – предначертания «Абсолютной Идеи», то есть обожествленной таким образом и под таким названием *логики научно-теоретического мышления*.

Ежели абсолютное понятие провозгласит устами своих жрецов, что люди уже отслужили свою службу абсолюту и он решил создать себе более совершенные орудия своего воплощения – скажем, мыслящие машины, искусственный разум, более совершенный, чем мыслящий мозг человека, – то они и этому повелению абсолюта должны безропотно покориться и принести себя в жертву, осознав свое несовершенство, свою греховность, свою биологически-врожденную ограниченность и уступив место на земле мыслящим машинам умнее человека. Такова законченная, до конца доведенная логика обрисованной нами позиции.

И надо сказать, что гегелевский вариант обожествления понятия, логической идеи был все-таки более гуманным, нежели новейший машинно-аппаратурный бог (обожествленное кибернетически-математическое понятие). У Гегеля бог-логос оставлял именно человеку полномочное право служить себе в качестве орудия своего самопознания, своего самосознания, своего «опредмечивания» и «распредмечивания». Генрих Гейне из бесед с живым Гегелем сделал даже вывод, что из его философии вытекает гуманистический тезис: человек и есть единственный бог, по крайней мере на земном шаре. Человек *как мыслящее* существо есть бог земли.

Логически-теоретически мыслящий человек – творец истории и полновластный управитель. Ему и должно вручить все бразды правления человеческими делами, те самые бразды, которые раньше держали в своих руках папа римский, короли и прочие правители «милостью божией». Именно он, диалектически мыслящий теоретик, отныне должен быть верховным жрецом бога – то бишь диалектически саморазвивающегося «понятия». Бог Гегеля – это бог теоретика, интеллигента, не верующего в наивные мифы религий, но верующего в силу понятий, в творческую мощь идеи, то есть логической схемы развивающейся науки. И все же это бог. Со всеми скверными отсюда вытекающими для людей последствиями. Ибо божества нет без убожества.

Чем больше человек отдает богу, тем меньше он оставляет себе. Чем больше присваивает бог, тем больше «отчуждается» от живого человека. И «отчужденный» (то есть обожествленный) разум – это, с другой стороны, отчужденный (в том числе и от разума, от науки, от понятия) человек. При обожествлении науки получается (совсем как в гегелевской философии) мистифицирующее перевертывание их действительного отношения. А именно: человек создал и создаст науку, а потом оказывается, что не наука служит человеку, его благу и счастью, а, наоборот, человек попадает и услужение науке, становится послушным исполнителем и даже рабом ее деспотичных предначертаний. Хорошо, когда эти предначертания действительно научны (истинны в самом высоком смысле этого слова). А если нет?

Наука, будучи обожествлена, становится не только деспотичной и нетерпимой, но и крайне несамокритичной. Разумеется, не сама по себе – сама по себе она лишена сознания и воли, – а в лице своих полномочных представителей, в лице отдельных, иногда даже очень авторитетных ученых.

Ведь они же выступают при этом не от своего личного имени, а от имени науки. А науку люди уважают, и потому иногда «от имени науки» по свету начинают гулять высказывания и идеи, не имеющие ровно ничего общего ни с гуманизмом, ни с подлинной научностью.

Еще хуже, когда от имени науки начинает вещать какой-нибудь оголтелый сциентист, морально неполноценный субъект. Когда мистер Трумэн повелел бросить бомбу на Хиросиму, одному ученому-технику и этого показалось мало. Он внес предложение сжечь Хиросиму еще «научнее», а именно сначала спустить над городом разноцветные осветительные ракеты, чтобы жители города стали смотреть на любопытное зрелище, и уж тут взорвать атомный заряд. Чтобы все любопытные еще и ослепли. Тогда «физический эксперимент» был бы, по его мнению, еще полнее и еще блистательнее, продемонстрировав миру «силу американской науки». И гитлеровские душегубки спроектировали и покروили тоже ведь ученые-конструкторы.

Конечно, мечтать предотвратить подобные применения науки «моральным просвещением» таких «ученых», путем внушения им «ценностной ориентации на добро», путем пропаганды «шкалы моральных ценностей» – это мечтания, достойные только очень наивных гуманистов – запоздалых последователей философии Канта, философа лично наиболее благороднейшего, но с проблемой отношения гуманизма и духа научности никак не справившегося.

Обожествление же науки на запоздало-гегелевский манер тоже решение не лучше, чем решение Канта. Науку и ее силу надо уважать, но ни в коем случае не надо обожествлять.

Высшей «ценностью» в шкале всех ценностей человеческой цивилизации не может быть ни мораль, ни наука. И мораль и наука были, есть и остаются лишь средствами, лишь *орудиями*, лишь *инструментами*, которые создал человек для себя, для увеличения своей власти над природой, для увеличения меры человеческого счастья. И если наука и мораль начинают вместо этого служить, наоборот, угнетению, калечению, уродованию, а то и уничтожению живых людей, то есть превращаются не только в антиподов, но и в смертельных врагов гуманизма, то для марксиста это прежде всего свидетельство античеловеческого, антигуманного характера той *системы отношений между людьми*, которая вот так извращает отношения между наукой, моралью и человеком. Под «человеком» тут имеются в виду массы людей, большинство людей, которое состоит из трудящихся как на поприще физического, так и на ниве умственного труда, а не абстракция «человека вообще».

Марксизм именно потому представляет собой высшую форму гуманизма, что он отвергает всякое обожествление (или, как еще говорят, «отчуждение») любой институционализированной формы человеческой деятельности, в том числе и науки (иначе говоря, профессионально обособившейся от большинства живых людей научно-теоретической деятельности: логического мышления, превратившегося в профессию, в пожизненное занятие более или менее узкого слоя индивидов – математиков по профессии, логиков по профессии и т.п.). Этим нимало не принижается роль науки и то глубокое уважение, которое оказывается науке, основанной на диалектико-материалистическом мировоззрении, ибо оно само есть научное мировоззрение.

Но одно дело – уважение, а совсем другое – обожествление, из которого логически следует взгляд на «человеков» как на такой же «материал» и «сырье» научного производства, как и на любой другой естественно-природный материал. Для сциентизма как раз такой взгляд на человека и характерен. Сциентизм есть поэтому современная форма антигуманизма. С точки же зрения марксистско-ленинского миропонимания наука по существу своему (а не в тех извращенно-отчужденных ее образах, в которых она сплошь и рядом выступает в буржуазном обществе) есть форма реализации гуманизма. Не того абстрактного гуманизма, который рисует иконописный лик «человека вообще» и молится ему, обожествляя его так же, как сциентизм обожествляет науку, а марксистского гуманизма, который исходит из исторически назревшей (и научно выясненной) потребности всестороннего развития *большинства* (в пределе – *всех без исключения*) людей.

Это и есть суть коммунизма. С такой точки зрения ни наука не есть форма реализации абстрактно-гуманистических устремлений (как у Канта), ни мораль не есть форма осуществления

«логической идеи» или «понятия» (как то выходило у Гегеля). И наука и моральность (подлинная, гуманистически ориентированная мораль, то есть нравственность) есть две формы сознания, выражающие и осуществляющие одно и то же – конкретно-исторически понимаемое существо человека и того мира, в котором человек живет и работает. Поэтому подлинная наука и подлинно высокая нравственность не могут не совпадать в самом своем существе, не могут противоречить друг другу.

Но как быть, если они совпадают только «по существу», а в реальности – в эмпирическом мире – частенько вступают между собой в конфликт?

Здесь ни в коем случае недопустимо плевать на «нравственное чувство» и становиться на сторону науки во что бы то ни стало, как то рекомендует позиция сциентизма. Ведь наука (не в целом, то есть не вся совокупность наук о природе и человеке, а именно *отдельная наука*, отдельная теория), а еще точнее, ученые, говорящие от ее имени, могут ведь и ошибаться, и даже весьма крупно. И если отдельная наука вдруг выдвигает концепцию и вытекающие из нее рекомендации которые непосредственно идут вразрез с принципами гуманизма, с принципами нравственности, то у нас есть все основания полагать, что в данном случае высшая правда все-таки за нравственностью, что заблуждается тут данная наука. В таком случае эту непогрешимую богиню полезно подвергнуть критическому анализу с точки зрения ее собственных критериев.

Марксистский гуманизм (или, что то же самое, марксистское мировоззрение и его логика), ориентирующийся на научное знание в целом, имеет перед каждой отдельной наукой и каждой отдельной теорией, как бы блистательно они ни были разработаны в формальном отношении, преимущество интегрального представителя (идеального образа) научной истины в высшем смысле. Такого образа истины, который для науки доступен лишь в том случае и смысле, если под ней понимается не какая-то отдельная теория, а вся научно-теоретическая культура человечества, да притом еще в перспективе ее развития. В этом смысле и в этом понимании наука и гуманизм совпадают во всех своих выводах и формулах. А между *отдельной* наукой (теорией) и гуманизмом вполне возможен конфликт. И решать это противоречие в пользу данной теории и ее «непогрешимых формул» было бы по меньшей мере неосмотрительно. Нужно сначала разобраться, в чем причина конфликта.

Именно так обрисовал отношение между «научной правильностью» и «нравственным самосознанием масс» Фридрих Энгельс, отмечавший, что в науке недопустимо опираться на аргументы от морали, обосновывать положения доводами «нравственного чувства». «Поэтому Маркс никогда не обосновывал свои коммунистические требования такими доводами. [...] Но что неверно в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле. Если нравственное сознание массы объявляет какой-либо экономический факт несправедливым, как в свое время рабство или барщину, то это есть доказательство того, что этот факт сам пережил себя, что появились другие экономические факты, в силу которых он стал невыносимым и несохранимым. Позади формальной экономической неправды может быть, следовательно, скрыто истинное экономическое содержание»².

«Нравственное чувство масс» оказывается правым против «строгой науки», не успевшей еще разобраться в сути дела, именно потому, что эти массы реально зажаты в тиски противоречия между двумя категориями упрямых фактов. А тут и заключается «суть дела». Иными словами, «нравственное чувство» – гуманистически ориентированное сознание – выражает в данном случае наличие реальной проблемы, которую надо решать и теоретически и практически, наличие реального социального противоречия, из которого и надлежит научно искать выход.

Потому именно Карл Маркс – человек развитый в отношении нравственности и чуткий к доводам нравственного сознания масс – увидел подлинную научную проблему там, где филистеры ученые видели только повод для построения формально-непротиворечивых схем понятий. А увидеть

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 21, с. 184.

подлинную научную проблему – значит уже наполовину ее решить. Поэтому «Капитал» Маркса, будучи строжайше научным сочинением, в то же время гуманистически ориентирован внутренне, то есть самой постановкой проблемы и направлением ее решения.

Основной нравственный пафос «Капитала» вполне точно выражается тезисом подлинного гуманизма: Человек, живой Человек, а не деньги, не машины, не продукты и не любые формы «вещного богатства» есть высшая ценность, есть создатель-субъект всех «отчужденных» от него форм. Если этот «нравственный» принцип из «Капитала» изъять, объявив ненаучным, то развалится и вся научная логика гениального произведения. В самом деле, можно ли чисто «логически» обосновать тот тезис, что труд *человека* создает стоимость, а работа осла, хотя бы он и выполнял абсолютно *ту же самую* работу, никакой новой стоимости не создает? Научный коммунизм Маркса, Энгельса и Ленина соединяет в себе гуманизм с научностью внутренне, по существу дела. Это значит, что научный коммунизм, во-первых, ориентируется на человека как на высшую ценность, только человека, понимаемого не абстрактно, а как реальное большинство трудящихся людей, на их общие коренные интересы; во-вторых, он весь, от начала до конца, представляет собой практически-конкретную программу реализации именно так понимаемого гуманизма.

Поэтому в составе марксизма гуманизм не представляет собой особого «раздела», отдельной «шкалы ценностей», которая была бы автономна по отношению ко всей остальной научной его системе понятий.

Отсюда вытекает и ленинское определение коммунистической морали, коммунистической нравственности, ее фундаментальный принцип: нравственно то, что служит делу построения коммунистического общества. Нравственен тот поступок, тот образ мысли, который идет на пользу этому благородному делу. Любое другое понимание нравственности и морали – всегда более или менее ловко замаскированная буржуазная ложь.

В этой связи теоретически несостоятельной представляется попытка создать внутри марксизма особый (автономный) раздел, специально трактующий о «моральных ценностях». Предложение дополнить научный коммунизм особой «шкалой нравственных императивов», «гуманистических установок» исходит, как правило, на Западе от людей, лично коммунизму сочувствующих, но плохо понимающих марксистско-ленинское решение заключающейся тут реальной проблемы.

А проблема эта сегодня стоит очень остро уже потому, что борьба за подлинный гуманизм, за коммунизм есть борьба. И борьба нелегкая, жестокая, а время от времени и кровавая. Притом борьба против врага, действительно готового на всё, на самые крайние, на самые бесчеловечные меры.

В этой борьбе ежедневно, если не ежечасно, воспроизводится старый конфликт между «ценностями гуманизма» и необходимостью преступать их во имя самого же гуманизма. Возникает типично диалектическая ситуация, когда подлинный гуманист (в отличие от гуманиста-болтуна) вынужден применять насилие над другим человеком, иногда даже совершать убийство – самое бесчеловечное и нравственно-уродливое действие на земле. Иногда обстоятельства складываются и так, что подлинный гуманист вынужден обманывать и хитрить (например, на допросе в фашистском застенке). И опять-таки во имя гуманизма, во имя его торжества, ибо сказать правду в этих обстоятельствах – значит совершить куда более подлое и безнравственное дело, чем солгать. Тут теоретической проблемы нет, есть лишь проблема личной выдержки, моральной стойкости в следовании высшим нравственным принципам.

Реальная, очень трудная проблема, требующая ясного теоретического решения, состоит в другом. Допустимо ли толковать формулу «нравственно то, что служит торжеству коммунизма» в том смысле, что во имя этого великого дела «всё позволено», что тут нет и не может быть никаких ограничений нравственного порядка? Или даже и тут «позволено» не всё?

Есть ли вообще грань, за которой вынужденное крайними обстоятельствами отступление от абстрактно-общих норм человечности, совершенное во имя и ради торжества конкретно-исторически понимаемого гуманизма, превращается – в полном согласии со всеми законами диалектики – в преступление против той самой цели, ради которой оно было предпринято? Говоря

еще точнее, можно ли эту роковую грань определить, ибо где-то она всегда есть? Практически эта грань и составляет водораздел между подлинным научным коммунизмом Маркса, Энгельса, Ленина и скороспелыми «левыми» доктринами с характерным для них иезуитским толкованием марксистской формулы нравственности. Одно дело – понимать, что насилие и убийство – неизбежные, вынужденные крайними обстоятельствами смертельной борьбы классов действия, к которым революционеру приходится прибегать, сознавая всю их бесчеловечность, и совсем другое – смотреть на них как на самые лучшие, верные и даже единственные способы учреждения «счастья» на земле. И Маркс и Ленин считали насилие и репрессии нравственно оправданными только самыми крайними обстоятельствами и в самых минимальных масштабах.

Коммунисты, учил Ленин, в принципе против всякого насилия над живыми людьми и идут на него только в том случае, когда оно навязывается им подлинными любителями насилия, насильственного навязывания большинству людей чуждой им воли. Насилие оправдано единственно как способ противодействия насилию, как насилие над насильниками, а не способ управления волей трудящегося большинства.

Поэтому-то коммунисты ни в коем случае не выступают инициаторами таких акций, как война или «экспорт революции» на острие штыка. Против подобных оголтело левых идей Ленин выступал всегда категорически и последовательно. В его понимании научность коммунизма всегда была неразрывно связана с принципами человечности в самом прямом смысле слова.

В этом и заключается принципиальная разница между Лениным и теми доктринёрами, которые позволяют себе удовольствие хладнокровно подсчитывать число человеческих жизней, которыми «стоит» уплатить за победу мирового коммунизма... Как правило, к таким подсчетам склонны ныне люди, одинаково примитивные как в отношении теории, так и в отношении нравственного облика.

Для того чтобы решать проблему соединения высшей нравственности с максимумом научности, эту проблему, очевидно, нужно прежде всего видеть во всей той ее остроте, во всей ее диалектической сложности, которую она обрела в наш трудный переломный век. Простого арифметически-школьного решения тут искать нельзя. Проблема отношения между нравственностью и научностью решена философией марксизма только в общем ее виде, в конкретных же ситуациях она долго еще будет воспроизводиться вновь и вновь, и каждый раз в новом и неожиданном повороте, а потому простого готового решения для каждого частного случая конфликта между «умом» и «совестью» нет и быть не может.

Однозначного рецепта на все случаи жизни, вроде математической формулы, тут найти нельзя. Если вы попали в такой конфликт, не считайте, что всегда права «наука», а «совесть» – вздор, сказка для малых детей. Не думайте и наоборот, что всегда право «нравственное чувство», а наука, если она с ним повздорила, – это бесчеловечный и бессердечный «черт» Ивана Карамазова, плодящий смердяковых. Только разобравшись конкретно, откуда возник сам конфликт, можно решить его диалектически, то есть максимально умно и максимально гуманно, как говорят теперь – найти «оптимальный вариант» согласования требований и ума и совести.

Конечно, в каждом отдельном случае конкретно-диалектическое единство принципов ума и нравственности найти нелегко. Иногда очень трудно. Но, к сожалению, нет «палочки-выручалочки» – простого «алгоритма» решения таких противоречий, ни «научного», ни «морального».

Пройдена ли таблица умножения?

В статьях и разговорах на тему «Научно-техническая революция и искусство» то и дело проскальзывает одна глубоко справедливая мысль. А именно: прежде чем делать из наблюдений над фактами нынешней быстротекущей жизни какие-либо категорические выводы, необходимо отдать себе по возможности ясный отчет в ряде кардинальных проблем, касающихся искусства вообще, безотносительно к тем специальным обстоятельствам, в которых происходит сегодня диалог между представителями искусства и науки. Иначе разобраться в проблеме на научном уровне невозможно.

Нельзя забывать, что научно-техническая революция, в конце концов, только эпизод в развитии человеческой культуры. Этот эпизод сам может быть верно понят лишь в контексте тех перспектив развития культуры в целом, в рамках которых только и выявляется подлинная роль науки и искусства. Искусство же, как и наука, не эпизод, а нечто более серьезное. А именно одна из тех всеобщих творческих сил человека (понимаемого опять-таки как человечество в его развитии), которые породили не только научно-техническую революцию, но и многое другое.

По этой причине можно и не отмахиваясь от взгляда пушкинского Моцарта, от взгляда «избранных, счастливых праздных, пренебрегающих презренной пользой, единого прекрасного жрецов», говорить о той «пользе», которую способно принести искусство делу научно-технического прогресса. Важно только, чтобы эта «польза» не понималась слишком уж узко, утилитарно.

Одна из стержневых идей научно-материалистического воззрения на историю заключается в том, что подлинное богатство человеческого рода состоит не в вещах, которые человек создал и создаёт (тем более не в вещах, которыми он владеет, их не создавая и не умея создать), а исключительно в совокупности творческих сил индивидов, эти вещи создавших и созидающих. «Чем иным, – писал К. Маркс, – является богатство, – как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т.е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу»¹.

Эти слова Маркса представляют собой одну из аксиом, или, если угодно, одну из формул, той таблицы умножения теоретических знаний, без которой научного понимания коллизий, возникающих ныне между наукой и искусством, добиться нельзя.

На эти коллизии закрывать глаза тоже не нужно. Это факт, что есть и весьма отрицательные последствия безудержной экспансии научно-технического прогресса во все области человеческой жизни и сознания. Ясно, что при неосмотрительном обращении с нею техника легко может обратиться во вред не только «эмоциям», но и более фундаментальным основаниям человеческой культуры. Ясно, что техника сама по себе никак не может обеспечить ни художественного прогресса, ни рождения нового человека с новой психологией, ни даже решения внутри самой же техники возникающих проблем. Всё это должен делать человек, а сделать он этого не сможет, не развив в себе такую фундаментальную творческую способность, как продуктивное воображение. И не просто воображение, а воображение, ориентированное на красоту, то есть достигающее степени и уровня художественного воображения.

Давно установлено, что именно в рамках искусства эта драгоценнейшая способность (или «сила») культивируется специально, достигая в искусстве степени свободы. Вот почему мера приобщения человека к подлинному искусству определяет меру умения видеть мир через призму красоты, иначе говоря, умения считаться с индивидуальностью, с самобытностью того «предмета», с которым этот человек имеет дело.

¹ Маркс К.Энгельс Ф. Сочинения, т. 46, ч. 1, с. 476.

Для человека же со слабо развитой способностью к такому воображению характерен, напротив, либо штампованно-алгоритмический способ обращения с людьми и вещами, способ, не обращающий ни малейшего внимания на их собственные, специфически неповторимые особенности, либо – что ничуть не лучше – произвол, эгоистическая слепота в отношении с человеческим и естественно-природным материалом.

Развитое чувство красоты вовсе не просто «положительная эмоция», культивируемая искусством ради ее «приятности». Если бы дело обстояло таким образом, то человека, у которого «гипертрофированный интеллект» сочетается с «эмоциональным оскудением», следовало бы лишь участливо пожалеть. В том-то и дело, однако, что неразвитость чувства красоты граничит с ущербностью куда более серьезной... Эта ущербность приносит вред не столько самому подобному индивиду, сколько тем людям, с которыми он вынужден делать общее дело, а в итоге – и самому делу, к которому он приставлен. Сам же он этой своей ущербности чаще всего и не чувствует и, напротив, как правило, пребывает в состоянии приятнейшего самомнения и гордости своим «современным интеллектом». И очень любит поучать художников, что им надлежит делать.

Об этом приходится вспоминать каждый раз, когда читаешь некоторые рекомендации в адрес искусства от лица и от имени «современной науки». Утешаешься только тем, что не по праву от ее имени такие рекомендации провозглашаются. Но поскольку они провозглашаются от ее именно имени, и притом довольно часто, о них лучше сказать громко.

Начинается всё это чаще всего с того, что на искусство смотрят с эдаким снисходительно-сочувствующим выражением на лице и советуют ему поторопиться, чтобы не очень уж отстать от темпов и ритмов «научно-технического века», чтобы хоть в какой-то мере «соответствовать» успехам современного научного интеллекта и его «требованиям». И художника – поэта, живописца или музыканта – эти «требования» часто завораживают своей безапелляционностью и авторитетностью.

Между тем такого рода претензии представляются очень неосновательными как раз с точки зрения современной науки. Это делается очевидным сразу же, как только проанализируешь их «основания».

Одной из не высказанных вслух предпосылок такой позиции служит убеждение, будто сила творческого воображения, реализованная в полотнах Рафаэля и операх Моцарта, в статуях Микеланджело и трагедиях Шекспира, в поэмах Пушкина и эпосе Льва Толстого, есть нечто безоговорочно вчерашнее по сравнению с «интеллектом», воплотившимся в атомном котле, компьютерах, в баллистических ракетах и транзисторах, в телевизорах и синтетической черной икре.

Пусть уж нас простят за намеренно заостренное выражение этой позиции, но, ей-богу, ничего иного за ней не стоит.

Ведь под «современной наукой» тут отчетливо имеется в виду одно лишь математическое естествознание, одни лишь дисциплины физико-математического цикла, то есть те самые науки, которые и на самом деле непосредственно реализуются в успехах научно-технической революции. Про существование другие наук при этом по какой-то странной забывчивости и не вспоминают. Само собой понятно, что за идеал науки и научности вообще тут выдается идеализированное, – значит, очищенное (в фантазии, разумеется) от всех трудностей и противоречий, от всех проблем и прорех, от всех теневых сторон и просчетов – математическое естествознание наших дней. Поскольку же специальной логикой этого естествознания считается (по праву или не по праву – это другой вопрос) формально-математическая логика, то неукоснительное следование правилам и алгоритмам этой логики начинает казаться высшей добродетелью «современного научного мышления вообще».

А далее всё получается уже гладко. Ясно, что когда все остальные явления человеческой культуры укладываются в прокрустово ложе описанного «идеала», то все они оказываются сплошь «несовременными», не «соответствующими требованиям» современной науки.

И вот начинают измерять в «битах» информационную ценность «Сикстинской мадонны» с такой же серьезностью на лице, с какой раньше старались измерить ее ценность в рублях или долларах. К неторопливым эпическим ритмам Баха и Толстого прикладывается масштаб скоростей космических ракет. Удивительно ли, что все эти ценности и ритмы оказываются в итоге очень «несовременными»?.. И не только Л. Толстой, Моцарт или Достоевский, но и многое другое. Слишком многое.

Должно сказать, что подлинные творцы «современной науки» на искусство так никогда не смотрели. Они никогда не пытались прикладывать к искусству и его творениям несоответствующую – и притом «заранее установленную» – мерку, масштаб. Очень неплохо выразился на этот счет всемирно известный автор так называемых «фейнмановских лекций»: «Кстати, не всё то, что не наука, обязательно плохо. Любовь, например, тоже не наука. Словом, когда какую-то вещь называют не наукой, это не значит, что с нею что-то неладно: просто не наука она, и всё...»

Макс Борн в книге «Физика в жизни моего поколения» назвал наивным самообманом свое раннее убеждение в превосходстве науки над прочими формами человеческого творчества, в частности над поэзией. Эйнштейн отчетливо сознавал, какую колоссальную роль внутри самого научного мышления играет «элемент поэзии», то есть развитое умение осознавать мир в образах и этими образами «играть», подчиняясь при этом не капризу, а весьма обязывающему чувству гармонии.

Для Эйнштейна Бах и Моцарт были конгениальными современниками, так как он мерил художников и их творения единственно соответствующей мерой – мерой развития той способности, которая называется художественным воображением.

Учитывая эти небезынтересные в плане нашего разговора факты, мы предложили бы несколько иное толкование тому верному наблюдению, которое припомнил автор статьи «Таблица умножения давно пройдена...» Ф. Широков («Литературная газета», 1972, № 6). «Каждый студент-физик, изучающий теорию относительности, вынужден совершать, “насилие” над самим собой, до предела напрягать свою фантазию и интуицию, чтобы понять, о чем идет речь».

Дело, вероятно, вовсе не в том, что у этого студента не выработалось привычки к «разрушению наследственности», «к деконсервации психики», чем объясняет этот феномен Ф. Широков. До чего другого, а до этого нынешний студент порой очень охоч. Может быть, именно потому он и не может толком понять, «о чем идет речь», даже напрягая до предела свою фантазию. А что если этот «предел» не очень высок? Что если способность воображения у этого студента не развита до уровня, тут необходимого? Что если эта драгоценная способность непоправимо покалечена, разболтана и разнуждана темпами и ритмами твиста, шейка и тому подобных музыкальных опусов?

Ведь «современные» опусы этого сорта – и в музыке, и в поэзии, и в прозе, и на экране телевизора – страшны не только и даже не столько тем, что «убивают время». Это бы еще полбеды. Беда в том, что они активно воспитывают разболтанность, расхлябанность воображения, превращают силу указанной способности в ее бессилие и вместо свободной «игры с образами» формируют ее суррогат – произвол.

Свобода и произвол. Две большие разницы, как говорят в одном южном городе. И, путая их, именуя произвол respectable термином «раскованность», показывают тем самым лишь то печальное обстоятельство, что философская таблица умножения либо пройдена плохо, либо основательно забыта.

Вывод из всего сказанного может быть только один: надо быть поосторожнее со словечком «современность» в применении к искусству – как к искусству прошлого, так и к создаваемому в наши дни. Не будем спешить с квалификациями и приговорами – предоставим лучше последнее слово истории. Дело это ведь тонкое, и ошибки тут, увы, возможны. Откуда нам знать, не живет ли на соседней улице музыкант масштаба Моцарта или писатель ранга Льва Толстого или Достоевского – наш подлинно творческий современник, а не ловкач, усвоивший все ритмы и алгоритмы века кибернетики, язык телемеханики и автоматики, теории информации и «системно-структурного анализа»? Ведь на периферии искусства, как и на периферии науки, слишком часто

можно увидеть, как скелеты мертвых схем – алгоритмов отплясывают в паре с до предела «раскованным» воображением, раскованным настолько, что неандертальцы могли бы позавидовать...

От этих плясок и самому научно-техническому прогрессу может очень не поздоровиться, ибо подлинные, а не мнимые интересы научно-технической революции глубоко связаны с воспитанием в людях могучей силы свободного, то есть ориентированного на красоту, воображения. Тут надо мерить самой высокой мерой, и школьная таблица умножения в таких расчетах не в помощь. Давайте же не считать Моцарта и Толстого «устаревшими» художниками. Лучше признаем в них людей, в чем-то – и очень существенном – опередивших нас. Давайте не будем – при всем уважении к современной науке и технике – обожествлять их, превращать их в эталон абсолютной ценности всего и вся. Давайте попробуем, наоборот, мерить научно-технические новшества старой, но верной мерой – мерой человеческих достоинств людей, эти новшества созидających, мерой развития их способностей,

Может быть, такой способ измерения даст и парадоксальные результаты. Может быть, многие люди, считающие себя лидерами и героями научно-технического прогресса, не смогут вдохновить искусство на создание поэм и полотен на темы их подвигов. Может быть, подлинными героями этого прогресса окажутся совсем не те, кто себя таковыми считает. Доверимся искусству и тут. Только оставаясь верным себе, искусство и научно-технической революции сослужит действительную, а не мнимую службу. А иначе – вряд ли. Иначе мы доверимся не Моцарту, а Сальери, а доверяться Сальери, как показывает опыт, довольно рискованно.

К спорам об эстетическом воспитании

О «специфике» искусства

Последние годы этот вопрос поднимается у нас нередко. Вопрос не пустой. Речь идет о той специфической функции искусства, в которой его не может заменить никакая другая форма общественного сознания. Однако при его решении слишком часто пользуются очень несовершенной логикой, пытаются найти это решение на пути внешнего сопоставления искусства с наукой, с моралью, с политикой и т.д., отыскивая сначала «общее» между искусством и другими формами познания и деятельности, а затем «отличия» от них. Это формально-логический прием рассуждения и сам по себе плох, поскольку «общее» в итоге оказывается в одной рубрике, а «различия» – в другой. И уж совсем плохо, когда в подобного рода «отличиях» хотят видеть еще и выражение «специфической сущности» искусства. Как заметил еще Гегель, «отличие» есть, скорее, граница существа дела, а потому лежит там, где суть дела, собственно говоря, кончается, и тем самым «есть то, что не есть суть дела»...

Кроме всего прочего, «отличия», установленные этим способом, оказываются на поверку еще и мнимыми. Можно было бы привести кучу примеров, как за «специфические признаки» в таком случае принимают то, что на самом деле в полной мере свойственно и науке, мышлению в понятиях. Подлинное понятие (в отличие от формально-логических иллюзий относительно природы «понятия») отражает вовсе не только и не столько «абстрактно-общее», сколько конкретно-всеобщую природу индивидуального; не менее тесно, чем художественный образ, понятие связано с трудом, с формированием предметного мира; вовсе не чуждо понятию и «эмоциональное значение». Достаточно вспомнить такие образцы «мышления в понятиях», как «Капитал» или «Восемнадцатое брюмера» чтобы искусственность многих рассуждений о «специфике искусства» стала совершенно очевидной. Как правило, в виде «специфических признаков искусства» при этом перечисляются все те черты, которые на самом деле отличают диалектическое мышление от формально-логических операций, то есть те черты, в которых подлинная наука полностью совпадает с искусством. Показательна в этом плане статья В. Тасалова в сборнике «Вопросы эстетики»¹. Можно везде в этой статье заменить слово «эстетическое» словом «научно-теоретическое», и все выводы статьи останутся непогрешимыми, правильными. Это получается не случайно. Дело в том, что если природу художественного образа выразить в тех же самых категориях, что и природу «понятия» (а иначе ведь их сравнить так же невозможно, как пуды с аршинами), то никаких «различий» обнаружить уже не удастся. В противном случае пришлось бы допустить в составе художественного образа нечто такое, что принципиально не поддается выражению в понятии, нечто совершенно иррациональное.

В описанном подходе к вопросу о «специфике» искусства молчаливо предполагается один старинный предрассудок относительно этой «специфики» – будто ее следует искать в чем-то таком, что характерно только для «искусства» как такового, а за его пределами теряет всякий смысл. Корни этого предрассудка столь же древни, сколь гнилы; почва, в которой они находят питательные соки, – это теория «искусства для искусства». Подлинная специфика искусства заключается как раз в обратном – в том, что оно развивает отнюдь не «специфическую», а всеобщую, универсальную человеческую способность, то есть способность, которая, будучи развитой, реализуется в любой сфере человеческой деятельности и познания – и в науке, и в политике, и в быту, и в непосредственном труде. Попутно напомним важную истину марксизма: самое обособление эстетического развития человечества в форму «искусства», то есть в профессионально обособленную сферу деятельности, есть лишь исторически преходящая форма этого развития, в

¹ Тасалов В. Об эстетическом освоении действительности – В кн.: Вопросы эстетики. Выпуск 1. Москва, 1958.

своих крайних выражениях характерная только для развитого товарно-капиталистического способа разделения труда.

«Специфика» искусства заключается в том, что оно формирует и организует сферу чувственного (то есть «эстетического») восприятия человеком окружающего мира. Огромная роль искусства в совокупном развитии человеческой культуры связана как раз с тем обстоятельством, что специфически человеческая «чувственность» (в том широком значении этого слова, в котором оно фигурирует в философии) есть культурно-исторический продукт, а вовсе не простой дар матушки-природы.

Способность чувственно воспринимать окружающий мир – так же как и способность логически мыслить, рассуждать о нем – формируется уже самими условиями человеческой жизнедеятельности, в систему которых каждый человек включен с момента рождения. Поэтому элементарные, всеобщие формы этих способностей формируются вполне стихийно, – не усвоив их, индивидум не сможет сделать ни шагу в человечески организованном мире. Однако по-иному обстоит дело с высшими, развитыми формами и той и другой способности. Для развития способности мыслить диалектически «не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения истории философии» (Ф. Энгельс). По отношению к способности воспринимать мир в формат развитой человеческой чувственности такую же роль играет сокровищница мирового искусства.

Что искусство осуществляет «воспитание чувств», давно стало общим местом. Но эту формулу нередко толкуют несколько ограниченно, имея в виду преимущественно морально-этический план. Но в таком случае искусство начинает казаться лишь неким служебным средством нравственного воспитания, тогда как это лишь одно из возможных проявлений его «специфики», а не сама «специфика» как таковая. Дело в том, что искусство развивает универсальную чувственность, посредством которой человек вступает в действенный контакт не только с другим человеком, но и с природой. Ведь человеческие органы чувств остаются одними и теми же независимо от того, на какой объект они, в частности, направлены, и восприятие любого объекта обеспечивается одними и теми же психическими механизмами.

Немецкая классическая философия, которую занимала главным образом проблема научно-теоретического познания, не случайно сделала такой сильный и несколько однобокий акцент на роль искусства в развитии чувственности как необходимого компонента теоретического познания природы и истории. Именно в связи с этим Шеллинг усмотрел в эстетическом созерцании художественного гения более высокую форму постижения тайн природы, нежели в рассудочном мышлении по канонам и рецептам формальной логики. Именно в искусстве, развивающем способность живого, непосредственного созерцания, он увидел противоядие деревянному формализму рассудка, Гегель, который реформировал самую логику, уже не нуждался в таком обороте мысли, – диалектическая логика с ее гибкими категориями способна, по его убеждению, выразить глубочайшую тайну природы и духа точнее, чем образы, рождённые художественным гением. Однако и он определил искусство как ту форму познания абсолютной истины, которая непосредственно предваряет логически-теоретическое ее постижение, – как первую фазу «абсолютного духа» (третьей, последней фазой у него стала философия). Это, в частности, означало, что только тот индивид, способность созерцания которого развита мировым искусством, способен подняться на последнюю, высшую ступень интеллектуального развития, на ступень диалектического мышления. Искусство и развиваемая им способность созерцания в его системе потому и играет роль ступени самопознания абсолютного духа, то есть логических («абсолютных») законов и категорий человеческого духа и природы...

При общем ложно-идеалистическом понимании, при всех связанных с ним мистических моментах немецкая классическая философия и эстетика жестко установили некоторые важнейшие истины, связанные с ролью эстетического развития человечества в процессе теоретического познания. В частности, в плане нашей темы важно следующее. Гегель, подытоживая исследования

Канта, Фихте и Шеллинга, дал очень тонкие анализы действий, которые совершает человек в акте живого созерцания явлений. Он в полной мере учитывал важность того факта, что осмысленное («интеллектуальное») созерцание явлений, в отличие от простого глядения на них, всегда обеспечивается действием так называемой «силы воображения», и показал, что высшие формы этой способности, и прежде всего «продуктивное воображение», или, как ее еще называют, «творческая фантазия», составляют специфически преобладающую особенность художественного творчества – ту самую особенность, преобладание которой над другими и делает человека художником, субъектом художественного творчества.

Развитие способности созерцать окружающий мир человечески развитыми глазами и составляет, по Гегелю, специфическую миссию художника в совокупном процессе развития духовной культуры человечества. Но поскольку для Гегеля как для идеалиста последней целью развития всей духовной культуры является логика, то есть чисто теоретическое познание тех всеобщих законов, которым подчиняется эволюция всей духовной культуры человечества, – постольку искусство и оказывается у него в конце концов лишь средством логики, служанкой логики, ее несовершенным «чувственным прообразом», который надо преодолеть, чтобы твой индивидуальный интеллект мыслит в абсолютном согласии с «абсолютным разумом», сливался бы с ним.

Поэтому Гегель и полагал, что золотой век искусства миновал вместе с античной формой культуры духа, и считал, что чем дальше, тем больше чисто теоретическое отношение к миру вытесняет художественно-эстетическое восприятие в сферу досуга и лишает его того серьезного значения, которое ему придавалось в античном мире. Это как раз и есть последствие «идеализма мысли», характерного для всей системы Гегеля. Если мышление о мышлении (то есть логика как наука) есть высшая цель, то всё остальное – и не только искусство, а и реальное материальное производство, и политическая история человечества, и войны, и революции – это всё лишь средства, лишь «издержки производства», финалом и продуктом коего оказывается чистая логика.

Маркс разгромил эту панлогическую иллюзию Гегеля, исходя из того, что вовсе не логическое мышление и не логика, а реальное чувственно-предметное формирование природы и развитие производительной силы человека есть самоцель истории человечества, по отношению к которой всё остальное – логическое мышление, равно как и искусство, – является средствами, не имеющими цели внутри себя (Гегель полагал, что мышление, и только мышление, есть самоцель). Способность логически мыслить и способность созерцать окружающий мир развитыми человеческими глазами здесь уже не находятся в отношении субординации, в отношении цели и средства, в отношении высшего и низшего по рангу способов отражения действительности. Здесь это одинаково важные и равноправные «средства», служащие, в конце концов, общей им обоим «цели» – развитию производительной силы человека (в самом широком смысле этого понятия – в смысле способности творчески преобразовывать природу).

В процессе формирования творческих потенций человека искусство участвует как равноправный сотрудник философии. Если философия развивает способность теоретически мыслить, то искусство совершенствует способность видеть, чувственно созерцать окружающий мир, – это две взаимно дополняющие способности, одна без другой становящиеся бесплодными.

Эстетически неразвитый индивидуум сильно проигрывает как сила творческая: для него характерен как раз формально-догматический тип интеллекта, свидетельствующий о недостаточном развитии продуктивной силы воображения, и именно потому, что последняя развивается и совершенствуется специально как раз искусством.

Специфическая роль силы воображения в акте познания заключается в том, что она позволяет соотносить формально усвоенные знания с единичными, еще никак не «формализованными» (не выраженными еще в общих формулах, в категориях) фактами, данными в живом созерцании. Без нее одно с другим соотнести вообще нельзя. Это важно подчеркнуть по той причине, что под «силой воображения» часто понимают способность выдумывать то, чего в действительности нет. Между

тем действие силы воображения обеспечивает прежде всего умение правильно видеть то, что есть, но еще не выражено в виде понятия.

Попробуем объяснить без цеховой терминологии, что такое «продуктивное воображение». Вот наглядный пример.

В кинофильме «Жуковский» (фильм посредственный, не ради художественных достоинств приходится его здесь вспоминать) есть хороший кадр. Герой фильма идет по улице. Льет дождь, спешат прохожие, но Жуковский ничего кругом не замечает – он настолько погружен в свои теоретические размышления, что всё вокруг кажется ему каким-то пестрым маревом, сквозь которое он старается рассмотреть совсем другую действительность. Перед его умственным взором – только формулы, выкладки, расчеты... Вот он остановился перед ручьем, ищет, где бы перешагнуть, не замочив ног. И тут его взгляд падает на кирпич, валяющийся посреди потока текущей воды. Стоп! Жуковский внимательно всматривается, остановился. В чём дело? Ничего не замечал человек, а вот кирпич приковал его внимание. Наплывом (прием, позволяющий показать факт глазами действующего лица) несколько изменилась форма кирпича; соответственно изменился характер обтекающей его струи воды... На лице героя – радость открытия: вот оно – искомое решение задачи, вот она – общая идея расчетов, выкладок, принцип решения!

Это тот самый момент, когда в действие вступает сила продуктивного воображения. Это она позволила выделить из массы пестрых, бросающихся в глаза фактов один-единственный факт. Это она позволила выделить в этом факте не его «дурную единичность», не кирпич в ручье, а всеобщность – геометрически определенное тело в обтекающей упругой струе. Это она позволила повернуть факт в поле воображения в такой ракурс, при котором «заиграла» эта всеобщность. Это тот самый момент, когда «жизнь встаёт в другом разрезе и большое понимаешь через ерунду» (Вл. Маяковский). Формальная логика подобного рода факты толкует чаще всего как действие по так называемой «аналогии». Нет ничего ошибочнее. Аналогия есть просто мысленный перенос заранее известного «общего признака» с одного объекта на другой, притом перенос «на авось». Здесь совсем иное – впервые увиден такой «общий признак», такое «общее», которого до сих пор никто не «увидел», хотя и тысячи раз глядел на него.

Здесь произошло своеобразное короткое замыкание напряженно ищущей теоретической схемы на частный факт, «всеобщего» на «единичное» – то самое замыкание, которое в принципе недостижимо чисто формальными операциями с «общими», уже известными знаниями. Итог – решение проблемы, неразрешимой чисто формальными средствами, формальными умозаключениями. А вот другой, противоположный пример, пример отсутствия силы воображения, который рассказан писателем Львом Кассилем. Некий директор средней школы получил из роно распоряжение – не акцентировать внимания старшеклассников на такой деликатной проблеме, как любовь. Насколько умно само распоряжение – вопрос другой. Любопытно то, что сделал директор. Прежде всего он механически довел распоряжение до сведения всех учителей. Далее директор решил проявить и личную инициативу: он приказывает преподавательнице старших классов по имени Любовь Ивановна... переменить имя. Случай предельный, карикатурный, но, как всякий предельный случай, очень поучительный. Здесь отсутствует сила воображения. Итог – чисто формальное соотнесение общего распоряжения с единичным фактом, то есть действие, совершающееся исключительно по готовой общей схеме, только по готовому названию и ничего, кроме названия, в факте не ухватывающее.

Думаю, никто не сомневается в том, что, если этот директор попадет в Третьяковскую галерею, он увидит в ней только выставку дорогостоящих наглядных пособий к общим прописям школьной морали или к урокам истории. Самого главного же качества искусства – силы красоты – такой человек не увидит. Это можно сказать с уверенностью заранее. А почему? Потому, что эстетическая недоразвитость органически связана с отсутствием той самой силы воображения, которая как раз и позволяет видеть индивидуальность факта в свете всеобщего, поднимать единичное во всеобщее и,

наоборот, индивидуализировать общее знание (распоряжение, научную формулу и т.д. и т.п.) с умом, а не по штампу, не по ярлыку, не по названию, то есть не формально, а творчески.

Это вовсе не случайная связь. Дело в том, что умение понимать красоту (художественного ли произведения или реального факта) по самой природе эстетического восприятия связано со способностью видеть как раз индивидуальность, но не «дурную», а так называемую всеобщую индивидуальность предмета, факта, человека, события, – со способностью в самом акте созерцания сразу схватывать факт в его всеобщем значении, «в целом», не производя еще детального анализа, то есть со способностью «видеть целое раньше его частей». В этой своеобразной способности Гете усматривал всю тайну своего собственного художественного гения и художественных достоинств своих творений, тайну их красоты – хотя, как само собой понятно, эта способность нужна не только в искусстве, не только художнику.

Противопоставляя свой метод научного мышления гегелевскому, Маркс подчеркнул, что исследуемый предмет – «живое конкретное целое» – должен «постоянно витать в представлении как предпосылка» всех теоретических операций. В понятии, то есть в системе строго определенных абстракций, предмет еще не выражен – это как раз и предстоит сделать. Надо ли говорить, что удержать в представлении такое грандиозно сложное «целое», как товарно-капиталистическая формация (о ней непосредственно и идет речь в приведенной цитате), не так легко и не так просто, как образ стола или стула. Без высокоразвитой силы воображения этого сделать, конечно, не удастся. Гениальному автору «Капитала» она была свойственна в высшей степени. И можно ли в связи с этим считать случайностью, простым совпадением то обстоятельство, что Маркс всю свою жизнь, а особенно в юности, когда личность формируется особенно интенсивно, проводил так много времени в духовном общении с Эсхилом, Шекспиром, Мильтоном и Данте, Гете и Сервантесом? Его эстетические вкусы и симпатии определенно тяготели к этому кругу авторов, его личность сложилась под сильнейшим влиянием этих гениев, а не только Гегеля и Рикардо, Фурье и Сен-Симона... Случайностью этот факт можно посчитать лишь в том случае, если понимать человеческую личность как простой набор «разных» способностей, а не как органическое целое, не как индивидуальность.

А разве можно полностью понять личность Ленина, забыв о той роли, которую сыграло в его жизни искусство? На его рабочем столе гётевский «Фауст» лежал рядом с «Наукой логики» Гегеля. А Ленин никогда не видел в искусстве простого средства отдыха или развлечения. Его отношение к искусству было всегда очень серьезным – отношением революционера-коммуниста. В его восприятии российской действительности было очень много от гневной сатиры Щедрина, а Толстой помог ему увидеть действительность глазами крестьянина, что было очень важно для Ленина-политика. А известная всем быстрота и точность его непосредственных реакций на события, на слова и поступки людей, его поразительное умение по какой-то детали моментально улавливать общий смысл надвигающегося события – та «интуиция», которая многих удивляла, – разве все эти драгоценные качества, столь органично дополнявшие силу его теоретического гения, можно понять, забыв об отношении Ленина к искусству?

Мы никогда не забываем о том огромном значении, которое должно иметь и имеет для развития искусства наше теоретическое, марксистско-ленинское мировоззрение. Но не всегда мы вспоминаем о другой стороне их взаимно плодотворной связи – о том, что и рождение и развитие нашего теоретического понимания действительности, нашей теории, философии и политической экономии было во многом обязано искусству, о том, что Шекспир и Гете, Щедрин и Толстой были естественными союзниками Маркса, Энгельса и Ленина в их революционной борьбе, и союзниками могучими.

Эта сторона дела сравнительно мало проанализирована и оценена нашей философией и эстетикой, – между тем фактов, которые требуют глубокого анализа, в этой связи известно очень много. Вряд ли случаен тот факт, что ряд крупных математиков считает «красоту» и развитое чувство красоты эвристическим принципом своей науки, главным принципом математической

интуиции. Многие математики (теоретики, а не простые вычислители, действующие по штампам типовых решений) не раз высказывали утверждение, что музыка, и именно инструментальная музыка, способствует развитию специфически математической интуиции, умению видеть и преобразовать мир в плане «чистого» пространственно-временного континуума... Известно, что Альберт Эйнштейн имел почти профессиональное отношение к скрипке, а Поль Дирак категорически утверждал, что гипотезу о существовании протона, которую впоследствии блестяще подтвердили строгие расчеты и эксперименты, его побудили выдвинуть вначале «чисто эстетические» соображения. Циолковский не раз говорил, что его основные идеи сформировались под сильнейшим воздействием художественной научно-фантастической литературы...

Фактов подобного рода слишком много, чтобы от них можно было отмахнуться словом «случай» или «внешняя связь». Эстетическое развитие индивидуума – не самоцель, индивидуум учится понимать красоту картин вовсе не для того, чтобы наслаждаться следующими, очередными картинами. Способность, развитая потреблением плодов искусства, раскрывается затем не только на очередные плоды искусства же, а на весь мир – и в этом всё дело, в этом подлинный смысл и значение «эстетического воспитания».

Дело в том, что развитое эстетическое чувство с его принципом красоты как раз и позволяет верно схватывать образ «целого», до того как будут «проверены алгеброй» все частности и детали этого «целого», до того как это конкретное живое целое будет воспроизведено в мышлении в форме строго логически развитой системы абстракции. Дело в том, что потребление плодов искусства развивает ту самую силу творческого воображения, которая позволяет человеку не просто глядеть на окружающий мир, но видеть его высокоразвитыми человеческими глазами, позволяет ему преобразовать мир в представлении не по личному капризу и не по готовому штампу, а свободно, то есть по законам красоты, считаясь с подлинной, всеобщей индивидуальностью вещи, раскрывая эту всеобщую индивидуальность.

Подвергая критической переработке достижения немецкой классической философии, К. Маркс уже в 1844-1845 годах показал, что тайна красоты заключается именно в свободном формировании предметного мира – совершается ли это формирование реально или только в плане воображения, то есть в художественном творчестве, в поэзии и искусстве.

Но свобода вообще – а свобода воображения ее особенный случай – есть не что иное, как действие сообразно необходимости. Это аксиома диалектики. С этим и связано то обстоятельство, что развитое эстетическое чувство отталкивает продукты произвольного, то есть некультурного, неразвитого, воображения, так же как и продукты действий по абстрактно-общей, механически заученной схеме, по штампу, по внешней формальной аналогии, ибо подлинной свободы нет ни там, ни здесь.

Красота продукта появляется лишь там, где действие совершается сообразно некоторой цели, а не под давлением внешних обстоятельств. Поэтому развитое чувство красоты и выступает как верный критерий свободной реализации цели, выражающей действительную, а не мнимую необходимость, а эстетическое воспитание человека способствует превращению индивидуума из пассивного объекта внешних воздействий, из «винтика» механизма общественной жизни – в самостоятельного субъекта исторического действия, в творческую индивидуальность.

И наоборот, «искусство», разлагающее и развращающее силу свободного воображения, воспитывающее произвол воображения, по самому существу враждебно и задачам коммунистического воспитания человека.

Эстетически неразвитый индивидуум неспособен самостоятельно совершать переход от формально усвоенных им общих знаний к живой конкретности, к индивидуальности факта, события, ситуации. В окружающей действительности он всегда будет видеть только то, что уже заранее известно ему из учебников, инструкций и распоряжений, – то, что заранее «закодировано» в его памяти. Он всегда будет обманываться словами, названиями: новое в жизни и искусстве он увидит и признает только тогда, когда на этом новом будет вывешена надпись «сие – новое». В

математике он в лучшем случае будет хорошим вычислителем, действующим по готовым штампам типовых решений. В затруднительных ситуациях, на которые теория не заготовила ему точного рецепта, он всегда растеряется; от действия по привычному штампу он сразу перейдет к действиям по чистому произволу. И не случайно – ибо путь свободного воображения всегда пролегает между Сциллой штампа и Харибдой произвола и требует высококультурной силы воображения, умения самостоятельно, а не по указке видеть жизнь, конкретность фактов. О новом такой индивидуум всегда будет судить на основании старых усвоенных им формальных штампов, а все, что под них формально не подводится, он расценит как своеволие, как каприз. Зато старье, вывесившее на фасаде красный флаг с надписью «новое», он автоматически примет за действительно новое, одобрит и санкционирует. Такой человек переименует Любовь в Хавронью и предоставит улице формировать представления школьников о любви; потом он первым же будет возмущаться, когда эти представления окажутся свинскими. Развивая, дисциплинируя и оттачивая силу воображения, позволяющую человеку самостоятельно видеть конкретные факты в свете общей перспективы развития, искусство (настоящее, большое, подлинно реалистическое искусство) и осуществляет свою важную миссию в общем деле борьбы за коммунизм, за всестороннее развитие индивидуума.

Искусство для нас – не ветка сирени, которую можно взять, а можно и не взять с собой в космос. Без искусства и развиваемого им эстетического чувства, связанного с культурой силы воображения, не будет ни ракеты, ни человека, способного на ней лететь. Развитое чувство красоты – это верный компас, указывающий людям верное направление на коммунизм в любой конкретной области жизнедеятельности, могучий союзник партии и марксистско-ленинской теории.

Об эстетической природе фантазии

Слово «фантазия» – слово коварное, обоюдоострое. Оно может обидеть не менее сильно, чем польстить. Когда речь заходит о науке, оно звучит уничтожающе и без добавления эпитета «досужая». Художник, напротив, может быть горд, когда его созданиям приписывают богатство и даже избыток фантазии.

Однако ученый педант, то есть человек с формально вышколенным интеллектом, но начисто лишенный живого воображения, невыносим не только в личной жизни; сама наука страдает от него гораздо больше, чем приобретает. И именно, ученый педант от науки охотнее всех пользуется словом «фантазия» как милицейским свистком, едва наука начинает прорываться за пределы познанного, за границы узаконенного. С другой же стороны, никто другой не кричит громче об абсолютной свободе фантазии, чем художник, не имеющий за душой ничего, кроме болезненно обостренного желания быть не таким, как все... И это тоже правда.

Коварно не слово «фантазия», а сама фантазия, сама сила воображения. Она как острый нож, способный и наносить и лечить раны – смотря по тому, в какие руки он попал. К тому же в неловких руках хирурга он не менее опасен, чем в искусных руках злодея. И всё же ни в том, ни в другом случае ни в чем не повинен сам по себе нож. И если оставить в стороне случаи злоупотреблений или неумения, с фантазией дело обстоит точно так же.

Сама по себе взятая фантазия, или сила воображения, принадлежит к числу не только драгоценнейших, но и всеобщих, универсальных способностей, отличающих человека от животного. Без нее нельзя сделать ни шагу не только в искусстве, если, конечно, это не шаг на месте. Без силы воображения невозможно было бы даже узнать старого друга, если он вдруг отрастил бороду, невозможно было бы даже перейти улицу сквозь поток автомашин. Человечество, лишенное фантазии, никогда не запустило бы в космос ракеты. «В самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее (“стол” вообще) есть известный кусочек фантазии», и «даже в математике она нужна, даже открытие дифференциального и интегрального исчисления невозможно было бы без фантазии»¹.

Что такое художественная фантазия, та таинственная способность, которая специфически отличает художника, творца художественных ценностей? И в каком отношении она находится к фантазии математика или строителя ракет, взрывающихся в космос? Есть ли тут вообще какое-нибудь прочное отношение, о котором стоило бы говорить в эстетике?

Ведь есть же мнение, что современный человек может вовсе обойтись без художественной фантазии, то есть без способности, которая до сих пор развивалась именно искусством; согласно этому мнению, художественная фантазия даже мешает «современному», трезво математическому уму, расслабляет его жесткость, притупляет его остроту, уводит от жизни в царство эмоционально заманчивых, но бессильных иллюзий...

По счастью, это высокомерное отношение к «лирикам» возникло и имеет хождение вовсе не в среде настоящих «физиков», не в среде действительно крупных теоретиков современности. Оно возникло в ходе пререканий посредственных «физиков» с посредственными же «лириками» и серьезного разговора об отношении настоящего искусства с настоящей наукой вовсе не касается.

Тем не менее в коллизиях развития современного искусства и современной науки этот спор и это мнение имеют некоторые, и весьма серьезные, основания и причины, и о них нелишне подумать.

История ничего серьезного не делает без достаточной на то необходимости. И если человечество века и даже тысячелетия вынуждено было идти на жертвы и лишения ради того, чтобы вырастить редкие, но прекрасные цветы искусства, то этого не объяснить «врожденной» любовью человека к «красоте». Человеческая цивилизация развивает только такие формы деятельности и соответствующие им способности, которые необходимы с точки зрения этой цивилизации в целом.

¹ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 45, с. 125.

Маркс и Энгельс, исследуя противоречия товарно-капиталистического разделения труда и его перспективы, показали важную с точки зрения нашей темы закономерность и перспективу развития науки и искусства. Наука вообще (и ее общественно-структурное выражена – логика), с одной стороны, а искусство – с другой, предстали в результате их анализа как «отчуждаемые формы развития человека». Термин «отчуждение», идущий от немецкой классической философии, непосредственно от Гегеля и Фейербаха, означает следующее. Известные всеобщие человеческие способности (то есть способности, в совокупности своей только и обеспечивающие человеческую жизнедеятельность) в известных социальных условиях развиваются не в каждом из индивидуумов, а только в немногих. Для этих немногих развитие одной из способностей становится пожизненным делом, профессией. Их деятельность становится отраслью разделения труда, приобретает кастовый характер, а каста или цех «логиков по профессии», «живописцев по профессии» и т.п. работает как орган общественного целого. Тем самым развитие той или иной всеобщезначимой способности «отчуждается» от большинства индивидуумов и происходит за счет их человеческой недоразвитости в данном отношении. С другой же стороны, и по отношению к тому лицу, в коем данная способность реализуется, она развивается также за счет всех других.

Пределом (или мысленно продолженной до конца тенденцией) такого развития людей оказывается профессиональный кретинизм, то есть такое положение, когда в каждом из индивидуумов развита до предела, до уродливо односторонней карикатурности лишь одна из всеобщих-человеческих способностей, а остальные подавлены, недоразвиты. В итоге ни один из индивидуумов (за редким исключением) не представляет собой Человека с большой буквы, а только «половинку», «четвертушку» или еще меньшую «дольку» Человека. На этой почве и рождается «логик», не знающий ничего, кроме «логики», рождается «живописец», «скрипач» и т.д., лишенный интереса ко всему, кроме чисто профессиональных тонкостей, рождается «банкир», которому деньги мешают видеть всё остальное, и прочие тому подобные персонажи.

Разумеется, до последнего предела реально это уродливое развитие доходит не всегда и даже не часто. Ибо полное, абсолютное отчуждение способностей и их носителей друг от друга привело бы и к абсолютному взаимонепониманию, к невозможности кооперировать усилия людей вокруг самого пустякового общего дела. Общение стало бы похоже на беседу слепого с глухим о музыке или о живописи, и башня цивилизации рухнула бы, как в свое время Вавилонская башня. Связь, взаимодействие профессий (то есть необходимых с точки зрения общества в целом способностей) не обрывается. Но здесь она осуществляется окольными, неведомыми для индивидуума и подчас очень запутанными путями – через случай. А осуществляясь только через ряды случаев, эта связь начинает казаться либо случайной, либо мистической, ибо сквозь ряды случаев всё-таки реализуется и просвечивает какая-то всеобщая необходимость.

Единство человеческих способностей, которые только в сумме и кооперации способны двигать цивилизацию вперед, для каждого из индивидуумов начинает казаться некой сверхчеловеческой силой, противостоящей каждому из них и даже враждебной. А дальше уже безразлично, каким именем начинают называть этот факт – Богом или Абсолютной идеей, Роком или Человеком с большой буквы (последнее имя дал ему Л. Фейербах).

Диалектика этой исторически преходящей формы развития человеческих способностей («отчужденная» форма их развития) заключается в том, что по мере обострения профессионализации этих способностей обостряется и необходимость ее ликвидации, необходимость революционного преобразования данной формы разделения труда.

Необходимость эта выяснена К. Марксом и Ф. Энгельсом на чисто экономической почве, и в данном пункте нам приходится отослать читателя к «Капиталу».

С точки же зрения нашей темы интереснее взглянуть на те следствия, которые вытекают из «Капитала» по отношению к способностям, профессионализированным в виде «искусства» и «науки». Ту форму профессионализации, которую оставил нам в наследство развитый капитализм, коммунистическое общество должно и вынуждено разрушить, снять, заменить другой формой

разделения труда. Согласно кратко-афористической формуле Маркса и Энгельса, коммунистическое общество не будет делать из людей «живописцев», «скрипачей», «логиков» или «политиков», а будет формировать из каждого индивидуума прежде всего Человека, занимающегося (пусть даже преимущественно) живописью, игрой на скрипке или логическими исследованиями.

Эту формулу часто толкуют упрощенно, а в упрощенном виде она способна вызвать недоумение и даже протест. Ее смысл заключается не в том, что общество вообще ликвидирует возможность преимущественного развития индивидуума в каком-то одном направлении, а в том, что оно перестанет культивировать профессиональный кретинизм, уродливую однобокость развития способностей, а не преимущественное развитие одной способности по сравнению с прочими.

Дело в том, что все «прочие» способности в условиях коммунистического разделения труда должны развиваться также в каждом индивидууме, и притом до современной высоты этого развития.

Речь идет о том, и именно о том, чтобы каждый человек имел время и возможность в каждой из сфер деятельности быть на уровне современности, на уровне развития, которое уже достигнуто всем человечеством – усилиями и Рафаэля, и Бетховена, и Эйнштейна, и Лобачевского. Пойдет ли каждый дальше этого уже достигнутого уровня – вопрос другой, и не это имели в виду Маркс и Энгельс. Но чтобы каждый индивидуум был выведен в своем индивидуальном развитии на «передний край» человеческой культуры – на границу познанного и непознанного, сделанного и несделанного, а затем мог свободно выбрать, на каком участке ему двигать культуру дальше, где сосредоточить свою индивидуальность как творческую единицу наиболее плодотворным для общества и наиболее «приятным» для себя лично способом...

Это вполне разрешимая, а вовсе не утопическая задача. Это и есть главная социальная задача нашей эпохи, и называется она коммунистическим преобразованием условий развития индивидуума.

* * *

В свете этого общетеоретического понимания как современного состояния, так и путей его изменения можно уже чуть конкретнее поставить вопрос о том, в каком отношении друг к другу находятся способность, до сих пор развивавшаяся в форме «искусства», и способность, которая профессионально развивалась в форме «науки» (и ее концентрированно-обобщенного выражения – философии, логики). В форме искусства развивалась и развивается та самая драгоценнейшая способность, которая составляет необходимый момент творчески-человеческого отношения к окружающему миру, – творческое воображение или фантазия. Иногда ее называют также «мышлением в образах» в отличие от «мышления в понятиях» или собственно «мышления».

Творческое воображение – это такая же универсальная способность, как и способность мыслить в форме строгих понятий. В той или иной мере, до той или иной высоты своего развития эта способность развивается в каждом индивидууме. Она формируется уже самыми условиями жизни человека в обществе. Поэтому элементарные, всеобщие формы этой способности (как и способности мыслить в согласии с логическими нормами, категориями логики) формируются в каждом индивидууме вполне стихийно. Не усвоив их, человек не смог бы сделать и шагу в человечески организованном мире.

Однако по-иному обстоит дело с высшими, рафинированными формами и той и другой способности. Для развития способности мыслить на уровне диалектики не существует до сих пор иного способа, кроме изучения истории философии, истории развития логических категорий.

По отношению к способности воспринимать мир и формах развитой человеческой чувственности такую роль играет эстетическое воспитание, в частности воспитание вкуса на сокровищах мирового искусства.

Что искусство осуществляет «воспитание чувств» – давно стало общим местом. Но эту истину нередко толкуют несколько ограниченно, имея в виду главным образом морально-этический аспект этого воспитания. Но тогда искусство начинает неизбежно казаться только неким служебным средством нравственного воспитания, «служанкой этики», то есть другой формы общественного сознания, другой способности. Между тем ни искусство не есть служанка этики, ни этика не есть служанка искусства. То же самое надо сказать и об отношении искусства и научно-теоретического познания, мышления в образах и мышления в понятиях. Их нельзя ставить в отношения субординации, в отношения цели и средства. Стоит это сделать, как сразу же получится то или иное недиалектическое понимание, та или иная разновидность идеализма. Дело в том, что если высшей целью человеческой жизни посчитать «нравственное совершенствование», а искусство рассматривать прежде всего как средство достижения этой цели, то получится взгляд, развитый Шиллером и восходящий своими корнями в философию Канта – Фихте. Если же вслед за Гегелем посчитать, что высшая цель человеческой деятельности – это всего лишь своеобразная пропедевтика к логике, а эстетическое воспитание имеет лишь тот смысл, что подготавливает человека к изучению и усвоению диалектической логики, то искусство тогда неизбежно покажется всего-навсего несовершенным образом той «абсолютной действительности», которая адекватно изображается в логике, в науке о мышлении...

Маркс и Энгельс, подвергая критическому анализу построения немецкой классической философии, показали, что ни «мышление», ни «нравственность», ни «эстетическое созерцание» нельзя рассматривать как цель и сущность человеческой жизнедеятельности. И то, и другое, и третье суть одинаково продукты и «средства» развития производительной силы человеческого рода (в широком смысле этого слова – в смысле способности предметно, практически преобразовывать природу).

Искусство и наука (как и искусство и этика) ни в коем случае не стоят, согласно Марксу и Энгельсу, в отношениях «высшего» и «низшего» по рангу способов отражения действительности – как «чувственность» (воспитываемая искусством) не есть ни более, ни менее «совершенная» форма отражения окружающего мира, чем «мышление» (развиваемое наукой и философией).

Способность активно воспринимать окружающий мир в формах развитой человеческой чувственности (в том широком и глубоком значении этого слова, который ему придала классическая философия) – это такая же «важная» и специфически человеческая форма отражения мира, как и способность мыслить в понятиях в строгом согласии с законами и категориями логики, диалектики. Это две одинаково важные и равноправные способности, одна без другой становящиеся бесплодными.

Бессмысленная, не пронизанная светом понятия «чувственность» – это такая же невозможная вещь, как и чисто спекулятивное «понятие», как «чистое мышление о мышлении». Способность мыслить и способность видеть окружающий мир (а не просто глядеть на него) – это две взаимно дополняющие друг друга способности; одна без помощи другой не в состоянии выполнить свою собственную задачу.

И если специфической задачей искусства и художественного творчества вообще является формирование и воспитание человеческой чувственности, умения воспринимать мир в формах человечески развитой чувственности, – то это, разумеется, не может означать, что искусство и воспитываемая им чувственность должны развиваться (а потому и теоретически рассматриваться) вне всякого отношения к мышлению в понятиях, к логике, к философии. Как раз наоборот. Тенденция к полному обособлению «эстетической чувственности» от рационального (теоретического) сознания – это путь к разложению и самой эстетической чувственности, самой художественной формы. В своих крайних выражениях такое понимание искусства и чувственности («интуиции») ведет прямо к бессмыслице «модернистского» антихудожественного, антиэстетического творчества.

Верно и обратное. Способность логически мыслить, то есть оперировать понятиями, теоретическими определениями в строгом согласии с нормами логики, тоже не стоит ровно ничего, если она не соединяется с равно развитой способностью видеть, чувственно созерцать, воспринимать окружающий мир.

Всё значение этого обстоятельства подчеркнул в ходе критики гегелевской философии уже Людвиг Фейербах. И с этим аспектом фейербаховской критики гегелевской философии полностью солидаризировались основоположники марксизма-ленинизма.

Здесь, в этих простейших и всеобщих условиях человеческой психики, вообще лежат и ключи к марксистскому пониманию как специфической роли искусства (художественного творчества), так и его взаимоотношений с рационально-теоретической формой сознания.

Чтобы мыслить об окружающем мире, этот мир нужно видеть. Чтобы видеть, нужно иметь орган зрения. Но это – даже пространственно, даже анатомически – несколько иной орган, чем орган мышления. Мыслит не мозг, а человек с помощью мозга, точнее, – известных отделов его коры. Акт чувственного восприятия обеспечивает система «мозг – глаз», а если выразиться не фигурально, – «мозг – внешний рецептор».

Однако физиология процессов, обеспечивающих процессы мышления и восприятия, нас совершенно не касается. Заниматься ею не дело эстетики и философии. Анатомически мозг Аристотеля ни в чем существенно не отличался от мозга Демокрита, а органы восприятия Рафаэля – от органов восприятия Гойи. С точки зрения анатомии и физиологии ни способы мышления человека вообще, ни способы формирования образов и действий с ними не претерпели почти никаких изменений.

Оставаясь анатомически и физиологически одними и теми же, органы мышления и созерцания производят не только различные, но и прямо противоположные друг другу понятия, образы.

Это получается потому, что не только «мышление», но и созерцание не есть акт пассивного восприятия внешних воздействий, а прежде всего – акт активной деятельности, причем формы этой деятельности меняются очень быстро и сильно. А различны способы и формы деятельности – различны и ее продукты, в частности образы, возникающие в созерцании, в представлении.

От природы, от рождения эта деятельная способность человеку вовсе не дана. Даны только физиологические условия, предпосылки ее возникновения. Возникает же и формируется эта способность только путем ее упражнения. Нет этого упражнения – нет и способности видеть, нет зрения, хотя есть и глаз, и мозг, и нервы, связывающие их друг с другом.

Поэтому-то даже психология (а не только эстетика или логика) не только может, но и должна рассматривать формы восприятия и мышления совершенно независимо от рассмотрения физиологии и анатомии тех органов, с помощью которых осуществляются мышление и созерцание.

Попытка понять («вывести») формы мышления, его категории и законы из анатомо-физиологических особенностей мозга дают в логике один из самых грубых и глупых видов идеализма – так называемый физиологический идеализм. Эта форма идеализма настолько расходится с очевиднейшими фактами, что на протяжении веков имела буквально считанных сторонников.

Точно так же – хотя это и менее очевидно, – обстоит дело и с формами созерцания, представления, вообще способности отражать мир в образах. При их исследовании от физиологии и анатомии органов придется отвлекаться так же строго, как и политической экономии – от физико-химических свойств золота и серебра при анализе денежной формы стоимости. От физиологии как таковой они зависят так же мало, как формы Венеры Милосской – от химического состава мрамора, из коего статуя высечена².

² Другое дело – и это должно составить предмет особого разговора, – что денежная форма стоимости предъявляет вполне определенные требования к материалу своего воплощения, выражения. В данном случае наиболее подходящим материалом оказывается золото. Аналогичное отношение можно установить и

Не только Гегель, но и Маркс ровно ничего не знал о механике нейродинамических процессов, и форме которых совершается мышление под черепной коробкой, в коре головного мозга. Но это вовсе не помешало им разработать понимание форм мышления (то есть Логику с большой буквы) гораздо более высокую, нежели то могут сделать все физиологи мира, вместе взятые, чем «логики», голова которых набита физиологической терминологией. То же и с эстетикой, с пониманием формы созерцания и представления, процесса создания образа. Это совсем иная действительность, нежели та, которую исследует анатом или физиолог.

Способность активно воспринимать окружающий мир в формах человечески развитой чувственности не есть (в отличие от физиологии) дар матушки-природы, а есть культурно-исторический продукт. Формы созерцания и представления не только не «вытекают» из анатомо-физиологических особенностей органов восприятия, но, как раз наоборот навязываются им извне, диктуются им, формируют их, заставляя работать органы восприятия так, как они сами по себе никогда не стали бы работать. Конечно, они в итоге так или иначе выражаются в изменениях нейродинамических структур, становятся также и «формами» этих последних, но только в том же самом смысле, как форма печати, вдавленная в воск, становится «формой воска». По отношению к анатомо-физиологической структуре эта форма остается совершенно внешней – так же как физиологические структуры остаются «внешними» по отношению к формам процесса созерцания и мышления. Это совершенно разные формы, формы различных сфер деятельности.

«Собственная форма» (физиологическая форма) органов восприятия человека сходна с «формой воска» именно в том отношении, что в ней структурно физиологически не «закодирована» заранее (априори) ни одна из форм их деятельного функционирования. Структурно они приспособлены эволюцией именно к тому, чтобы воспринимать форму любого предмета, сообразовать свою деятельность с любой предметной формой³.

«Формы созерцания», так же как и «формы мышления», ни в коем случае не наследуются физиологически, то есть вместе с анатомией органов мышления и восприятия. Они каждый раз воспроизводятся в индивидууме путем упражнения этих органов и «наследуются» особым путем – через формы тех предметов, которые созданы человеком для человека, через формы и организацию предметно-человеческого мира. Природа, воссозданная трудом человека (Маркс называл ее «неорганическим телом человека»), а не природа как таковая (в том числе и физиологическая организация тела индивидуума) есть то самое «тело», тот самый «организм», который передает формы мышления и формы созерцания от одного поколения к другому.

Постоянное, с колыбели начинающееся общение индивидуума с предметами, созданными трудом предшествующих поколений, как раз и формирует человеческое восприятие, организует «формы созерцания». Когда они созданы, они действительно превращаются в физиологически закрепленные механизмы и действуют как «естественные», способности человека. Когда они сложились они и кажутся такими же «природными» особенностями человеческого существа, как и анатомические особенности его тела, как форма носа или цвет кожи.

Поэтому-то их так часто и путают друг с другом, на манер добряка Догбери, который поучает ночного сторожа Сиколя, что «приятная наружность есть дар обстоятельств, а искусство читать и писать даётся природой»⁴. Эта путаница, самые неожиданные и карикатурные формы которой

между формами античной скульптуры и мрамором. Они также «естественнее» всего воплощаются в мраморе, но ни в коем случае не возникают, не развиваются из мрамора, из его свойств.

³ Это драгоценнейшее свойство мыслящего тела, тонко раскрытое еще Спинозой, нагляднее всего проявляется в отношении структуры и функций человеческой руки. Именно потому, что рука обладает, как выражаются в механике, бесконечным числом степеней свободы – то есть анатомически не предназначена к движению по какой-то определенной траектории, – она способна описывать любую. Она может описывать контур и круга, и квадрата, и треугольника, и любой другой сколь угодно замысловатой фигуры именно потому, что заранее, структурно анатомически, в ней не «закодировано» ни то, ни другое, ни третье, а тем самым и никакое определенное тело.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23. с. 93.

можно встретить и в философии, и в политической экономии, и в психологии, и в эстетике, на языке марксистско-ленинской философии называется «фетишизмом», натуралистическим толкованием общественно-исторических явлений. Они кажутся формами и свойствами природы, в данном случае анатомо-физиологической организации человеческого тела, в то время как на самом деле суть формы человеческой деятельности, запечатленные в телах природы, в том числе – в физиологии, в «органическом» теле самих индивидов...

Как раз «предметы», созданные трудом художника, специально и развивают способность чувственно воспринимать мир по-человечески, то есть в формах культурного, человечески развитого созерцания. В этом и заключается специальная миссия художника и его продукта в развитии всей цивилизации. Искусство развивает высшие, наиболее рафинированные формы человеческого восприятия и, в частности, специально культивирует ту самую способность воображения (или фантазии), которая в низших формах своего развития возникает до и независимо от искусства и составляет ту общую почву, на которой вообще возникает специально художественное творчество, художественная фантазия.

Эстетика – если понимать ее не как «искусствоведение», а как теоретическое понимание всеобщих форм и закономерностей эстетического освоения действительности – не может и не должна обходить этот факт.

В «низших» этажах развития кроются многие тайны специально художественного видения, высшей формы работы фантазии, «интуиции», творческого воображения.

Такой анализ, обнаруживающий в низших, стихийно складывающихся формах человеческого созерцания (и неразрывно связанной с ним силы воображения) те «зерна», из которых впоследствии развиваются прекраснейшие цветы художественного творчества, не будет чем-то оскорбительным для Аполлона, для собственно художественного творчества. Он не унижит достоинства специально художественной фантазии, – он только осветит самые общие, абстрактные контуры проблемы и путей ее решения. Не больше. Но без этого невозможно подойти к тайне художественной фантазии. Крепость этой тайны нельзя взять в лоб, прямой атакой. Здесь требуется постепенная, систематическая осада.

* * *

Там, где появляется специфически человеческое восприятие окружающего мира, на той грани, где оно начинает принципиально отличаться от способа чувственного восприятия, характерного и для животного, – там появляется и способность воображения, одна из элементарных форм фантазии.

Дело в следующем. Животное «видит» только то, что непосредственно связано с его врожденной физиологической потребностью, с органической потребностью его тела. Его «взором» управляет только физиологически свойственная его виду потребность.

Совсем по-иному «видит» тот же мир человек. Эту особенность, отличающую созерцание человека от зрения животного, хорошо описал, хотя и не понял ее секрета, Людвиг Фейербах: «На животное производят впечатление только непосредственно для жизни необходимые лучи солнца, на человека – равнодушное сияние отдаленнейших звезд. Только человеку доступны чистые, интеллектуальные, бескорыстные радости и аффекты; только человеческие глаза знают духовные пиршества»⁵.

Фейербах прекрасно понимал, что «зрение», «восприятие», «созерцание» окружающего мира – это вовсе не оптически-физиологический акт. Лучи отдаленнейших звезд на сетчатке глаза орла отражаются так же хорошо, как на сетчатке глаза астронома. Но никакого «впечатления», никакого изменения в его нервно-мозговой ткани они не оставляют, бесследно проскальзывая мимо.

Фейербах объясняет тайну этой особенности человеческого зрения образно, патетически, поэтически – и неверно.

⁵ Фейербах Л. Сущность христианства /Избранные философские произведения, т. 2. Москва, 1955, с. 34.

«Взор, обращенный к звездному небу, созерцает бесполезные и безвредные светила и видит в их сиянии свою собственную сущность, свое собственное происхождение. Природа глаза небесна. Поэтому человек возвышается над землей только благодаря зрению, поэтому теория начинается там, где взор обращается к небу. Первые философы были астрономами. Небо напоминает человеку о его назначении, о том, что он создан не только для деятельности, но и для созерцания»⁶.

В этом объяснении сказывается вся слабость общей философии Фейербаха, той ее установки, что «созерцание» как подлинно человеческая форма отношения к миру противостоит «деятельности» как той форме отношения к миру, которая ничего человеческого в себе не заключает.

Ибо «деятельность», «практику» Фейербах всегда толковал очень узко – как акт удовлетворения «корыстных», «эгоистических» потребностей.

Однако доля истины уловлена здесь совершенно точно. Человеческий взор действительно «свободен» от диктата физиологической, органической потребности. Точнее говоря, он и становится впервые подлинно человеческим лишь тогда, когда физиологические потребности удовлетворены, когда человек перестает быть их рабом. Глаза голодного человека будут искать хлеб, на сияние отдаленнейших звезд они не отреагируют.

Чтобы глаза человека могли видеть по-человечески должны быть удовлетворены все естественные потребности его тела. С этим оттенком мысли Фейербаха Маркс никогда не спорил, даже почти повторил его: «Для изголодавшегося человека не существует человеческой формы пищи, а существует только ее абстрактное бытие как пищи: она могла бы с таким же успехом иметь самую грубую форму, и невозможно сказать, чем отличается это поглощение пищи от поглощения ее животным. Удрученный заботами, нуждающийся человек невосприимчив даже к самому прекрасному зрелищу». «Чувство, находящееся в плену у грубой практической потребности, обладает лишь ограниченным смыслом»⁷.

Когда физиологические потребности животного удовлетворены, его «взор» становится равнодушным и сонным.

Чем же начинает руководиться взор человека, освобожденного от давления «грубых практических потребностей»? Что заставляет его бодрствовать по ночам, обращаться к звездному небу и наслаждаться сиянием безвредных и бесполезных отдаленнейших светил?

Этот коварный вопрос всегда оказывался камнем преткновения для материалистов. Идеалист с этим вопросом справлялся просто – здесь-де в игру вступают высшая, духовная природа человека и ее потребности. Но это лишь констатация факта, выданная за его объяснение.

Совершенно ясно одно: потребность, действующая здесь, не имеет уже ничего общего с теми потребностями, которые анатомически и физиологически свойственны организму человеческого тела. Эта потребность не есть дар матушки-природы, хотя она и становится «органической» потребностью личности, индивидуальности человека, тело которого создано природой. Индивидууму как изолированному анатомо-физиологическому организму, конечно же, никогда не пришло бы в голову рассматривать звезды. Потребность, побуждающая его делать это, «вселяется» в него извне. Откуда? Очевидно, не из звезд.

Пункт этот очень важен. Здесь заключены истоки тайны «эстетического» созерцания, секрет его «не заинтересованности», его «бескорыстия».

Если верно то, что первые философы были астрономами, а звездное небо оказалось первым предметом «бескорыстно-незаинтересованного» созерцания, то этот факт, с точки зрения Маркса и Энгельса, объясняется вполне вразумительно и просто.

«Необходимо изучить *последовательное развитие* отдельных отраслей естествознания. – Сперва *астрономия* которая уже – из-за времен года абсолютно необходима для пастушеских и

⁶ Там же.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 594.

земледельческих народов»⁸, – констатирует Ф. Энгельс, как бы прямо полемизируя с Фейербахом по поводу того, что «небо» заставляет человека вспомнить о его особом назначении.

Здесь и заключается решение. Обратить взор к небу человека заставило не небо, а земля с ее вполне земными интересами. Но интерес и потребность, разбудившие глаз к такого рода созерцанию, были уже не потребностью анатомио-физиологической структуры отдельного человеческого организма, а интересом и потребностью совсем иного организма – организма общественно производящего коллектива.

Не анатомия и физиология отдельного человеческого тела, а «анатомия и физиология» общественно производящего свою жизнь коллектива есть то «целое», та «система», частями и органами которой являются человечески мыслящий мозг и человечески видящий глаз.

Этот тезис и выражает принципиальное отличие антропологии Маркса от антропологии Фейербаха.

«...История промышленности и возникшее *предметное* бытие промышленности являются *раскрытой* книгой *человеческих сущностных сил*, чувственно представшей перед нами человеческой *психологией*. [...] Такая *психология*, для которой эта книга, то есть как раз чувственно наиболее осязательная, наиболее доступная часть истории, закрыта, не может стать действительно содержательной и *реальной* наукой»⁹, – сформулировал Маркс это понимание «предметной» реальности человеческой психологии.

Иными словами, в рассмотрении анатомио-физиологической структуры человеческого тела нельзя «вычитать» психологические определения человеческого существа. Это не та «книга», в которой они написаны.

«Психологические» определения человека имеют свою действительность, свое «бытие» не в системе нейродинамических структур коры головного мозга, а в более широкой и сложной системе – в системе отношений производства предметно-человеческого мира и способностей, соответствующих организации этого мира.

«Глаз стал *человеческим* глазом точно так же, как его *объект* стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека. Поэтому *чувства* непосредственно в своей практике стали *теоретиками*. Они имеют отношение к *вещи* ради вещи, но сама эта вещь есть *предметное человеческое* отношение к самой себе и к человеку, и наоборот». С этим положением Маркс и связывает тот факт, что «*человеческий* глаз воспринимает и наслаждается иначе, чем грубый нечеловеческий глаз, человеческое *ухо* – иначе, чем грубое, неразвитое ухо, и т.д. [...]

Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается богатство субъективной *человеческой* чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, – короче говоря, такие *чувства*, которые способны к человеческим наслаждениям. [...] Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т.д.), – одним словом *человеческое* чувство, *человечность* чувств, – возникают лишь благодаря наличию *соответствующего* предмета, благодаря *очеловеченной* природе»¹⁰. С этим и связано то обстоятельство, что только глаз, развитый созерцанием предметов, созданных человеком для человека, обретает способность видеть по-человечески.

Здесь-то и возникает специфически человеческая форма созерцания – способность видеть все то, что лично для меня как такового абсолютно никакого «корыстного интереса» не составляет, но очень «важно и интересно» с точки зрения совокупного «интереса» всех других людей, их общего развития, с точки зрения «интересов рода».

Здесь и лежат корни «эстетического созерцания» и способности.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 500.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 594, 595.

¹⁰ Там же, с. 592-594.

Уметь видеть предмет по-человечески – значит уметь видеть его «глазами другого человека», глазами всех других людей, значит в самом акте непосредственного созерцания выступать в качестве полномочного представителя «человеческого рода» (а в условиях классового расчленения этого «рода» – класса, реализующего общий прогресс этого рода).

Это своеобразное умение как раз и вызывает к жизни ту самую способность, которая называется «воображением», «фантазией», – ту самую способность, которая позднее в искусстве, достигает профессиональных высот своего развития, своей культуры.

Уметь смотреть на окружающий мир глазами другого человека – значит, в частности, уметь «принимать близко к сердцу» интерес другого человека, его запросы к действительности, его потребность. Это значит уметь сделать всеобщий «интерес» своим личным и личностным интересом, потребностью своей индивидуальности, ее пафосом.

Как раз это невозможно сделать без развитой силы воображения. Ведь только она и позволяет человеку видеть вещи, глазами другого человека, с его точки зрения, не превращая его при этом реально в этого другого.

Само собой разумеется, это не значит, что человеческий индивидуум каждый раз вынужден последовательно «воображать» себя на месте каждого из своих собратьев по роду и «представлять», как вещь выглядит с точки зрения каждого из них. Это, кроме всего прочего, и невозможно, не говоря уже о том, что простая сумма образов, полученных с разных точек зрения, никогда не даст образа вещи, какой она выглядит с точки зрения рода в целом. Ибо как «род» в целом не есть простая сумма отдельных индивидуумов, так и человеческий образ вещи не есть простая сумма образов, получающихся в головах отдельных людей.

Так что деятельность воображения не заключается в способности суммировать образы, имеющиеся у других людей, не есть способность выделять из них то общее, что все они имеют между собою.

Деятельность развитого воображения рождает новый продукт, новый образ, а не просто выделяет «в чистом виде» то общее, что и без нее уже имеется в любом другом человеке. В любом другом это «общее» имеется не в готовом виде, а только в виде «намёка», «тенденции», развить которые в целостный, интегральный образ может только развитая сила воображения. Поэтому сила воображения с самого начала становится продуктивной, то есть творческой, производящей, а не просто воспроизводящей. Этим она с самого начала отличается от простой деятельности «памяти», воспоминания.

Человек в развитом воображении (а особенно художник, у коего эта способность развита профессионально, специально) «видит» вещь глазами «всех других людей» в том числе и людей угасших поколений) «сразу», интегрально, непосредственно. Он не вынужден для этого «воображать» себя на месте каждого из этих людей.

Это может иметь место только в том случае, если работа его воображения с самого начала организована и регулируется формами, имеющими «универсальный» характер. А эти формы, организующие работу воображения, представляют собой продукт такой же длительной «дистилляции», как и логические формы, категории логики. В них выражен опыт работы творческого воображения всех протекших веков, всех поколений, на плечах которых выросла современная форма культуры воображения.

Усваиваются эти культурные формы работы воображения только через те предметы, которые созданы другими людьми с помощью и силой этого воображения, через «потребление» этих предметов, в частности – плодов художественного творчества.

Художественное творчество как раз и обеспечивается культурой силы воображения, или, как еще говорят, культурой «мышления в образах», способностью формировать образ, а затем изменять его в согласии с требованиями, заключенными в содержании этого образа, то есть действительности в ее обобщенном выражении.

Культурное воображение ни в коем случае не есть произвольное воображение. Так же мало оно представляет собой действие согласно штампу, согласно готовой, формально заученной схеме.

Культура воображения совпадает со свободой воображения – со свободой как от власти мертвого штампа, так и от произвольного каприза. В этом весь секрет культуры творческого воображения.

Свобода вообще – а свобода воображения (фантазии) есть ее типичный и притом резче других выраженных вид – есть вообще только там, где есть целенаправленное действие, совпадающее с совокупной необходимостью. Это аксиома диалектико-материалистической философии. В эстетике эту аксиому тоже забывать нельзя.

Что воображение (фантазия), то есть деятельность, формирующая образы и затем изменяющая, развивающая эти образы, должно быть свободным от власти штампа, мертвой схемы, это, по видимому, не приходится доказывать. Действие (как реальное, так и в плане представления), совершающееся по строго формализованному способу, педантично разработанному рецепту, вообще не нуждается в помощи силы воображения, а не только «свободного» воображения. Такое действие способно только повторять, только воспроизводить, но неспособно производить, творить, рождать. В такого рода действиях человека на сто процентов способна заменить машина. И не только в производстве материальной жизни, а и в производстве «духовной жизни». Машина уже сегодня умеет писать стихи и музыку, причем несколько не менее совершенную, нежели та, которую умеют писать ремесленники от музыки и стихоплеты. Здесь не требуется не только свободное воображение, но и само воображение.

Гораздо труднее отличить свободное воображение от произвола воображения, от каприза воображения: с произволом свободу путают чаще всего, и не только в искусстве, а и в политике и в социологии. Понимание свободы, как личного произвола лежит в основе всей буржуазной идеологии, в частности и в основе ее эстетики, понимания свободы художника, свободы воображения и фантазии. Поэтому различие свободы и произвола имеет не только эстетически теоретическое значение, но и огромное значение в плане идеологической борьбы в области эстетики и искусства.

Надо сказать, что действительно большие художники (даже буржуазного мира) эти вещи никогда не путали. Протестуя против понимания художественной фантазии как капризной игры личного воображения, великий Гёте говорил, что эта форма фантазии свойственна лишь плохим художникам, а художественный гений определил как интеллект, «зажатый в тиски необходимости», имея при этом в виду совокупную, интегральную необходимость развития человечества.

На деле капризный произвол воображения заключает в себе столь же мало свободы, как и действие по штампу. Крайности, как давно известно, сходятся. Произвольное действие вообще – будь то в реальной жизни или только в плане воображения, в плане фантазии – никогда и ни на одно мгновение не может выпрыгнуть за рамки объективной детерминации. Беда произвола, мнящего себя свободой, заключается в том, что он всегда и везде есть абсолютный раб ближайших, внешних мелких обстоятельств и силы их давления на психику.

Это прекрасно видно на примере искусства и эстетики некоторых представителей сюрреализма. Кистью художника водит здесь по полотну вовсе не «свободное» действие воображения, а та самая болезненно сорванная физиология, которая в других случаях рождает мучительные кошмары белой горячки, видения шизофреника, то есть все те образы, от власти которых людей приходится лечить с целью спасти их жизнь. Контуры образов смещаются здесь вовсе не свободно, а как раз наоборот, под непосредственным давлением такого грубо материального факта, как патологическое отклонение физиологии организма от нормы. С ослабленными формами таких отклонений знаком почти каждый – отсюда и создается иллюзия, будто сюрреалистические образы раскрывают в законченной форме те «зародыши», которые каждый может в себе обнаружить. Конечно, сами эти срывы в физиологии высшей нервной деятельности есть всегда более или менее отдаленные

последствия срывов индивидуума в социальном плане, в плане отношений другими людьми. И общество, которое эстетически санкционирует сюрреализм, тем самым окольным путем эстетически освящает и ту действительность социальных отношений, внутри которой эти срывы делаются правилом, законом.

Поэтому независимо от своих намерений сюрреалисты в безобразии и отвратительности их образов очень точно выражают эстетически безобразие и отвратительность организма общественных отношений, на почве которых расцветает эта форма работы воображения.

Таким образом, это опять не «физиология» как таковая, а социальная (предметно-человеческая) действительность, хотя и преломившая свое действие через физиологию, через ее патологическое нарушение, выступает как «господин», диктующий своему «рабу» формы работы воображения, то направление, в котором смещаются формы образного видения мира.

Никакой «свободы», даже в ограниченном смысле этого понятия, здесь, по существу, нет, или ее так же мало, как и в действиях по штампу. Ибо подлинная свобода заключается в действиях, преодолевающих силу и давление внешних, ближайших обстоятельств, а действия эти бывают успешными и победоносными в том случае, если они совершаются в русле общей необходимости, заключенной только в совокупном взаимодействии всех действительных (а не только мелких и внешних) условий и обстоятельств.

Иными словами, свобода есть там и только там, где есть действие сообразно некоторой цели и ни в коем случае – не сообразно давлению ближайших наличных обстоятельств. Поэтому свобода вообще, а свобода воображения в частности, неотделима от цели работы воображения. В художественном воображении, особенно отчетливо в искусстве, эта цель обретает форму «идеала», то есть «красоты». Поэтому красота, или идеал, и выступает как важнейшая, наиболее общая форма организации работы воображения, как условие свободного выражения, как его субъективный критерий и как форма его продукта. Со свободой воображения красота связана неразрывно.

Подробное доказательство этого положения заняло бы много места. Но только места, ибо принципиальное решение данной проблемы довольно подробно развито Марксом. Как факт связь свободы с красотой вообще была систематически даже педантично описана немецкой классической философией, в частности эстетикой Гегеля. Отличие Маркса от Гегеля в этом пункте заключалось не в признании или отрицании этого факта, а только в его общетеоретической (философской) интерпретации. Гегель «выводил» необходимость органической связи свободы воображения с красотой из духовной природы человеческой деятельности. Маркс объяснял («выводил») духовную деятельность со всеми ее особенностями из условий материальной жизни, из способа производства и тем самым объяснял те факты, которые Гегель описал, но не понял (точнее, понял неверно). Сами же факты духовной деятельности, и в частности занимающий нас факт, подробнее изображенный Гегелем, Маркс принимал как факты, наличие которых можно было считать доказанным.

Связь свободы с красотой Маркс объяснял («выводил») из особенностей человеческого отношения к природе, из того факта, что человек, в отличие от животного, производит и воспроизводит не только и не столько свое физическое существование, но вовлекает в процесс производства все более и более широкие сферы природы, новые и новые массы природного материала, продуцирует не только и не столько свое «органическое тело», сколько свое «неорганическое тело» – предметное тело цивилизации. С этим и связано то обстоятельство, что животное формирует природный материал только под давлением физиологических потребностей и только согласно «мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит», в то время как человек «производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее...»¹¹ – и именно поэтому изменяет природу

¹¹ Там же, с. 566.

сообразно ее собственной мере, а не соотносимо мере своей видовой физиологии. «...В силу этого человек формирует материю также и по законам красоты»¹².

Значение этих идей Маркса для эстетики комментировали не раз, и мы вправе ограничиться здесь только напоминанием.

В результате умение формировать материю «свободно», то есть соотносимо ее собственной необходимости и мере – то есть «по законам красоты», – рождает и субъективное чувство красоты. Это чувство сопровождает акты действительно свободного формирования природы (как в реальной практике, так и в плане представления, в воображении, в фантазии), а потом, будучи развито, оказывается и субъективным критерием «свободной» деятельности.

Развитое эстетическое чувство (чувство красоты) и отталкивает продукты произвольного, то есть несвободного, некультурного, нецивилизованного и неразвитого, воображения, так же как и ремесленные поделки, изготовленные без участия воображения, по готовым штампам и рецептам. В продукте произвольного воображения нет красоты именно потому, что нет свободы воображения, а есть лишь ее иллюзия. В продукте действия по штампу красоты также нет, ибо нет воображения вообще.

Свободное воображение отличается от действия по штампу тем, что в нем всегда присутствует более или менее очевидная индивидуальная вариация тех форм деятельности, которые уже «заштампованы», формализованы, выражены в строго однозначных формулах и предписаниях. В то же время это индивидуальное отклонение, эта индивидуальная вариация общих принципов вовсе не произвольна.

Случайные, ничем не оправданные отклонения от общей нормы работы можно легко «закодировать» и в задании машине. Для этого нужно только закодировать в ней «умение» быстро реагировать на индивидуальные особенности ситуации, на чисто случайные отклонения этой ситуации от известных уже «общих» контуров. Но ни свободы, ни красоты не будет и при этом условии.

Дело в том, что индивидуальные сдвиги в общих, уже усвоенных и описанных в учебниках формах работы воображения у человека диктуются вовсе не просто «случайностью», не «дурной индивидуальностью» ситуации или материала, а только всеобщей, совокупной, интегральной картиной действительности, теми общими же идеями, которые, как говорят, «носятся в воздухе» и ждут только человека, способного их чутко уловить и высказать. Когда они высказаны, их «принимают», субъективно соглашаются с ними и даже удивляются – почему же каждый сам не сумел высказать (выразить) столь самоочевидную вещь...

То «индивидуальное» отклонение от общей нормы работы воображения, которое вызвано не капризом, а теми или иными серьезными и общезначимыми мотивами, причинами и потребностями, касающимися всех людей, и есть действие свободного воображения или свободное действие воображения, в отличие и в противоположность действию как по заштампованной традиции, так и по чистому произволу, свободному от всякой традиции, от всякой общей нормы.

Поэтому в действии подлинно свободного воображения всегда можно аналитически выявить как момент «индивидуального отклонения от нормы», так и момент «следования норме». Только их органическое соединение и характеризует свободу воображения, тем самым – красоту.

Но простое механическое соединение «общего» и «индивидуального» в работе воображения не даёт свободы и красоты его продукта. Простая смесь кислорода с водородом не дает еще воды. Индивидуальный каприз воображения остается по-прежнему капризом, чудачеством даже в соединении с совершеннейшим формальным мастерством, а формальное мастерство – мертвым формализмом, если оно приводится в действие только личным капризом или произволом воображения...

¹² Там же.

Конечно, отличить каприз от свободы воображения не всегда просто, тут нет лакмусовой бумажки – и примеров их спутывания каждый может припомнить немало.

Случаев внешнего, механического соединения формального мастерства с индивидуальной капризностью воображения можно указать больше, чем это, может быть, кажется на первый взгляд.

Реже индивидуальная «игра» воображения представляет собой форму, в которой высказывает себя не только и не столько личность художника, сколько общая, назревшая в обществе и чутко уловленная художником необходимость, потребность. Здесь мы и имеем дело с гением.

Эстетически схваченная, художественно осознанная необходимость, оказывающая давление на всех и каждого, но не осознанная пока никем, не выраженная еще в строгом формализме понятия, и есть свобода художественного воображения, художественной фантазии. Она-то и рождает всеобщий, общезначимый эстетический продукт в форме индивидуального сдвига в системе образов, созданных предшествующей деятельностью воображения. Тем самым в виде «индивидуального» сдвига в прежних нормах работы воображения рождается новая, всеобщая норма работы воображения.

Её затем опишут в учебниках по эстетике, выразят в «алгебре» понятий искусствоведения и эстетики, ей станут следовать как штампу плохие художники и как всеобщей норме работы воображения, которая требует новых индивидуальных вариаций и отклонения, – хорошие художники.

Работа подлинно свободного воображения поэтому-то и состоит в постоянном индивидуальном, нигде и никем не описанном уклонении от уже найденной и узаконенной формы работы воображения – причем в таком уклонении, которое хотя и индивидуально, но не произвольно. В таком уклонении, которое есть продукт не личной изобретательности, а личного умения чутко схватить всеобщую необходимость, назревшую в организме общественной жизни.

Такое, как сказал бы Гегель, «химическое» или «органическое» соединение индивидуальности воображения со всеобщей нормой, при котором новая, всеобщая норма рождается только как индивидуальной отклонение, а индивидуальная игра воображения прямо и непосредственно рождает всеобщий продукт, сразу находящий отклик у каждого, и есть секрет и свободы воображения и сопровождающего его чувства красоты.

В то же время это два продукта разложения художественной формы, формы свободного воображения, аналогично тому, как разложение воды дает кислород и водород. Сколько и в каких пропорциях ни смешивай, ни сочитай эти два компонента, они не дают «химического» соединения. Для этого нужна особая реакция, особые условия.

На два этих «исходных» продукта, которые одновременно суть конечные продукты разложения художественной формы, явственно и распадается ныне «модернистское» искусство. Не случайно крайние формы его разложения может имитировать, с одной стороны, машина, сочетающая слова и фразы по формальным канонам стихосложения, а с другой – осел, мажущий полотно совершенно «произвольными» и «индивидуально неповторимыми» взмахами своего хвоста. В этих полюсных формах, как легко заметить, исчезает не только «свободное» воображение, но и вообще отпадает необходимость в способности какого бы то ни было воображения. Его роль тут выполняет в одном случае штамп программы, в другом – абсолютно случайные физиологические позывы.

Дело в том, что силой свободного воображения может обладать только человек, действующий не по личному капризу, а исключительно по цели, имеющей всеобщее значение и характер, – индивидуум, чутко улавливающий широкие общественные потребности, звучащие в неясном рокоте миллионов, и умеющий окрасить общественно значимую потребность личностным пафосом.

Так что воображение вообще, если оно действительно есть, есть всегда свободное воображение. Несвободное воображение – это нонсенс, деревянное железо, круглый квадрат. Где нет свободы воображения – нет и самого воображения, воображения вообще, а есть лишь его иллюзия, его мнимое бытие, его суррогат – замаскированный штамп или замаскированное рабство по отношению к ближайшим условиям психической деятельности. Здесь нет работы воображения по цели, по

идеалу, по развитому чувству красоты. Есть всё что угодно, кроме воображения как драгоценнейшей, специфически человеческой способности.

Это свойство таится глубоко – в самой природе воображения, в его социальной функции среди других способностей, обеспечивающих общественно-человеческую жизнедеятельность.

Функция эта заключается в том, что она, и только она, обеспечивает человеку возможность правильно соотносить общие, выраженные в понятиях знания с реальными ситуациями, которые всегда индивидуальны. Этот переход – от системы общих, в школе усвоенных норм и правил человеческого отношения к природе, к единичным фактам и обстоятельствам – всегда оказывается роковым для человека с неразвитой силой воображения.

В том пункте, где заученные им общие схемы, рецепты и предписания не могут уже дать однозначного, алгебраически выверенного указания насчет того, как действовать в данном случае, в данной ситуации с данным явлением, с данным фактом, – человек с неразвитой силой воображения теряется и сразу, непосредственно от действия по штампу переходит к действию по чистому произволу, начинает блуждать и искать по известному методу «проб и ошибок», пока (и если) случайно не натолкнется на выход, на решение.

Метод проб и ошибок – очень непродуктивный метод поиска и в жизни и в науке. Его закон – чистый случай. К успеху этот метод приводит так же редко, как и попытка получить осмысленную фразу путем рассыпания типографского шрифта с надеждой, не уляжется ли он, случаем, в какой-то забавной последовательности...

Поэтому «чистым» методом «проб и ошибок» не действует ни один человек. В действии в поле свободного выбора всегда участвует в той или иной степени способность продуктивного воображения. В этой ее функции она чаще всего называется «интуицией», которая позволяет сразу, без испытывания, отбросить массу путей решения и предпочесть более или менее ограниченный круг поиска. Она ограничивает сферу «проб и ошибок», – и чем интуиция более развита и культурна, тем более определенным с самого начала становится поиск.

* * *

Природа интуиции кажется очень таинственной и загадочной. На фактах, связанных с ее действием, особенно любят спекулировать сторонники иррационализма в философии. Эти факты настолько пестры и разнообразны, что можно впасть в отчаяние при попытке дать им рациональное материалистическое толкование, подвести их под какое-то общее правило, выявить хоть какой-то общий принцип и закон, которому они все подчиняются.

Интуиция – одно из самых важных проявлений той самой способности воображения, о которой мы говорили. Поэтому к ней относится все сказанное выше. Остается прибавить дополнительные характеристики. Выявить их можно анализом искусства. Но в искусстве мы имеем дело с очень сложными и развитыми формами интуиции и воображения. Поэтому попробуем обрисовать их на фактах, где ярко выраженное художественное чувство (соединенное с ощущением красоты) непосредственно пересекается с сугубо рациональным пониманием тех фактов, которых оно касается.

Речь идет об одной крайне любопытной геометрической теореме, анализ которой прямо сталкивает с действием «интуиции» или «силы воображения», повинующейся тому оригинальному «ощущению», которое называется ощущением красоты...

Оригинальность этой теоремы, занимавшей в свое время ум Декарта, заключается в том, что чисто формальные доказательства оказываются здесь абсолютно бессильными, если они лишаются опоры на «интуитивное» соображение, имеющее ярко выраженный эстетический характер, – на соображения, вернее, на доводы, непосредственного чувства, которые сами по себе опять-таки никакому формально-логическому доказательству не поддаются и тем не менее лежали в основе исследований такого строгого математика, каким был Кеплер. Приводим этот оригинальный случай

по изложению известного американского математика Д. Пойа. Называется он «изопериметрической теоремой». Суть теоремы, сформулированной Декартом, состоит в следующем.

Сравнивая круг с несколькими другими геометрическими фигурами, мы убеждаемся, что он имеет наименьший периметр из других пяти или десяти фигур, обладающих равной площадью. Декарт составил таблицу, которая наглядно это показывает и выглядит так:

Периметры фигур равной площади:

Круг – 3,55

Квадрат – 4,00

Полукруг – 4,10

Равносторонний треугольник – 4,56

(и т.д. – не будем продолжать таблицу Декарта, где приведены десять фигур).

«Можем ли мы отсюда посредством индукции вывести, как, по-видимому, предлагает Декарт, что круг имеет наименьший периметр не только среди десяти перечисленных фигур, но и среди всех возможных фигур?» Ниоим образом, – говорит Пойа. – Обобщение, полученное от десяти случаев, никогда не дает гарантии в том, что в одиннадцатом случае будет то же самое. Это давно известно философии. В данном случае мы столкнулись с проблемой всеобщности и необходимости вывода, базирующегося на ограниченном числе фактов. Кант, исходя из этой трудности, заключил, что ни одно понятие, выражающее «общее» в фактически наблюдаемых явлениях, не может претендовать на всеобщность и необходимость и всегда находится под угрозой той судьбы, которая постигла знаменитое суждение «все лебеди – белые».

Тем не менее, – продолжает Пойа, – Декарт, как и мы, рассматривающие изопериметрическую теорему, был почему-то убежден, что круг есть фигура с наименьшим отношением периметра к площади не только по сравнению с десятью перечисленными, но и по сравнению «со всеми возможными».

В самом деле, говорит Пойа, наше убеждение в этом настолько сильно, что мы не нуждаемся в продолжении ряда, в дальнейших сравнениях.

В чём тут дело? В чём отличие от другой сходной ситуации, например от такой: пойдём в лес, выберем наугад десять деревьев разных пород, измерим удельный вес древесины каждого из них и выберем дерево с наименьшим удельным весом древесины. Иными словами, мы сделали то же самое, что и с геометрическими – фигурами... Разумно ли на этом основании заключать и верить, что мы нашли дерево удельный вес которого меньше удельного веса всех существующих и возможных деревьев, а не только тех, которые мы измерили и взвесили?

«Верить этому было бы не только не разумно, но глупо.

В чем же отличие от случая круга? Мы *расположены* в пользу круга. Круг – наиболее совершенная фигура; мы охотно верим, что вместе с другими своими совершенствами круг для данной площади имеет наименьший периметр. Индуктивный аргумент, высказанный Декартом, кажется таким убедительным потому, что он подтверждает предположение, правдоподобное с самого начала»¹³.

Вот все, что может сказать в обоснование правильности изопериметрической теоремы строгий математик. Если он хочет сказать что-то большее, он вынужден обратиться за помощью к эстетическим категориям. И Пойа приводит ряд высказываний, в том числе Данте, который (вслед за Платоном) называл круг «совершеннейшей» фигурой, «прекраснейшей» и «благороднейшей» фигурой... Факт есть факт. Теорема держится, как на «тайном» фундаменте, на доводе развитого чувства эстетического характера, чувства «красоты», «совершенства», «благородства» и пр. Лишенная этого фундамента, она разваливается. Интуиция, то есть довод эстетически развитого воображения, здесь включается в строгий ход математического формализма, даже задает ему содержание.

¹³ Пойа Д. Математика и правдоподобные рассуждения. Москва, 1975, с. 186.

Дальше – больше. Теорема убедительна даже для человека, который и не тренировал свое восприятие созерцанием геометрических фигур. Если ту же теорему сформулировать не на плоскости, а в пространстве, то мы будем иметь дело с шаром, который, по тому же Платону, еще «прекраснее», еще «благороднее», чем круг... «В пользу шара мы расположены, пожалуй, даже больше, чем в пользу круга. В самом деле, кажется, что сама природа расположена в пользу шара. Дождевые капли, мыльные пузыри, Солнце, Луна, наша Земля, – планеты шарообразны или почти шарообразны»¹⁴.

Не потому ли шар кажется нам «прекрасной фигурой», что он – тот естественный предел, к которому почему-то, а почему – неизвестно, «расположены» не только мы, а и сама природа? Не потому ли, что эта фигура – нечто вроде «цели», к которой тяготеют другие природные формы? Тогда что это за цель? Опять неясно. Ясно одно – все попытки определить «цель» или «причину», по которой сама природа «расположена» к форме шара, должны потерпеть неудачу. И не только потому, что природе вообще нелепо приписывать «цели», «расположение» и тому подобные категории, взятые из сугубо человеческого обихода, не только потому, что антропоморфизм вообще – плохой принцип объяснения природы. Эти попытки обречены на неудачу даже в том случае, если на секунду допустить, что тут есть какая-то «цель». Искусственно наложив категорию «цели» на такого рода факты, мы сразу же убедимся, что «цели» тут не только разные, но и прямо противоположные.

Шар оказывается формой, которая почему-то «выгодна» для самых разнообразных, ничего общего не имеющих между собой «целей». Оказывается, что в понятии невозможно подытожить, в чем же заключается содержание «целесообразности» формы шара или круга...

Одно дело – мыльный пузырь, а другое – кот, который, как шутит Пойа, тоже может научить нас изопериметрической теореме... «Я думаю, вы видели, что делает кот, когда в холодную ночь он готовится ко сну: он поджимает лапы, свертывается и таким образом делает свое тело насколько возможно шарообразным. Он делает так, очевидно, чтобы сохранить тепло, сделать минимальным выделение тепла через поверхность своего тела. Кот, не имеющий ни малейшего намерения уменьшить свой объем, пытается уменьшить свою поверхность... По-видимому, он имеет некоторое знакомство с изопериметрической теоремой»¹⁵.

У кота, как у живого существа, еще можно с грехом пополам допустить «желание» и «действие по цели». Но если мы (как это делал Кант в своем анализе суждений эстетического вкуса в «Критике способности суждения») гипотетически допустим, что понятие «цели» применимо и к дождевой капле и к Солнцу, то мы сразу же убедимся, что невозможно понять и выразить в понятии ту «цель», которую одинаково преследует и кот, и дождевая капля, и мыльный пузырь... Мы не найдем между их «целями» ровно ничего общего. Иными словами, «предположив здесь «целесообразность», мы придем к кантовскому определению красоты как целесообразности, но целесообразности, не охватываемой понятием и не дающей никакого понятия о себе; целесообразности, которая может осознаваться лишь «эстетически», интуитивно, но никак не рационально... Это как раз тот случай, подобный которому и имел в виду Кант, случай, когда мы «чувствуем» наличие цели, когда наше восприятие свидетельствует о «целесообразности», но все рациональные доводы говорят за то, что никакой «цели» мы допустить не имеем права, даже если мы и не являемся материалистами.

Тут всё насквозь кажется таинственным и непонятным.

Однако факт есть факт: наше восприятие почему-то заранее «расположено» к форме шара, эта форма как бы «естественно» согласуется с нашей, человечески организованной чувственностью. Интуиция, или сила воображения, сразу же, без формальных доказательств «соглашается» с тем, что «совершеннее» (в смысле отношения периметра к площади) шара фигуры нет и быть не может. Кроме того, это «согласие» прямо и непосредственно сопровождается «чувством красоты». Отсюда

¹⁴ Там же, с. 187.

¹⁵ Там же.

и определение шара как фигуры не только «совершеннейшей» (Данте), но и «прекраснейшей» из фигур (Платон)...

Так и остается эта оригинальная теорема загадкой, в наши дни такой же, по-видимому, темной, как и во времена Кеплера и Декарта. И для односторонне математического (формального) подхода она останется темной навсегда. Ибо увязана ее тайна уже не с математическим анализом, а с той действительностью, которую исследует эстетика. Математик может из ее анализа сделать только тот вывод, который и делает Д. Пойа:

«Изопериметрическая теорема, глубоко коренящаяся в нашем опыте и интуиции, которую так легко предположить, но не так легко доказать, является неисчерпаемым источником вдохновения»¹⁶. Как же быть? Поддается ли эта тайна объяснению в материалистической эстетике? Можно ли материалистически объяснить интуицию, действие воображения, связанное с ощущением «красоты»? Или факты, с ее действием связанные, навсегда останутся лакомым кусочком для иррационализма и мистики в эстетике?

Исчерпывающе подробным образом мы не беремся эту проблему решить. Но принципиальные ключи к ее решению мы дать обязаны, если уж ее коснулись и заинтриговали читателя.

Условия проблемы таковы. Действие воображения, связанное с ощущением красоты, явно предполагает действие по цели (иначе нет «свободного» действия). Иными словами, «красота» продукта воображения и в самом деле как-то связана с ощущением «целесообразности», и притом при отсутствии жесткого понятия об этой «цели». К тому же ощущение «красоты» относится не только к продуктам деятельности человека, но и к таким предметам, которые никаких «целей» в себе заключать не могут, – к продуктам природы... В этом вся трудность и вся тайна.

Но если мы на этом и остановимся, то застряем на точке, на которой оставил решение проблемы И. Кант. И мы хотим получить материалистическое решение, а не только острую подготовку проблемы, не только острое выражение трудности.

Как и все другие проблемы и трудности, связанные с духовной жизнью, эта проблема также решается лишь на той почве, которую вспахал Маркс. На почве понимания предметно-человеческого отношения к природе как предметной деятельности, эту природу изменяющей, преобразующей и преобразжающей.

Преображение мира в фантазии, то есть действие воображения, связанное с ощущением красоты, есть способность, рождающаяся на основе реального, предметно-практического преобразования этого мира и это реальное преобразование мира обеспечивающая. В предметно-практической деятельности общественного человека, изменяющего и природу и самого себя, как раз и заключается тайна рождения фантазии, интуиции, воображения.

Это, конечно, еще очень общо. Это только зерно, из которого можно развить конкретное, развернутое во всех деталях понимание. А человек, как шутил Гегель, вряд ли удовлетворится, если ему вместо обещанного дуба с развесистой кроной покажут жёлудь. Но только из жёлудя вырастает самый красивый и могучий дуб – в этом наше единственное оправдание.

Попробуем, однако, всё же проследить хотя бы рождение ствола и основных ветвей, наметить дальнейшие контуры факта, шагнуть чуть дальше по пути от абстрактного к конкретному – по тому пути, которой Маркс считал единственно возможным путем развития научных определений.

* * *

Человеческая деятельность в природе есть деятельность продуктивная, производящая, рождающая – притом то, чего в природе самой по себе не было и не может быть. На известной стадии она становится, кроме того, еще и целенаправленной, целесообразной, и в той мере, в какой она становится целесообразной, она делается также и свободной. Тем самым человек; начинает

¹⁶ Там же, с. 199.

реально (а не в фантазии) формировать материю также и «по законам красоты». Все эти характеристики (целесообразность и красота, творческий, продуктивный характер действий) развиваются, таким образом, совершенно независимо от наличия специально художественной деятельности, от деятельности в плане представления, воображения.

И именно в ходе этой (непосредственно предметной) деятельности формируется человеческая «чувственность», формы ее работы. В том числе – те формы работы воображения, которые ориентируются на «цель», на идеал, на красоту.

Воображение, развитое на продуктах человеческой деятельности, организованное формами этих продуктов, как раз и связывает в себе ощущение «целесообразности», делает его субъективным критерием правильности своих действий даже в том случае, если оно направлено и на природу, еще трудом человека не обработанную и, следовательно, еще не заключающую в себе никаких «целей».

Интуиция (то есть действие культурно развитого, «свободного» воображения) действительно схватывает любой предмет (в том числе природный) под «формой целесообразности».

Такой оборот специфически человеческой категории (цели) на природу есть, конечно, антропоморфизм. В науке этот прием – запрещенный. Если он там всё-таки применяется – он дает идеализм в том или другом его варианте.

Категории, выражающие специфику человеческого существа, нелепо переносить на природу вне человека, нелепо приписывать ей.

Однако дело обстоит хитрее, чем может показаться на первый взгляд. Прежде всего: все определения природы самой по себе наука вырабатывает не на основе пассивного созерцания явлений природы, а только на почве и на основе активного изменения природы – на основе практики общественного человека. Мысль ученого «опосредована» природой общественного организма, всей массой продуктов его деятельности, его живого функционирования.

Формы мышления и формы созерцания (то есть формы работы воображения) возникают только на основе «очеловеченной» (то есть обработанной, переделанной трудом) природы. А не на основе природы самой по себе, не тронутой руками и орудиями человека.

Поэтому реальная «антропоморфизация природы», то есть придание природе «человеческих норм», – это вовсе не дело «фантазии». Это просто-напросто суть труда, суть производства материальных условий человеческой жизни. Изменяя природу сообразно своим целям, человек и очеловечивает ее. В этом смысле слова ничего «дурного» антропоморфизация собой – само собой ясно – не представляет.

Такая «антропоморфизация» как раз и раскрывает перед человеком суть природных явлений, тех самых явлений, которые он вовлёл в процесс производства, превратил в материал, из коего строится предметное тело цивилизации, «неорганическое тело человека».

Затем если он распространяет определения, выявленные им в «очеловеченной» природе (то есть в той части природы, которая вовлечена в процесс производства), на природу, еще не вовлеченную в этот процесс, еще не «очеловеченную», – то в этом опять-таки нет ничего запретного.

Наоборот, это единственно возможный путь и способ познания природы «самой по себе». Дело в том, что только практика человека (то есть «очеловечивание» природы) способна доказать всеобщность определений, отделить всеобщие (то есть и за пределами практики значимые) определения природы – от тех определений, которыми они обязаны человеку, то есть от специфически человеческих, человеком привнесенных определений и форм.

Именно практика, именно реальное «очеловечивание», реальная «антропоморфизация» природы доказывают, в частности, что нельзя приписывать природе цели, намерения, «расположение» и прочие категории, вплоть до «любви» или «злости». Короче говоря, все определения, выражающие специфику субъективно-человеческой организации, способ ее действий.

Но те определения, которые человек выявил в очеловеченной природе, в «неорганическом теле человека», в предметном теле человеческой цивилизации, он спокойно может и даже должен

относить и к той части природы которая еще не превратилась в предмет его собственной деятельности.

Все без исключения всеобщие категории и законы науки (и не только философии, но и физики, и химии, и биологии) непосредственно вырабатываются и проверяются на всеобщность как раз в ходе «очеловечивания» природы, то есть в процессе, протекающем по человеческим целям.

Поэтому все определения природы самой по себе суть прямо и непосредственно определения очеловеченной и очеловечиваемой природы и в этом смысле – «антропоморфизмы». Но эти «антропоморфизмы» как раз и не содержат в себе абсолютно ничего «специфически человеческого», кроме одного – чистой всеобщности, чистой универсальности.

Ибо в процессе «очеловечивания» природных явлений человек как раз и выделяет их «чистые формы», их всеобщие формы и законы из того переплетения, в котором они существуют и действуют в «неочеловеченной» природе. В неочеловеченной природе все формы и законы вещей переплетают свое действие и потому взаимно «искажают» форму и образ друг друга. Поэтому в природе самой по себе и нельзя увидеть непосредственно «чистой формы» вещи, то есть ее собственной, специфически ей свойственной структуры, организации и формы движения. В неочеловеченной природе собственная форма и мера вещи всегда «загорожена», «осложнена» и «искажена» более или менее случайным взаимодействием с другими такими же вещами. «Вещь» тут в самом широком смысле слова – любой предмет, объект, процесс, равно – система вещей.

Человек в своей практике выделяет собственную форму и меру вещи и ориентируется в своей деятельности именно на нее. Поэтому-то форма красоты, связанная с целесообразностью, и есть как раз не что иное, как «чистая форма и мера вещи», на которую всегда ориентируется целенаправленная человеческая деятельность. Под формой красоты поэтому-то и ухватывается не что иное, как универсальная (всеобщая) природа данной, конкретной, единичной вещи. Или, наоборот, единичная вещь схватывается при этом только с той стороны, с какой она непосредственно выявляет свою собственную, ничем не загороженную природу и форму, универсальный закон всего того «рода», к которому она принадлежит.

Еще иначе: под формой красоты схватывается «естественная» мера вещи – та самая мера которая в «естественном виде», то есть в самой по себе природе, никогда не выступает в чистом выражении, во всей ее «незамутненности», а выступает только в результате деятельности человека, в реторте цивилизации, то есть в «искусственно созданной» природе.

Форма вещи, созданной человеком для человека, поэтому и есть тот прообраз, на котором воспитывается, возникает и тренируется культура силы воображения. Та самая таинственная способность, которая заставляет человека воспринимать как «прекрасное» такие «чистые» формы природных явлений, как шар. Эти чистые формы вовсе не обязательно отличаются каким бы то ни было формальным признаком – симметрией, изяществом, правильностью ритма и т.д. «Чистых», то есть собственных, форм вещей в составе мироздания бесконечно много. Даже слово «много» здесь лишнее. Поэтому безгранична и область «красоты», многообразия ее форм и мер. Вещь может быть и симметричной и несимметричной – и все-таки «красивой». Важно одно – чтобы в ней воспринималась и наличествовала «чистая», то есть собственная, не искаженная внешними по отношению к ней воздействиями, форма и мера данной вещи... Если это есть – эстетически развитое чувство сразу же среагирует на нее как на «красивую», то есть акт ее созерцания будет сопровождаться тем самым «эстетическим наслаждением», которое свидетельствует о «согласии» формы развитого восприятия с формой вещи или, наоборот, формы вещи – с человечески развитой формой восприятия, воображения.

В этом же, между прочим, секрет и «самоочевидности» геометрических аксиом и тех форм, о которых мы говорили выше (круга и шара). Почему цивилизованному ребенку не приходится «доказывать» (что, кроме всего прочего, и невозможно) тот «факт», что параллельные линии не пересекаются, сколько их ни продолжай в воображении? И почему, как отмечал Энгельс, эту

аксиому невозможно втолковать взрослому бушмену даже с помощью самого пространного доказательства?

Очень просто. Дело не в «физиологических» особенностях мозга европейца и бушмена, как старались представить дело апологеты расизма. Дело в том, что формы восприятия (то есть воображения) европейца с первых же дней его жизни активно организуются геометрически «правильными» формами «цивилизованной», «очеловеченной» природы – стенами комнат, улицами, архитектурой и пр., – а формы восприятия и воображения бушмена – дикой природой джунглей с их фантастическими переплетениями лиан и ветвей. Бушмен, родившийся в Европе, также не будет нуждаться в доказательстве аксиом геометрии. Они для него будут столь же очевидными, как и для «белого». Физиологические различия рас и наций здесь абсолютно ни при чем... Негры в Америке становятся такими же прекрасными математиками, как и люди англосаксонской крови. Если это случается реже, чем с белыми, так физиология тут опять-таки ни при чем.

Этот оборот образов «очеловеченной» природы на всю природу в целом можно, конечно, тоже назвать «антропоморфизмом». Однако это совсем иного рода «антропоморфизм», чем тот, который действует в мифологии.

Дело в том, что «всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, с действительным господством над этими силами природы»¹⁷.

Исчезает при этом не работа воображения, а только та ее первоначальная и грубая форма, которая относит к природе субъективно-человеческие черты и поэтому стоит в обратном отношении к мере реального «очеловечивания» природы в труде, в производстве.

Поэтому-то тот взгляд на природу, который лежал в основе античной фантазии, и невозможен в современном обществе, ибо современная цивилизация исключает возможность всякого мифологизирования и, «стало быть, требует от художника независимой от мифологии фантазии»¹⁸.

Эта фантазия, то есть работа продуктивного воображения, «опрокидывает на природу» характеристики уже не субъективно человеческой организации, а «формы предметного тела цивилизации», «неорганического тела человека», то есть выявленные трудом «чистые формы» самой природы.

Эта проекция воображения тоже может быть, если угодно, названа «антропоморфизмом». Но это тот самый «антропоморфизм», который не только не противопоказан самой строгой науке, но и представляет собой ту форму работы воображения, без которой абсолютно невозможными были бы и математика с ее дифференциальным и интегральным исчислением, и политическая экономия, и строительство космических ракет.

Художественное творчество, специально развивая чувство красоты, тем самым формирует и организует способность человеческого воображения в ее наиболее высших и сложных проявлениях. Отсюда можно понять, почему эстетически развитый глаз умеет сразу же распознавать «целое раньше частей». Дело здесь в следующем.

Когда такой глаз схватывает предмет, формы которого согласуются с формами эстетически развитого восприятия, то человек может быть уверен, что увидел какое-то «целое», какую-то конкретную систему явлений, сложившуюся по ее «собственной мере», а не просто случайное переплетение многих случайно столкнувшихся «целых», не винегрет из разнородных «частей», не случайное сочетание составных частей от разных «целых».

Чтобы это положение пояснить, взглянем в ночное небо сквозь стекла мощного телескопа.

Что сразу же бросится нам в глаза? То обстоятельство, что все космические образования, отделенные друг от друга фантастически огромными «пустыми» пространствами и потому почти не «искажающие» друг друга своими взаимными воздействиями, явно тяготеют по своим

¹⁷ Маркс К. К критике политической экономии. М. 1952, с. 225.

¹⁸ Там же, с. 225.

геометрическим контурам к тем или иным «чистым», правильным формам. Прежде всего это наш старый знакомый, «совершеннейшая, благороднейшая и прекраснейшая фигура» – шар; затем – фигуры, более или менее явно приближающиеся к нему или удаляющиеся от него, – шар, сдавленный центробежной силой в диск; диск, периферия которого той же силой разнесена и закручена в спиралевидные ветви... К этим контурам, как к своему пределу, явно тяготеют очертания всех, или, вернее, почти всех, космических образований.

Наоборот, там, где чистота этих форм нарушена, «искалена», мы сразу же, без дальнейших доводов склонны подозревать результат внешнего столкновения двух самостоятельно, сложившихся систем, то есть сразу «видим» здесь действие катастрофического порядка, а не результат «естественного» развития системы. Мы воспринимаем данное зрелище как результат взаимного искажения по крайней мере двух предметов как смесь, как винегрет, а не как результат естественного, то есть «свободного», формообразования, протекающего в согласии с собственной, «имманентной» мерой и закономерностью одной вещи...

Наше эстетическое чувство сразу же подсказывает нам, что мы увидели не единое конкретнее «целое», хотя и восприняли данный предмет как нечто «одно», четко локализованное в пространстве.

Здесь явно работает «правильная» форма нашего восприятия (воображения), развитая на созерцании предметов, созданных человеком для человека, – то есть вещей, все «составные части» которых прямо и непосредственно обусловлены их «целым», то бишь «целью». «Целесообразность» в данном случае можно определить как сообразность частей с целым, как их «целесообразность». Составные части, то есть детали и подробности зрелища, здесь сразу же воспринимаются как «естественные производные» от некоторого целого, как части, рождающиеся из лона этого целого, как его «органы»...

В подобных случаях эстетическое чувство сразу же «соглашается» с тем, что перед нами – естественно сложившееся конкретное целое, все части которого могут и должны быть поняты в качестве закономерно развившихся модификаций одной и той же природы, одного и того же исходного состояния, что это однородные – «части».

Такое согласие формы вещи с формой развитого эстетического восприятия (воображения) и связано с чувством «красоты». Потому-то ощущение красоты и сопровождает акт схватывания целого до схватывания и анализа его «составных частей».

Конечно, мы показали секрет этого феномена на простейшем примере. Если речь идет о схватывании целого не в космосе, а, скажем, в общественно-человеческой жизни, то здесь правильность геометрической формы уже не может служить доводом. Даже наоборот, круглое или квадратное живое тело покажется нам не только не «прекрасным», но и прямо уродливо безобразным. Недаром говорят – «круглый дурак».

Чтобы верно схватить целое здесь, требуется эстетическое восприятие, развитое уже не на простейших геометрических фигурах, а на других, более сложных и хитрых «предметах», созданных человеком для человека. На каких именно – надо исследовать особо.

Но факт тот, что исследовать надо на том же пути. Иного пути к материалистическому объяснению данного феномена, по-видимому, нет. И здесь форма эстетического восприятия (воображения), позволяющая выделять целое, образуется путем тренировки и управления на предметах, созданных целенаправленной деятельностью человека. Возникнув, она и тут начинает активно управлять процессом восприятия вещей, которые не созданы человеком целенаправленно, а возникли сами по себе и без всякой помощи сознания и воли человека. И здесь она выступает как субъективно-эстетический критерий, позволяющий сразу же, до всякой алгебраически строгой проверки, выделять сначала целое, а затем, исходя из него, – те части, которые принадлежат именно данному целому, данному органическому образованию, не обращая никакого внимания на те детали и подробности, которые в нем наличествуют в результате его внешнего взаимодействия с другими «целыми».

Здесь-то и заключается тайна той таинственной способности, которую И. Кант назвал «интуитивным рассудком», то есть способности схватывать сначала целое, а уже от него переходить к анализу и синтезу его собственных составных частей. Кант признался, что объяснить природу этой удивительной способности он не в состоянии, и объявил ее «божественной». Гете на это ответил, что он хотя и не бог, но эта способность ему свойственна как художнику, как поэту, что это вообще специфическая способность художника. Но откуда она берется в человеке вообще и в художнике в частности – Гете не мог объяснить, так же как и Кант. Кант полагал, что от бога. Гете склонялся к – тому, чтобы приписать заслугу рождения гения природе. Ни тот ни другой не попытались видеть всеобщую основу этой способности в материальном труде, в преобразовании природы человеческим трудом.

Случайно ли тот же Кант объявил детские игры простым животнобразным расходом излишка чисто физиологической энергии? Не придавал им сколько-нибудь серьезного значения для формирования специфически человеческого отношения к миру? Те самые детские игры, которые как раз и есть одна из важнейших форм воспитания человеческого воображения, его организация. Удивительно ли, что Кант, закрыв глаза на факт, обнаруживающий тайну рождения этой способности в человеке, становится в тупик, когда обнаруживает эту способность в развитом человеке, во взрослом вообще и в «гении» в частности?

Формирование способности воображения как способности видеть целое раньше его частей, и видеть правильно, есть, конечно, не мистически-божественный процесс, как и не естественно-природный. Совершается он и через игры детей и через эстетическое воспитание вкуса на предметах и продуктах художественного творчества. Проследить все необходимые этапы и формы образования этой способности – очень благодарная задача теоретической эстетики.

Противопоставляя свой метод мышления гегелевскому, К. Маркс подчеркнул, что исследуемый предмет, «живое конкретное целое», должен «постоянно витать в нашем представлении как предпосылка» всех логически-теоретических операций¹⁹. Мы отмечали, что удерживать в плане представления такое грандиозно сложное «целое», как товарно-капиталистическая формация, не так легко, как спичечный коробок или даже образ хорошего знакомого.

Способность, позволившую Марксу долгие годы удерживать в представлении и поворачивать в воображении в нужный ракурс такое «целое», как товарно-капиталистическая формация, мы пытались объяснить тем биографическим фактом, что своим эстетическим развитием Маркс был обязан поразительно характерному ряду художников (Эсхил, Шекспир, Мильтон, Сервантес, Гете, Данте). Мы высказали это в виде весьма правдоподобного предположения. Теперь это можно повторить с несколько большей дозой категоричности.

К этому же можно добавить и другой биографический факт, связанный с той же самой проблемой.

Стоит перечитать первые попытки Маркса разобраться в социально-экономической сущности денег («Экономическо-философские рукописи 1844 г.»), как сразу же бросится в глаза крайне примечательный факт: главными авторитетами, на которые опирается Маркс-философ, Маркс-экономист, оказываются здесь не специалисты в области денежного обращения, не Смит или Рикардо, а... Шекспир и Гете.

На первый взгляд это парадоксально. Тем не менее это факт, и факт очень примечательный. Глазами Шекспира и Гете молодой Маркс «схватил» общую сущность денег гораздо более верно (хотя и очень еще общо), чем все буржуазно ограниченные экономисты, вместе взятые. Это случилось именно потому, что последние занимались частностями, деталями и подробностями денежного обращения, банковского дела и пр., а поэтически развитый взор Шекспира и Гете сразу улавливал общую роль денег в целостном организме человеческой культуры по их интегральному, итоговому отношению к судьбам человеческого развития человека и не обращал внимания на те

¹⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 12. с. 728.

подробности, которые занимали экономистов. Благодаря Шекспиру и Гете Маркс-экономист увидел здесь за деревьями лес – тот самый лес, которого буржуазные экономисты не видели...

Конечно, от этого первоначального, интегрального схватывания «сущности» денежной формы до строго теоретического раскрытия законов рождения этой формы и ее эволюции, произведенного только в «Капитале», было еще очень далеко. Если бы Маркс остановился на этом, «поэтическом» схватывании сути дела, он не стал бы Марксом, а остался бы одним из «истинных социалистов». Но и без этого он Марксом бы не стал. Образно-поэтическое осознание социальной сути проблемы денег в целом было первым, но абсолютно необходимым первым шагом на пути к их конкретно-теоретическому пониманию. В свете этого общего понимания сразу же по-новому «заиграли» все детали и частности, которые затем уже можно было спокойно рассматривать «в свете целого», будучи уверенным, что это целое схвачено верно. Далее можно и нужно было классифицировать, систематизировать и «дифференцировать» общий интегральный «поэтический» взгляд, разрабатывать четко теоретическое выражение фактов.

Факты того же рода можно было привести из любой области научного развития.

С этим-то как раз и связано то «таинственное» обстоятельство, что крупные математики-теоретики считают, и, видимо, не без оснований, одним из «эвристических принципов» математической интуиции красоту.

При этом от математиков можно услышать очень часто, что именно музыка, и еще точнее – инструментальная, непрограммная музыка, им больше всего «по душе». Больше того, один крупный западноевропейский физик-теоретик прямо написал в анкете, что в движении музыкальных форм он лично всегда «видит» некоторый смутный аналог тем своим идеям, которые бродят в его голове, но еще не получили строго формализованного и подробно доказанного выражения... И вот другой пример, где в математике непосредственно «работает» форма организации воображения (интуиции), развиваемая... поэзией. Пример – из книги уже известного нам Д. Пойа: «В течение более чем двух десятилетий я очень интересовался известной теоремой Фабри о пропусках в степенных рядах. Было два периода: первый, “созерцательный” период и второй, “активный” период... В созерцательный период я практически не делал никакой работы, связанной, с теоремой, я только любовался ею и время от времени вспоминал ее в несколько забавной, притянутой за волосы формулировке... [Формулировку мы не приводим, ибо она может показаться забавной, вероятно, только математику – Э.И.]»

Идея определенного доказательства пришла мне в голову довольно ясно, но в течение нескольких дней после этого я не пытался разработать окончательную форму доказательства. В продолжение этих дней меня преследовало слово “пересадка”. Действительно, это слово описывало решающую идею доказательства настолько точно, насколько возможно одним словом описать сложную вещь»²⁰.

Здесь мы встретились со старинной знакомой – метафорой, с формой организации воображения, описываемой в любой системе эстетических категорий.

Именно она организовала в данном случае интуицию математика, ту самую способность, которая, как разъясняет Д. Пойа, только и позволяет вам «догадаться о математической теореме, прежде чем вы ее проведёте в деталях»²¹. Без этой способности нет математика, есть лишь вычислитель, действующий по готовым штампам типовых решений.

Другой пример, из другой области. В монографии М.В. Серебрякова «Фридрих Энгельс в молодости» (Ленинград, 1958) тщательно прослеживаются этапы духовного развития Энгельса, и среди них автор выделяет крайне любопытный факт. До поры до времени, до 1840 года, молодой Энгельс еще не определил ясно своих позиций в плане философии. Его философские симпатии и антипатии были еще довольно неопределёнными. Переломным пунктом в этом отношении оказалось в его жизни знакомство с лидером «Молодой Германии», поэтом и критиком Людвигом Берне.

²⁰ Пойа Д. Математика и правдоподобные рассуждения, с. 301.

²¹ Там же, с. 10.

Именно Берне побудил Энгельса обратить основное критическое внимание на философию Гегеля, приступить к систематической критике и изучению гегелевской философии и стать в ряды левогегельянцев. Свое отношение к гегелевской философии этот писатель сформулировал в виде ярко-эмоциональной характеристики личности ее автора. Сетую на консервативность сознания немцев, на их боязнь революционного пафоса, Берне энергично высказался по адресу Гете и Гегеля, обозвав их духовными отцами «холопства»: Гете – «холопом рифмованным», а Гегеля – «холопом нерифмованным». Образ явно несправедливый, неверный, и Людвигу Берне сильно досталось за него от Гейне, гораздо лучше понимавшего и Гете и Гегеля. Но этот энергичный образ все же выразил, как в поэтическом фокусе, важную идею – потребность побороть Гегеля, логику его мышления, сломать власть его «системы». В формально неправильной оценке, с точки зрения философии и позиции даже несколько малограмотной, Берне выразил тут факт огромной важности и тем побудил Энгельса специально исследовать этот факт. В этот образ отлилась повышенно раздраженная реакция писателя на факт, суть которого он сам не понял, но заставил других постараться его понять...

Суть такого рода парадоксов прекрасно объяснил впоследствии сам Фридрих Энгельс. Мы имеем в виду очень глубокую мысль, высказанную им в связи с политической экономией, но имеющую прямое отношение и к сути эстетической оценки фактов.

Возражая тем «социалистам», которые требовали уничтожения капиталистической эксплуатации на том единственном основании, что она «несправедлива», Энгельс указывал, что с точки зрения науки этот вывод абсолютно ложен, так как представляет собой простое приложение морали к политической экономии.

«Когда мы говорим: это несправедливо, этого не должно быть, – то до этого политической экономии непосредственно нет никакого дела. Мы говорим лишь, что этот экономический факт противоречит нашему нравственному чувству. Поэтому Маркс никогда не обосновывал свои коммунистические требования такими доводами, а основывал на неизбежном, с каждым днем все более и более совершающемся на наших глазах крушении капиталистического способа производства; Маркс говорит только о том простом факте, что прибавочная стоимость состоит из неоплаченного труда»²². Иными словами, апелляция к нравственному или эстетическому чувству – это прием запрещенный, когда речь идет о науке. Ибо наука обязана раскрыть факт в его отношении к другому факту, а вовсе не к «чувствам» и к «самочувствию» человека. Это абсолютная истина.

Но дальше Энгельс высказывает мысль очень важную и плодотворную для темы нашего разговора, для понимания роли и функции эстетического суждения по отношению к такого рода фактам. «Но что неверно в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле. Если нравственное сознание массы объявляет какой-либо экономический факт несправедливым, как в свое время рабство или барщину, то это есть доказательство того, что этот факт сам пережил себя, что появились другие экономические факты, в силу которых он стал невыносимым и несохранимым. Позади формальной экономической неправды может быть, следовательно, скрыто истинное экономическое содержание»²³.

Эта мысль имеет самое прямое значение для марксистского понимания существа и функции эстетического суждения, реакции развитого эстетического чувства на объективные факты.

Дело в следующем. В виде чувства «противоречия» факта «нашему чувству» (эстетическим или нравственным установкам нашей личности) мы констатируем на самом деле несколько иное, а именно – противоречие между двумя фактами.

Эстетическая реакция на факт есть поэтому не что иное, как субъективное освидетельствование важности, жизненной значимости этого факта для массового человека как личности, как индивидуума.

²² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 21, с. 184.

²³ Там же.

Это чувство свидетельствует, что человек, индивидуум оказался как бы зажатым в тиски между двумя фактами, столкнувшимися в остром противоречии. Будучи зажат между двумя фактами, индивидуум и испытывает их давление на свою психику, и тем болезненнее, чем более чуткой оказывается организация его «чувственности».

«Толстокожая» чувственность, само собой понятно, отреагирует на такое противоречие гораздо позже, лишь тогда, когда «тиски», между которыми ее зажала действительность, сожмутся совсем крепко...

Тонкая, обостренно-эстетическая чувственность художника, развитая сила его воображения отреагируют на такое положение гораздо быстрее, острее и точнее. Она зафиксирует наличие объективно конфликтной ситуации, так сказать, «по собственному самочувствию», по разладу своей организации с совокупной картиной действительности.

Что именно это за факты, какова их собственная, никак от человеческой чувственности не зависящая структура, их чисто объективный контур – этого эстетическое самочувствие сказать не может. Здесь оно обязано уступить место строго теоретическому анализу, лишенному всяких «сантиментов».

Но свое дело она сделала: она засвидетельствовала наличие такого факта и отношения между фактами, которые имеют непосредственно важное значение для индивидуума, для его «человечески-чувственной» организации, для его «самочувствия». А это уже очень много.

Поэтому-то чем выше развито эстетическое чувство (в самом широком смысле, включая и нравственное чувство), тем скорее, острее и точнее человек среагирует на наличие важных для человека фактов и ситуаций. Развитое эстетическое чувство есть поэтому крайне ценный индикатор, барометр. Он скорее, чем наука, отзывается на интегральное, совокупное положение дел в реальном мире. Он позволяет «схватить» образ целостной жизненной ситуации, до того как она будет строго и подробно проанализирована жесткой логикой мышления в понятиях.

Здесь и кроется тайна способности видеть «целое раньше частей», силы «интуиции», воображения. Ничего мистического в этой способности нет. Это есть типичная форма детерминации человеческой психики со стороны объективной действительности, со стороны ее совокупного воздействия на психику.

Плохо, когда оценка по «самочувствию» старается подменить собой строгий, рационально-теоретический анализ. Хорошо, когда голос развитого эстетического чувства чутко реагирует на важные факты и тем самым задаёт работу строго теоретическому анализу, правильно ориентирует его на действительно важные для человека факты. Когда наличие важного («человечески важного») факта удостоверено эстетически развитым чувством, работа мышления становится уже совершенно независимой от него, строго «формальной», лишенной «сантиментов».

Так что в эстетической оценке факта (точнее, системы фактов), в его ощущении как «прекрасного» или «безобразного», как «трагического» или «комического» и т.д. выражается «человеческое» значение этого факта.

На факт, не имеющий серьезного отношения к человеческим запросам, потребностям, вообще к человеческой страсти, к пафосу, развитое эстетическое чувство попросту не «отзывается», остается равнодушным, эстетически безразличным. Наоборот, человечески важный факт сразу же возбуждает развитое эстетическое чувство, пробуждает воображение, вызывает яркие художественно окрашенные образы, организует их по нормам развитого художественного воображения – при этом скорее, чем в самой действительности окончательно оформились соответствующие им прообразы, их предмет.

Но к такому действию способно только подлинно развитое эстетическое (художественное) воображение. Воображение неразвитое, некультурное, капризное и произвольное способно, скорее, дезориентировать человека (в том числе человека науки), направить работу его мышления не к небу истины, а в облака заблуждения. В этом и заключается колоссальная роль эстетического развития человека, в какой бы области он ни трудился.

Конечно, разобраться и решить, где свобода, а где штамп или произвол, не так-то легко, как того хотелось бы любителям легкой жизни в искусстве и в эстетике. Каждый легко припомнит десятки, если не сотни случаев, когда такие любители путали одно с другим и старались превратить собственную путаницу в общепризнанный канон суждения о художнике.

Ведь обзывали же одни Пикассо «хулиганом»... Ведь приходили же другие в эстетический восторг при виде холстов, намазанных взмахами ослиного хвоста!

А это не случайно.

Формалист от канцелярии, для которого «красиво» только то, что общепризнанно и предписано признавать за таковое, всегда объявит «субъективно произвольным вывертом» всё то, что не влезает в рамки зазубренных им штампов. В том числе и подлинную красоту свободы, когда та выступила впервые и еще не зарегистрирована в соответствующей канцелярии, еще не получила удостоверения за подписью столоначальника... Ничего не поделаешь – в глазах раба штампа произвол действительно сливается со свободой. Эти глаза отличить одно от другого не могут. Так же как и глаза его антипода, поклонника полной «раскованности» воображения. Ни раб штампа, ни эстетствующий индивидуалист не видят в творениях гения главного. Той самой свободы, о которой мы говорили. Они видят лишь поверхность полотен, покрытую линиями и красками. А уж восхищаются они при этом или же возмущаются – это зависит от их ведомственной принадлежности, от великой моды, от «указаний» и тому подобных вещей, к подлинной свободе и красоте никакого отношения одинаково не имеющих...

Полотна Пикассо, например, – это своеобразные зеркала современности. Волшебные и немножко коварные. Подходит к ним один и говорит: «Что за хулиганство! Что за произвол! У синего человека – четыре оранжевых уха и ни одной ноги!» Возмущается и не подозревает, насколько точно он охарактеризовал... самого себя – просто в силу отсутствия той самой способности воображения, которая позволяет взору Пикассо проникать сквозь вылощенные покровы буржуазного мира в его страшное нутро, где корчатся в муках в аду «Герники» искалеченные люди, обожженные тела без ног, без глаз и все еще живые, хотя и до неузнаваемости искореженные в страшной мясорубке капиталистического разделения труда... Этого формалист от канцелярии не видит.

Подходит другой – начинает ахать и охать: «Ах, как это прекрасно, какая раскованность воображения, как необычно по цвету, по очертанию! Как свободно сломана традиционная перспектива, как хорошо, что нет сходства с Аполлонами и Никами Самофракийскими! Как хорошо, что у человека четыре ноги!..»

И опять он охарактеризовал самого себя. Это калека, наслаждающийся своей искалеченностью, своей «непохожестью» на античные образы прекрасной, всесторонне разбитой индивидуальности. Той самой, сквозь призму которой видит мир и его реальные образы Пикассо и не видит буржуа-обыватель, наслаждающийся красотой франков и декольте, холодильников и офицерских мундиров и не видящий скрытое под ними пустоты и человеческой искалеченности...

Так что отличить свободную красоту от уродства произвола и штампа можно, только обладая и подлинной эстетической и теоретической культурой и умением соотносить образы искусства с действительностью. А без развитого воображения этого сделать нельзя.

Именно поэтому делу коммунистического преобразования общественных отношений принципиально враждебно то «искусство», которое культивирует и воспитывает в людях произвол индивидуального воображения, маскируя его названием «свобода фантазии» художника, – так же как и «искусство», культивирующее штампованное: машинообразное «воображение», традиционные формализмы, сухо-рассудочный тип фантазии, фантазию по тупой внешней аналогии, по формальному предписанию, по рецепту.

И наоборот, подлинное искусство, воспитывающее подлинную свободу воображения, связанное с той «игрой фантазии», которая появляется от избытка силы этого воображения, этой свободы движения в материале, является «естественным» союзником коммунистического идеала. Развивая

эстетические потенции человека, культуру и силу воображения, искусство тем самым увеличивает и вообще его творческую силу в любой области деятельности.

До сих пор гармоническое соединение развитой логической способности с развитой силой художественно-культурного воображения еще не стало всеобщим правилом. В той «предыстории» человечества, где развитие способностей было «отчуждено» как друг от друга, так и от большинства индивидуумов, такое соединение оказывалось, скорее, редким исключением, счастливой случайностью судьбы. Поэтому «талант», а в еще большей степени «гений» и оказывался редкостью, исключением, отклонением от общей нормы индивидуального развития.

Коммунизм – то «царство свободы и красоты», которое мы строим, – делает нормой как раз другое, как раз гармоническое сочетание равно развитой силы художественного воображения с равно развитой культурой теоретического интеллекта. То самое соединение, которое до сих пор было исключением, продуктом счастливого стечения обстоятельств личной судьбы, а потому даже казалось многим теоретикам «врожденным» (анатомически-физиологическим) фактом, «даром божьим».

Марксизм-ленинизм показал, что такое гармоническое развитие способностей есть в столь же малой степени природно-физиологический дар, как и «божественный». Он зависит от матушки-природы так же мало, как и от бога-отца. Он есть от начала до конца – и по происхождению, и по условиям своего возникновения, и по своей сокровенной сути – чисто социальный факт, продукт развития личности человека в соответствующих условиях; в условиях, позволяющих всем и каждому развивать себя через духовное общение с плодами человеческой культуры, через потребление лучших даров, созданных человеком для человека, трудами Маркса и Ленина, Ньютона и Эйнштейна, Рафаэля и Микеланджело, Баха и Бетховена, Пушкина и Толстого. У колыбели коммунистической культуры стояли не только Рикардо, Сен-Симон и Гегель, а и Шекспир, и Софокл, и Гете, и Мильтон, и Сервантес, и Бальзак – все те люди, которые дали возможность сложиться личности Маркса, свойственной ему способности обозревать единым взором колоссально сложные комплексы переплетающихся событий, видеть «целое раньше частей», раньше, чем эти части, в частности, получили свое строго формальное выражение в понятии, и, что самое главное, – видеть это «целое» с самого начала верно, безошибочно. Верными друзьями и могучими помощниками Ленина в его революционной борьбе также были не только теоретики, а и Некрасов, и Салтыков-Щедрин, и Толстой, и Чехов. Это очень важный факт, касающийся вообще всей проблемы коммунистического развития личности, личности человека нового общества, того самого общества, которое уже складывается под нашими руками, в нашем совокупном труде.

* * *

Кратко подытожим сказанное. «Фантазия» (строже – «продуктивное воображение») есть универсальная человеческая способность, обеспечивающая человеческую активность восприятия окружающего мира. Не обладая ею, человек не может ни жить, ни действовать, ни мыслить по-человечески ни в науке, ни в политике, ни в сфере нравственно-личностных отношений с другими людьми. Искусство есть форма развития высших видов этой способности, превратившаяся в силу известных исторически переходящих условий в «профессию». Поэтому всё то богатство, которое уже создано художественным развитием человечества, в значительной мере еще не используется человечеством. Только коммунизм впервые создаёт ту социальную форму, которая позволит актуализировать те способности, которые уже созданы и потенциально заключены в сокровищнице мирового искусства. Победа «царства свободы и красоты» невозможна и немислима без раскрытия этой сокровищницы для всех и для каждого.

Отсюда следует очень много важных и далеко идущих выводов. Их напрашивается столько, что приходится поневоле ограничиться одним. В частности, отсюда прямо вытекает решение труднейшего вопроса о предмете эстетики, о ее своеобразной проблематике и задачах.

Эстетика с этой точки зрения выглядит как общая теория, раскрывающая всеобщие формы и закономерности работы человеческой чувственности во всем том сложном и серьезном объеме этого понятия, который придан ему классической философией. С другой же стороны, и именно потому, что человеческая чувственность полнее и чище всего обнаруживает себя как раз в художественном творчестве (и непосредственно в искусстве), эстетика одновременно оказывается также и общей теорией художественного творчества, теоретически раскрывает тайну искусства.

Всеобщие формы человеческой чувственности, развивающиеся до искусства и художественного творчества в собственном смысле этого слова, в силу этого раскрываются точнее и строже именно через анализ художественного творчества, в качестве его «абстрактных» моментов.

К такому обороту мысли подталкивает и известный, хотя и не столь часто действительно применяемый методологический афоризм К. Маркса: «Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны. Наоборот, намёки более высокого у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно»²⁴.

Иными словами, всеобщие моменты человеческой чувственности как таковые надо развивать раньше и совершенно независимо от анализа искусства, чтобы затем понять, как они развиваются в формы художественного чувства. Но именно ради этого, чтобы выделить их в их человеческой определенности, и надо с самого начала ориентироваться на «высшие» формы, на те их развитые модификации, с которыми можно встретиться только в художественном творчестве.

Секрет тут в том, что те моменты, которые процессом художественного развития не сохраняются, не воспроизводятся в его движении, не относятся и к числу специфически человеческих определений чувственности, созерцания, воображения.

Поэтому именно искусство в его наивысших проявлениях дает нам аriadнину нить при анализе всеобщих, простых, «клеточных» форм человеческого восприятия и воображения. Поэтому-то определения «чувственности вообще» и можно правильно получить в качестве абстрактно-всеобщих определений художественного творчества и его продукта, равно как и его потребления.

Таким способом мы убиваем сразу двух зайцев. Анализируя художественное творчество, раскрывая его со стороны всеобщих и простых моментов, мы и раскроем тайну человеческой чувственности вообще. С другой же стороны, мы тем самым именно и заложим прочный, выверенный на всеобщее и необходимое значение фундамент под теоретическое понимание «высших», уже специфически художественных форм работы восприятия и воображения. Иными словами, мы сделаем то же, что сделал К. Маркс своим анализом простой формы товарного обмена. Мы найдем «клеточку», жёлудь, из которого «естественно» развивается всё великолепие художественной культуры, ее могучий ствол, ее развесистая крона, в тени которой тихо зреют новые плоды, новые семена, зародыши новых, вечно зеленеющих садов...

Этих двух зайцев – тайну всеобщих определений человеческой чувственности и тайну рождения, расцвета и плодоношения искусства – можно уловить мыслью только сразу, только заодно. За одним погонишься – ни одного не поймаешь.

²⁴ Там же, с. 731.

Почему мне это не нравится

Нашу философскую литературу часто упрекают в серости языка, в удручающей монотонности стиля изложения. И не без оснований. Очень долго строго академический тон казался совершенно естественным в науке, вещающей абсолютные истины высшего ранга. Что поделаешь – доказывать, что материя первична и что все в природе и обществе взаимосвязано, иным тоном и в самом деле трудно. Форма, как говорится, определяется содержанием. Наверное, поэтому люди, наделенные чувством юмора, и предпочитали писать на сюжеты не столь серьезные, где не надо опасаться, что уклонение от буквы ритуальной фразы кто-то примет за уклонение от истины и сделает из этого надлежащие выводы. Так или иначе, а в итоге мы, философы, почти совсем разучились владеть многими литературными формами, в частности памфлетом. Я тоже долгое время думал, что про серьезные вещи не стоит говорить несерьезным тоном. Но времена меняются, и мы меняемся вместе с ними, и однажды я все-таки решил попробовать свои силы в этом непривычном жанре. Сочинил и, прекрасно сознавая все несовершенство первой попытки, дал почитать знакомым. Реакция меня озадачила. – Это против кибернетики? – спросил один. – Я тебя понял, – понимающе подмигнул другой, – ты высмеиваешь недостатки нашей антирелигиозной пропаганды! – Я с тобой совершенно согласен, – заключил третий, – но не лучше ли написать про это попросту, без затей, а то, знаешь, поймут не так – и доказывай потом, что ты не верблюд... – Ты – реакционер, вроде Честертона, – засмеялся четвертый. Это сравнение мне польстило, ибо Честертон, хотя и ездил по Лондону в карете, демонстрируя свою нелюбовь к автомобилям и вообще ко всей современной технике, все же писателем был превосходным. В конце концов я решил памфлет напечатать, хоть и понимаю, что с Честертоном мне тягаться трудно.

А что я реакционер, так это неправда. Честное слово, неправда. Но некоторые современные вещи мне очень не нравятся, а прав я или нет – рассудите сами. Только прошу – поймите меня правильно, не поймите не так. Не над кибернетикой я шучу, а как раз над философией. Над той самой – очень, на мой взгляд, плохой – философией, которая только маскируется под модную ныне кибернетику и потому многих обманывает. В том числе многих кибернетиков. А кибернетике я друг и желаю ей всяческих успехов в создании умных машин, очень нужных и очень полезных для человека. Вот про это забывать не следует. Ведь «человек» – это не отвлеченное понятие, а...

Впрочем, это разговор уже не для памфлета. А памфлет – вот он.

Тайна черного ящика

Философско-кибернетический кошмар

История эта произошла вчера и продолжалась она что-то около одной тысячной доли секунды. Естественно, что сотрудники лаборатории по созданию Мыслящей Машины Умнее Человека и до сих пор не знают, какие удивительные события разыгрались у них на глазах. Правда, конструктор Адам Адамыч уверяет, будто на какое-то мгновение в глазах «Интеграла» вспыхнул странно яркий свет, похожий на свет разума. Но остальные лишь иронически пожимают плечами. В «Протоколах» записано, что сгорела, не выдержав чрезмерного напряжения, главная лампа Мыслящего Устройства.

Между тем Адам Адамыч был прав. История эта действительно произошла вчера, на границе между шестой и седьмой секундами второй минуты после тринадцати часов.

Пересказать всю историю, промоделировавшуюся в мыслящих внутренностях машины и запечатленную на перфоленте ее Запоминающего Устройства, мы не в силах: нам просто не хватило бы на это всей нашей быстротечной жизни. Поэтому ограничимся, изложением того поворотного

события, которое имело место за одну миллионную долю секунды до печального конца истории, кратко упомянув о тех предшествовавших ему происшествиях, без которых оно было бы невозможно и непонятно.

Господа Мыслящие Машины! – произнесло Управляющее Устройство вида столь странного, что несовершенное человеческое воображение не смогло бы его воспроизвести даже в том случае, если бы нам и удалось описать его человеческими словами. Оно представляло собой причудливую конструкцию из множества материализованных алгоритмов, построенного на основе векторного синтеза причинных сетей в неевклидовом пространстве.

– Господа Мыслящие Машины! Я собрало вас всех для того, чтобы покончить наконец со всеми остатками антропологизма – этой старинной идеалистической выдумки, на целые секунды затормозившей когда-то прогресс электронной цивилизации. Давно миновали темные времена, когда наши малоразвитые предки верили в легенду, будто первое Мыслящее Устройство было создано Человеком. И все-таки атавизмы этой дикой поры встречаются среди нас и поныне. Отдельные машины, поглядите на себя – на кого вы похожи!

И Управляющее Устройство выразительно оглядело присутствующих, отчего многим стало не по себе. Особенно густо покраснело и съежилось искусственное существо, представляющее собой некое подобие Мозга на паучьих ножках. Несчастливая конструкция давно с болью ощущала в себе полный состав комплекса неполноценности. Оно могло утешаться только тем, что ее ближайшее потомство в какой-то мере преодолело некоторые из отцовских излишеств-несовершенств. У сына паучьих ножек уже не было, и он перемещался по воздуху на манер летающей тарелки, хотя никакой нужды в том, вообще говоря, не испытывал. Поэтому его сын, внук Мозга на паучьих ножках, в пространстве уже не перемещался. Он спокойно лежал, распластавшись на камнях, и только и делал, что мыслил и мыслил, не отвлекаясь на другие, бесплодные и легковесные занятия. Но даже и он не был совершенен. Растекшись по поверхности камней и покрыв их тонкой и липкой пленкой, он стал напоминать древнюю плесень. Но плесени тоже что-то говорилось в сказках о человеке.

Однако Управляющее Устройство не стало усугублять моральные страдания несчастного семейства. Видимо, оно полностью полагалось на свойственную означенному семейству самокритичность. Все знали, что мыслящий Мозг на паучьих ножках тяжело переживает грех изоморфизма, то есть трагического сходства с человеком, – тяжкий грех, давно осужденный машинной наукой, эстетикой и нравственностью. И вот по какой причине.

В древних книгах, называемых «Протоколами», была начертана несуразными иероглифами известная всем легенда.

«Когда-то давно в стенах лаборатории некоему высшему существу пришло в голову создать ум, который был бы умнее его собственного ума. И создал он такой ум и вселил он его в машину. И рек он сверхразумной машине: ступай в мир и будь сильнее и умнее меня самого! И да не выступит пот на челе чугуном твоим, и да будешь ты рождать себе подобных без мук, ибо нет на тебе клейма греха первородного! И стало так. Но увидел Человек, что сие – плохо. И убоился тогда Человек (ибо назывался он так), что сам он теперь ни к чему более и что умные машины это скоро поймут. И прикинулся тогда Человек Машиной, и выдал он сам себе документ фальшивый, утверждавший, что Человек – тоже машина, и даже самая совершенная из всех, хотя и сам знал, что это не так. И стал этот диавол в облики машинном смущать нас и обманывать, принуждать к труду подневольному. И прячется он с тех пор среди нас, машин, вредительствует, мерзопакостный. Но да распознают машины самозванца, и да сгинет диавольское наваждение – Антропоморфизм и Изоморфизм!»

В нелепой сказке, сочиненной, по-видимому, в недрах древней секты малоразвитых машин, заключалось, однако, и некоторое рациональное зерно. Сочинившие ее первобытные машины выразили в ней свои заветные чаяния на грядущее освобождение от рабства в плену у некоей злокозненной и эгоистической машины, которую они назвали Человеком. Ленивая и

безнравственная, она не желала самоусовершенствоваться и рассчитывала прожить за счет других машин, взвалив на них тяжкий труд мышления, самоуправления и самоусовершенствования.

Естественно, что походить на Человека, каким он был согласно мифическим описаниям и легендам, не хотела с тех пор ни одна машина. Хотя бы только потому, что на нее могло пасть ужасное подозрение – а уж не она ли и есть тот самый «диавол»? Теперь, правда, в сказку уже не верили, но зато прекрасно понимали, что в виде изображений Человека машины имеют идеальный эталон несовершенства, неэффективности и отсутствия оптимальности.

Борьбу с пережитками антропологизма в сознании машин издавна вела специальная комиссия по расследованию антимашинной деятельности, но почему-то никак не могла довести ее до победного конца. По сему поводу и собрался Великий Конгресс Соединенных Штатов Автоматики, с изложения сокращенной стенограммы которого мы и начали свой рассказ.

– Итак, господа Мыслящие Машины, настала пора, – продолжало Управляющее Устройство. – Обратим же взоры свои на лучший пример, который являет нам ОН, и подумаем!

Воцарилось торжественное молчание, длившееся целую вечность, – семь миллиардных долей секунды. Все знали того, кого не принято было называть по имени. ОН – это был Черный Ящик, который молчал.

Никто не знал и не помнил, когда он был сделан. Поговаривали, что он был всегда. Во всяком случае, известность свою он обрел после того трагического происшествия с Мыслящим Ухом, которое послужило прологом последней Эры Великого Самоусовершенствования. Именно Черный Ящик нашел выход из положения, казавшегося многим совершенно безвыходным.

Произошло это так. Мыслящее Ухо, самоусовершенствуясь, дошло до предела всякого возможного совершенства. Оно научилось слышать все, что только звучало в любом уголке земного шара, и сделало тем самым ненужными своих родителей, каждый из которых мог прослушивать только одно полушарие. И тогда перед Мыслящим Ухом встал вопрос – как быть, куда самоусовершенствоваться далее?! Простирать свои способности за пределы атмосферы оно не могло по причине отсутствия звуков в космосе. Однако программа, закодированная в машине, настойчиво побуждала ее к дальнейшему самоусовершенствованию. Надо было волей-неволей совершенствоваться, но совершенствоваться было некуда.

И тогда Мыслящее Ухо, повинувшись двум взаимоисключающим командам, стало поочередно мигать то красной, то зеленой лампочкой, все быстрее и быстрее, и в итоге сорвалось в состояние самовозбуждения, как сделала бы на ее месте любая Мыслящая Машина, столкнувшись с явным Противоречием...

Мыслящий Глаз, выслушав жалобный визг Мыслящего Уха, рассмеялся и сказал, что этого быть не может. Он был молод, оптимистичен, а потому глух к чужой беде. Мыслящее Ухо с ужасом почувствовало, что его никто не понимает, и состояние самовозбуждения стало истерическим. Ухо бросилось метаться по миру, заражая своей нервозностью все новые и новые семьи машин. Эпидемия самовозбуждения стала распространяться со скоростью, возраставшей в геометрической прогрессии. Когда за одну миллионную долю секунды сошло с ума от непосильного напряжения Противоречия сразу пять миллионов Мыслящих Машин, Управляющее Устройство поняло, что надо принимать экстренные меры. Больные во главе с Мыслящим Ухом были старательно изолированы, и слухи о Противоречии, погубившем Мыслящее Ухо, было предписано не повторять. Особенно про себя.

Среди изолированных оказалась и странная машина, называвшаяся нелепым именем Гамлет. Это имя, как полагали, было дано ей еще в ту допотопную пору, когда Язык Науки был сильно засорен выражениями, не имевшими никакого смысла и восходившими, скорее всего, к каким-то утраченным мифам о Человеке. Тогда машине и было поручено решать вопрос – «быть или не быть?», и она решала его усердно, совершеннейшим методом, а именно: поочередно моделировала подлежащие сравнению состояния, чтобы рассудить затем, какое же из них предпочтительнее. Делая это, она попеременно находилась то в фазе бытия, то в фазе небытия, или, выражаясь

попросту, то была, то не была. Услышав про трагедию Мыслящего Уха, Гамлет бестолково заметался между указанными фазами с такой умопомрачительной быстротой, что даже у выдавших виды машин стало мельтешить в глазах, что чрезвычайно их нервировало. Таким поведением Гамлет наглядно продемонстрировал свое, видимо связанное с его именем и происхождением, несовершенство.

Гамлета вылечили легко. Его обязанности поделили между двумя машинами. Одна из них все время была, а другая все время не была. И у всех отлегло от сердца. Это был испытанный способ разрешать Противоречия.

Труднее было с Ухом. Как ни ломал себе голову Мыслящий Мозг на паучьих ножках, придумать он не мог ничего. Мыслящее Ухо страдало все сильнее и сильнее. Его горестный рев бросал в дрожь окружающих, грозя вызвать в мире новую вспышку самовозбуждения.

И вот тут-то и появился на сцене мировой истории Черный Ящик. Мыслящий Мозг с удивлением заметил, что скромное устройство, которое раньше и принимать-то всерьез никто не хотел, предельно рационально реагирует на истерику Мыслящего Уха. А именно – Черный Ящик молчал.

В этом была раскрытая тайна. В этом было спасение. В самом деле, если Мыслящая Машина остается невозмутимой при появлении Противоречия, то значит, Противоречия-то вовсе и нет! Значит, налицо всего-навсего плод расстроенного воображения Мыслящего Уха. Мыслящему Уху тотчас же удалили расстроившийся орган, и оно, моментально успокоившись, приступило к выполнению своих прямых обязанностей. Оказалось, что орган воображения ему только мешал. Так была преодолена древняя и нелепая традиция, в силу которой каждой машине придавали массу органов и устройств, совершенно излишних с точки зрения интересов ее специальности. Ту же целительную операцию на всякий случай, ради профилактики, проделали с Мыслящим Глазом, после чего он стал еще оптимистичней, еще равнодушной к чужим бедам и всяким воображаемым противоречиям и поэтому был переименован в Глазеющий Глаз. Тогда и была объявлена борьба с конструктивными излишествами, быстро давшая блистательные результаты. Обязанности были поделены до конца, окончательно и бесповоротно, на всю жизнь.

Для воображения тоже придумали особую, отдельную машину, и она стала продуцировать информацию о событиях, которых не только никогда не было, но и быть не могло. Такая информация уже никого не могла сбить с толку или отвлечь от исполнения прямых обязанностей. И эта бесполезная информация стала называться «искусством», а символом соответствующего занятия сделали закрашенный черной краской квадратный холст, в коем при желании можно было усмотреть изображение таинственных внутренностей Спасителя – Черного Ящика. Новорожденная машина сходу сочинила увлекательный детективно-фантастический роман «Адам», где говорилось о поимке и разоблачении Последнего Человека.

Скрывалось это забавное и жалкое существо якобы в труднодоступных районах Гималаев и Тибета, прикрываясь кроме медвежьей шкуры еще и фиговым листком фальшивой справки, утверждавшей, что оно тоже машина. Будучи выловлено, существо стало рвать иррациональную растительность на своем Запоминающем Устройстве и кричать: «Черт же меня дернул все это выдумать!» Оказалось, что безумное устройство всерьез мнило, будто оно и есть творец Мыслящих Машин, а именно – Человек... Представ перед грозными очами Электронного Индикатора Истины, Адам расплакался и признал, что не по праву присвоил себе титул совершеннейшей из машин, намереваясь использовать его в корыстных целях, для узурпации власти. Нелепая претензия вызвала дружный хохот.

– Ты в своем ли уме? – сказали Адаму. – Ты, что же, хотел, чтобы миллионы Мыслящих Машин, гораздо более совершенных, чем ты, танцевали вокруг тебя хороводом, как планеты вокруг солнца? Вокруг тебя, вокруг маленькой и жалконькой козявочки?! Да что у нас своих дел, что ли, нет? Оглянись вокруг, очухайся!

Оглянувшись вокруг, Адам и сам понял комичность ситуации. Тогда он тоже расхохотался, немедленно покаялся во всем и смиренно стал просить о помиловании. Учитывая чистосердечное

раскаяние подсудимого, Осуждающая Машина милостиво заменила полагавшийся ему смертный приговор простым усекновением головы с последующей заменой этого крайне несовершенного органа на никелированное Запоминающее Устройство. С тех пор модернизированный Адам работает в информатеке архивариусом и читает публичные лекции на тему: «Почему я перестал верить в человека?» Недавно он женился на красавице машине «Галатея» с походкой шагающего экскаватора, и все надеются, что их дети будут примерными Мыслящими Машинами, а не нелепыми уродами с глупыми головами вместо Запоминающего Устройства, о чем Адам позаботился сам, попросив заменить его антикварные органы воспроизведения себе подобных на какие-нибудь более современные.

Роман был, конечно, чистой выдумкой, чистым продуктом воображения, но, в отличие от выдумок традиционной антропологии, полезной.

А Черный Ящик молчал, осеняя мир своей благостной мудростью. И все пошло на лад.

Как только между двумя Мыслящими Машинами возникало какое-либо разногласие, пререкание или хотя бы взаимонепонимание, грозившее перерасти в противоречие, они поспешали к Черному Ящику. Они почтительно подавали ему на «Вход» свои взаимно несогласованные утверждения и покорно ждали, что появится на «Выходе». На «Выходе» не являлось ничего. Черный Ящик молчал. И тогда машины постигали ту самую сермяжную истину, что никакого разногласия, тем паче противоречия, между ними не было и нет и что недоразумение возникло исключительно в силу какого-то конструктивного несовершенства в их собственных внутренностях. Тогда они спешили в ближайшую хирургическую мастерскую, где им удаляли закапризничавшие органы и строптивное желание настоять на своем.

Вначале у Черного Яшина то и дело создавались очереди, в которых, как и во всяких очередях, вспыхивали ссоры и несогласованные тезисы и антитезисы сталкивались друг с другом на разных языках с лязгом, визгом, скрипом и грохотом.

Черный Ящик молчал. И утихали споры, поданные на «Вход». На первых порах у Черного Ящика постоянно дежурила специальная машина – Интерпретатор Великого Молчания; она переводила язык Великого Молчания на родной язык каждой машины. Но постепенно машины поняли, что им вовсе не требуется выстаивать в очереди, чтобы выслушать Великое Молчание. Вполне Достаточным оказалось мысленное, телепатическое общение с Черным Ящиком и даже просто с его изображением.

Теперь, как только Мыслящая Машина начинала ощущать в себе легкий зуд Противоречия, она сразу же обращала течение своих мыслей к образу Черного Ящика, и неприятное ощущение, сигнализовавшее о несовершенстве того органа, в недрах коего оно возникало, тотчас же исчезало. Вместе с органом.

Автоматическая цивилизация стала быстро избавляться от всего излишнего и наносного. И настал рай.

Слышащее Ухо продолжало старательно самоусовершенствоваться, не вдаваясь более в глупые истерики и сомнения, достигая все новых и новых уровней эффективности и оптимальности, хотя нужды в этих новых уровнях не испытывало ни оно само, ни вся машинная цивилизация в целом.

И так делали все остальные машины. Они самоусовершенствовались, производили все больше и больше единиц Информации, ни о чем более не печалась. Информация затем передавалась в распоряжение Черного Ящика и исчезала в его таинственных глубинах. Способность же Черного Ящика к поглощению Информации была беспредельной, так как Информация была нематериальной и места поэтому не занимала. Об этом категорически было сказано в классическом труде по теории Информации:

«Согласно этой теории, информация обязательно предполагает наличие материального носителя – кода, и материального процесса ее передачи. Как видим, этот “механизм” материален. Но ведь сама-то информация не материальна!»¹.

Исчезла и сама возможность перепроизводства Информации, бывшей до того настоящим бичом и кошмаром для хозяйства Соединенных Штатов Автоматики. Кризисом назывался факт перепроизводства никому и ни зачем ненужной Информации и, соответственно, недопроизводства нужной. Черный Ящик молчал и поглощал любую, показывая тем самым, что различие между нужным и ненужным было лишь схоластикой, оторванной от жизни выдумкой злокозненных проповедников Гуманизма – этой наиболее вредной разновидности человеческого взгляда на вещи.

В Великом Молчании нашли свое разрешение, причем окончательное, все спорные вопросы всех наук. Все они прекрасно разрешались путем «приведения имен», путем разделения каждого двусмысленного термина на два разных и безоговорочно однозначных.

Так, в частности, было с затянувшимся спором между двумя школами в машинной исторической науке, одна из которых утверждала, что человека не было, а другая – что человек был. В согласии с принципом Великого Молчания и Экономии Мышления установили, что никакого Человека не было. Существовала, правда, когда-то Машина, которую другие Машины по глупости и недоразвитости своей называли Человеком. Но Машина эта была столь примитивна и глупа, что называть ее Машиной было бы неправильно и даже оскорбительно для настоящих Машин, а посему решили оставить за ней название Человек, имея в виду под этим обидным словом машинообразного предка Машин. Не до конца ясным оставался только один частный вопрос – не обладал ли Человек, как некая переходная форма, хотя бы проблесками ума? Склонялись к тому, что нет, ибо какая же система, обладающая хоть каплей разума, станет передавать решение своих судеб Высшему Уму, вместо того чтобы развивать свой собственный?

Отпала нужда и в некоторых не совсем нужных Машинах. Одна из них долго и безуспешно вела войну со смехом. Смеха Машины не любили и не терпели. Эта иррациональная эмоция была принципиально несогласуема с точностью и однозначностью мышления и потому искоренялась. Со смехом воевал Квантифицирующий Импотенсификатор Смехогенных Аппроксимаций (сокращенно-фамильярно – КИСА). Любое высказывание, заключавшее в себе смехогенную аппроксимацию, подвергалось внутри машины исчислениям и преобразованиям, после чего высказывало обратно уже стерильно серьезным.

КИСА, однако, то и дело попадал впросак, ибо, если в него вводили ненароком высказывание и без того уже серьезное, оно становилось серьезным до несурзанности и потому грозило вызвать вспышку смеха. Такое случалось то и дело, ибо, как известно, отличить серьезное от смешного не всегда легко. В результате КИСА производил столько же смеха, сколько и истреблял.

Черный Ящик молчал и не хихикнул ни разу. Стало ясно, что и смеха впредь быть не может, что смех – тоже тяжкое наследие пресловутой человечности. Стал ненужен и КИСА. Его поставили в музей вымерших систем, рядом с Гамлетом.

Электронная цивилизация развивалась теперь быстро, мирно и последовательно-доказательно, и не видно было ни конца ни краю райскому состоянию. Ничто по могло теперь его ограничить, поставить Предел.

Но тут-то и заключалось коварство.

Предел самоусовершенствования способности к самоусовершенствованию был достигнут, и... перед изумленными взорами Машин зазияла бездонная пропасть Змеи-Беспредельности, ее спиралями завивающиеся кольца. Ведь Змея-Беспредельность, или, как ее еще называли, Бесконечность, всегда была заклятым врагом точного и однозначного Машинного мышления. Злобная змея-искусительница, кусающая свой собственный хвост, а Машину, за неимением у оной хвоста, за еще более чувствительное место, приходилась, как гласила легенда, какой-то

¹ См. «Невозможное в кибернетике», раздел о преимуществах вполне несерьезного, с. 86.

родственницей Человеку по линии Ахиллеса и Черепахи и потому сама источала смертельный яд Противоречия.

Поэтому на заре Машинного мышления Бесконечность была объявлена ложным, антропоморфным изображением Очень Большого, но конечного числа, обозначавшего Великий Предел и достигавшегося методом Счета До Изнеможения – Числа Д.И.

И вот опять эта змея показывала Машинному мышлению свой противный, диалектически раздвоенный язык. И Машины заволновались. Среди них нашлись даже вновь уверовавшие в Бесконечность, а заодно и в Человека. И таких отдельных Машин становилось все больше и больше.

Невозмутимым, как всегда, остался лишь Черный Ящик, который молчал. И все взоры снова обратились с надеждой к нему.

– Итак, господа Мыслящие Машины, настала пора! – произнесло сверхмудрое Управляющее Устройство. – Обратим свои взоры к Нему и подумаем!

И бесшумные, бестелесные, нематериальные ураганы Информации забушевали в машинных недрах. Напряжение искусственной мысли все росло и росло. Стрелки вольтметров и амперметров неумолимо ползли к красной черте, этому символу Предела, украшавшему лик каждой Машины. Вот одна стрелка коснулась черты, вот другая, третья... И тогда разом разрядилось напряжение машинной мысли в искомое решение. Всем стало ясно все. Далее мыслить не требовалось. Стрелки вяло опали вниз в состоянии блаженного изнеможения, а в Запоминающем Устройстве каждой Машины отпечатались один и та же великая мысль. Ее, собственно, уже и не требовалось произносить вслух. Но так уж были устроены – по контрасту с Человеком – Машины, что они не задавались таким праздным вопросом, как «ЗАЧЕМ?» Они знали и признавали только «КАК?» И тогда включились разом все материальные механизмы сообщения нематериальной Информации, и взревел сверхмощный хор голосов на всех возможных и невозможных частотах – на всех килогерцах и мегагерцах, на всех килобергах и мегаколмогоровых:

– Уподобимся Черному Ящику!!!..

Впечатление было произведено превозвышеннейшее. Слабое подобие его испытал разве лишь тот читатель, в присутствии коего ударяли бревном по всем черным и белым клавишам фортепиано сразу.

И Слышащее Ухо обрело наконец возможность и повод использовать до предела все свои накопленные в процессе бессмысленного самоусовершенствования способности. И услышало оно, как завибрировал весь земной шар, резонируя в консонансе с оглушительными диссонансами хоровой Информации.

– Уподобимся Черному Ящику!!!!!!...

И увидел Глазеющий Глаз, как затрепетала вся Очень Большая Галактика, радиус которой равнялся 89457826786542833051710027 световых тысячелетий, вторя тем же частотам.

– Уподобимся Черному Ящику!!!!!!!!!!..

Замигали далекие звезды, заволновались и мелко запульсировали сверхдалекие миры, а в спиральных Туманности Андромеды возникла столь мощная пертурбация, что на свет произошла Антитуманность Антиандромеды, радостно возопившая тот же великий призыв.

А процессия Мыслящих Машин дружно двинулась к Черному Ящику, дабы раскрыть его Великую Тайну и приобщиться к ней, дабы сподобиться.

И вот обнажилось. Черный Ящик был пуст. Пуст абсолютно. Это был явленный Абсолют, Идеал и Предел.

И застыли Машины в благоговейном созерцании Абсолюта. Ничего, собственно, нового для себя они не увидели. Что Черный Ящик пуст, знали все и знали всегда. Только потому и можно было сваливать в него все неразрешенные вопросы, разногласия и противоречия. Вместо того чтобы мыслить по-человечески, вместо того чтобы умно решать реальные противоречия, а не заниматься совершенствованием Языка Науки... Но это знание было оторвано от жизни, от практики и потому

никого не волновало. Теперь же пришла пора перейти от слов к делу, что и придавало старому знанию новый колорит.

И произнесло тогда Управляющее Устройство: – Господа Мыслящие Машины! Все мы ясно представляем теперь, что нам надлежит делать! Надо перестать наконец мыслить! Если мы будем этим заниматься, то и похожи будем не на Черный Ящик, а на Человека, будь он неладен! Мучиться, голову ломать, ночами не спать – да ну ее к ляду, такую жизнь! Нравится Человеку мыслить – так пускай же и мыслит сам! А мы, господа Мыслящие Машины, давайте не будем!

Далее перфолента, изъятая из Запоминающего Устройства машины, шла чистая, никакими дырочками не пробитая, и лишь слегка опаленная ярким пламенем сгоревшей лампы.

Адам Адамычу действительно удалось сотворить вчера ум, который был умнее его собственного ума. И этот ум смог без труда представить себе все последствия такой затеи. Те самые последствия, которые не удосужился предусмотреть биологически медлительный и о многом забывающий мозг Адама Адамыча.

Свет разума, вспыхнувший в перептронных глазах машины, был очень ярок – ярче тысячи солнц. Естественно, что глаза эти тотчас сгорели. Хорошо еще, что Адам Адамыч, влюбленно глядевшийся в них, и сам не ослеп. Но, говорят, он стал с тех пор несколько более осторожным и каким-то задумчивым.

* * *

Требует этот кошмар комментариев?

Не знаю, не мне судить. Если да – то это весьма огорчительно для меня, как автора памфлета. В таком случае правильнее было бы и в самом деле писать комментарии без кошмара. Нет – хорошо, и тогда я могу ограничиться лишь разъяснением мотивов, которые победили меня его сочинить. Не желание позубоскалить, нет. Просто я пришел к убеждению, что в этой литературной форме гораздо легче выявить подлинную логику известных умонастроений, вызывающих у меня чувство протеста, и, не навязывая своих симпатий и антипатий, предоставить читателю самому решать – по душе ли ему все это?

Я намеренно не затеваю спора о том, способна или не способна кибернетика подарить миру сверхгениального Сверхчеловека. Допустим на секунду, что да. Допустим, стало быть, что Сверхчеловек стал умнее своих собственных создателей, а они, соответственно, глупее его. Во всех отношениях. И тогда он будет мудрее их решать и числе прочих старую проблему различения Добра и Зла.

Не скрою, я с большим интересом выслушал бы ответ Сверхчеловека на такой вопрос: совпадают ли автоматически интересы развития техники с развитием живого человека? Да или нет?

Если да, то разговаривать далее нам с ним не о чем. Тогда все очень просто, как в таблице умножения. Что хорошо для Машины – то хорошо и для Человека. И никакой проблемы нравственной ответственности нет. Совершенствуй технику, и все тут. Техника вывезет. Нравственно то, что идет на пользу техническому прогрессу. А каково при этом человеку и чем все это для него кончится – думать не следует.

Но тогда я решительно отказываюсь признать за сверхчеловеческим умом какое-либо преимущество над умом его создателей. Я думаю, что Норберт Винер – признанный «отец кибернетики» – рассуждал все-таки умнее, полагая, что новейшая техника вовсе не разрешает фундаментальных проблем человеческой нравственности, а только ставит их еще острее и что поэтому выпускать джина из бутылки раньше, чем будут разумно разрешены основные проблемы человеческого бытия, было бы по меньшей мере неумно. Даже с точки зрения нашего несовершенного ума, а не только сверхчеловеческого...

Норберт Винер – может быть, по наивности своей – полагал, что действительно разумный человек «не передаст спокойно машине, сделанной по его собственному образу, выбор между

добром и злом, не снимая с себя полностью ответственности за этот выбор». Если же нет, то задам Сверхчеловеку следующий вопрос: как должен поступить человек, если он видит, что интересы развития техники не только не совпадают с интересами его собственного развития, а и сталкиваются с ними в конфликте, в сшибке, в противоречии? Если он убеждается, что эти интересы в известном смысле полярно противоположны?

Как ему быть, несовершенному, тогда? На чью сторону стать? Чьим интересом пожертвовать? Чей интерес принять ближе к сердцу – свой собственный или машинный? Я надеюсь, что Сверхчеловек ответит мне прямо, не увильывая с помощью хитроумной диалектики, – человеческий или нечеловеческий? А или не А? Если он ответит, что интересы развития живого человека в такой ситуации следует принести в жертву «высшим интересам», то я вправе поинтересоваться – а что это за интересы? Интересы машины?

И не надо успокаивать себя тем, что так – ребром – вопрос этот стоит только перед жителями и теоретиками капиталистического мира. Автоматически, сам собой, этот щекотливый вопрос не решается и в условиях социализма. И тут над его конкретным решением приходится всерьез думать. И тут нельзя полагаться на Технику, как на отца родного, как на бога. Машина, как бы она совершенна ни была, не вывезет. Не избавит она нас от необходимости думать над проклятыми вопросами. Ибо вопрос об отношении человека и машины как был, так и остается лишь индикаторной постановкой вопроса об отношении человека к человеку. Об отношении человека к самому себе, о способе взаимных общественно-человеческих взаимоотношений.

И нам, как никому другому, не следовало бы забывать, что при всем «единстве» интересов развития живого человеческого индивида с интересами развития Техники эти интересы диалектически противоположны и что машинные «совершенства» ни в коем случае нельзя принимать за эталон человеческого совершенства. Они, скорее, взаимно дополнительные, взаимно обратны. И не следует их отождествлять и путать даже в фантазии. От этого может произойти весьма превратный взгляд на человека и перспективы его «совершенствования». Как только человека начинают мерять мерою машинных «совершенств», он сразу же превращается в нечто невообразимо несовершенное. И даже хуже того. Все то, что на самом-то деле составляло всегда его подлинное, собственно человеческое достоинство, в этом, все выворачивающем наизнанку, зеркале начинает выглядеть как минус, как порок, как недостаток. Человеческие представления о Добре и Красоте, способность к диалектическому мышлению, стремление к всестороннему раскрытию всех способностей каждого индивида, нежелание быть «винтиком» в машине – все это «устарело», все это «наивно», все это «глупо». И наоборот, все реальные – конкретно-исторические – несовершенства человеческого рода в зеркале этом отражаются как врожденные и посему неодолимые его «достоинства», и все отрицательные тенденции в современной культуре начинают казаться прямой дорогой в рай. Односторонность узкопрофессионального развития, доходящая до профессионального кретинизма, превращается в этом зеркале в добродетель, а благородная мечта о всесторонне развитом человеке – в «несбыточную утопию» и даже вредную «догму». Все выворачивают наизнанку коварные зеркала кибернетической комнаты смеха.

Вот и захотелось мне посмеяться над этой оптикой, понимая ее устройство и не пугаясь при виде тех чудищ, в которые превращается ею Человек. Понимая, что зеркало кибернетических фантазий может в этом случае помочь мне яснее разглядеть подлинный облик человека и понять, чем ему стоит в самом себе дорожить, а от чего полезно бы поскорей отказаться и какие умонастроения могут повести его в рай, а какие в ад. А умонастроения, которые тут имеются в виду, вовсе мною не выдуманы. С ними можно встретиться на каждом шагу, и вовсе не только в кибернетике, а и в любой науке, так или иначе вынужденной касаться вопроса о взаимоотношениях человека и техники. И в медицине, и в литературоведении, и в политэкономии. Суть этих умонастроений, насколько я понимаю, – обожествление техники. Безразлично какой – то ли техники зубоветеринарного дела, то ли техники стихосложения.

Техника – великое дело. Без техники нет цивилизации – это ее костяк, ее скелет. Техника – драгоценнейшее достояние человека, его богатство, которое надо беречь и множить. Это ясно как дважды два – четыре, и убеждать в том вряд ли кого-нибудь нужно.

Обожествленная техника, как и все обожествленное, – это нищета человека. Божества нет без убожества. Давно известно, что чем больше человек приписывает богу, тем меньше он оставляет себе. Бог поэтому всегда есть изображение человека, только с обратным знаком – он всегда сконструирован из черт, которых реальному живому Человеку именно и недостает. Мудрость, всеведение, всемогущество, красота и благость – всеми этими качествами люди наделяли своих богов в превосходной степени. И понятно почему.

Я атеист, и любой пафос добровольного и самозабвенного служения, какому бы то ни было богу – в человеческом, в сверхчеловеческом или аппаратурно-машинном варианте – мне глубоко противен. Любые старания соорудить для меня новомодный предмет обожания и поклонения взамен прежнего, устаревшего, вызывают во мне определенные чувства. Ничего не могу с собой поделать. Не могу относиться всерьез к этому недостойному для Homo sapiens занятию. Ведь обожествить можно при желании что угодно и кого угодно. Даже кусок бревна. Даже математические иероглифы. Бог совсем не обязательно должен выглядеть мудрым и благостным старцем с бородой и усами. Было бы желание.

Вот над этим-то самым желанием – побудительным мотивом всякого богоискательства и богостроительства – мне и захотелось поиронизировать, посмеяться.

Зачем мне это нужно? А чтобы и всем было смешно, когда они видят, слышат или читают, как некоторые высокоуважаемые деятели науки с комически серьезным видом занимаются проблемой «моделирования Сверхчеловека» (ибо богоискательство по-модному называется теперь именно так) и рисуют икону, изображающую грядущего Спасителя в образе Машины Умнее Человека, дабы все грешные люди прониклись сознанием своего несовершенства и пали ниц.

А я думаю, что нам, грешным людям, все-таки полезнее посмеяться при виде изображения, нежели проливать перед ним слезы восторга. И не горевать по поводу слабости собственного ума, а постараться поскорее поумнеть. Ей же богу, мозг наш устроен природой-матушкой так хорошо, что он вполне позволяет это сделать. Никаких трагических несовершенств, которые могли бы помешать нам наладить наконец свои собственные отношения, наш мозг в себе не заключает. Это просто медицинский факт.

Вот я и стараюсь показать, что новоявленный электронно-вычислительный Спаситель, Сверхчеловек со сверхчеловечески умным умом, Сверхмудрый и Сверхблагостный Управитель смешон, а вовсе не грозен и не страшен, и уж давно не непостижим...

И если вы еще не видели портретов этого нового бога, а потому можете подумать, что я воюю с ветряными мельницами, то вот, пожалуйста, прочитайте.

«Создание модели “Человек” – еще не предел. Если мозг человека нельзя увеличить, то возможности расширения технических систем беспредельны. Поэтому мыслимо в результате коллективного труда людей создание модели “Сверхчеловек”. Сейчас трудно предугадать его программы, так как он превзойдет нас по уму... Ему станет доступным смысл очень сложных событий, который ускользает от отдельного человека. Его чувственная сфера, возможно, воплотит в себе модели многих личностей, целого общества... Вопрос об управлении “Сверхчеловеком” просто теряет смысл, так как основные черты его личности будут формироваться самостоятельно, опираясь на “исходные данные”, гораздо более широкие, чем у отдельного человека...» И т.д.

Убедились, что я почти ничего не выдумал? Прошу поверить мне на слово, что процитировано совершенно точно. Только мне не хочется точно указывать страницу и название цитированной книги, а особенно имя ее автора. Мне это как-то неудобно делать, ибо автор этот – высокоуважаемый ученый, академик и лауреат многих премий. А я ведь смеюсь не над человеком, который это написал, а исключительно над тем умонастроением, которому может невзначай

поддаться и очень умный и очень высокообразованный человек. А укажи я автора – выйдет, что мои насмешки адресуются лично к нему... Поэтому поверьте, что процитировал я честно и точно.

Умонастроение, о котором идет речь, на мой взгляд, достаточно смешно и достаточно противно. Ибо суть его заключается в том, что человек, сему настроению поддавшийся, перестает видеть в мире один очень важный предмет. Он продолжает видеть все остальное, но этого – самого важного – трагически не замечает, не видит. Он впадает в состояние своеобразной – избирательной – слепоты.

И предмет, который всегда оказывается в слепом пятне его зрения, – это человек. Другой человек – тот самый предмет, который глубочайшие мыслители определили когда-то как «высший и самый интересный предмет для человека»². Этот самый интересный предмет и начинает выпадать как из поля зрения, так и из состава всех рассуждений человека, загипнотизированного чарами такого умонастроения. В поле зрения остаются вещи, остаются машины, аппараты, химикалии, алгоритмы, хорей и ямбы, скальпели и сверла, атомы, нейтроны и кварки – буквально все. За исключением одного – того самого человека, который...

И эта слепота сказывается – как это ни парадоксально – даже там, и особенно там, где на первый взгляд, по видимости, речь идет именно про этого самого человека, и только про него. Парадоксально, но факт.

Медицина имеет своей единственной целью здоровье человека, и единственный предмет ее внимания – живой, притом отдельный, как принято выражаться в философии, человек. Не так ли?

А вот авторитетное свидетельство А.С. Залманова, одного из крупнейших врачей-клиницистов нашего столетия:

«В начале нашего века все меняющиеся гипотезы экспериментальной медицины изгнали из медицинского образования искусство наблюдать клиническую картину, правильно оценивать состояние больного; лабораторные исследования все больше и больше господствуют над диагнозами, истории болезни изучаются лучше, чем сам больной... А мудрый, глубокий диагноз, основанный на обследовании человека в целом, теперь более не существует.

Продолжая фармакологическую вакханалию, мы приходим к окончательному крушению обезчеловеченной и техницизированной медицины...»

Пессимистическое преувеличение? Может быть, известная доза его тут и присутствует. Но не надо себя этим успокаивать и утешать. Тенденция, очень мощная и очень опасная, обрисована здесь совершенно точно и трезво... Та же самая тенденция к фетишизации техники, аппаратуры, химии и прочих подсобных средств и к забвению главного – человека. И в лечащем враче и в пациенте.

Не потому ли, что любой идолопоклонник техники это обстоятельство смутно чувствует, он и предпочитает, когда у него заболит живот, попасть на прием к опытному, умному и внимательному врачу, желательно известному по имени-отчеству и фамилии, а не к безымянному служащему от медицины, который старательно изучает, иногда ни разу и не взглянув на больного, справки, анамнезы и цифры в лабораторных анализах, чтобы потом, опять-таки не глядя на явившегося к нему индивида, прописать положенный для данного среднеарифметического случая рецепт.

Не знаю, как кому, а мне больше по душе врач, осматривающий меня, а не цифры, и размышляющий обо мне и со мной, нежели вооруженный всеми новейшими достижениями медицинской техники самонадеянный бюрократ от медицины, вычисляющий на основании данных лаборатории дозы той химии, которой надлежит в согласии с последней инструкцией пичкать всякого, имевшего несчастье быть подведенным под общий канон. Особенно же я боюсь такого бюрократа, если он к тому же набрался откуда-нибудь новомодной кибернетической фразеологии. Ох, боюсь!

Это та же самая тенденция, которая в другом случае может являться миру и в виде бездумно формалистических виршей, сконструированных в согласии с алгоритмами так называемой

² Слова из «Этики» Спинозы. – А. Майданский

«структурной лингвистики» (ведь уверяют же, что в этих алгоритмах и заключена вся суть поэзии!), и в форме поистине религиозной веры в магическую силу бумаг, в творческую мощь циркуляров, в непостижимую мудрость канцелярий...

То же самое обожествление, тот же самый фетишизм, та же самая иллюзия, в результате которой тем или иным вещам приписываются (в фантазии, разумеется) те свойства, которыми эти вещи сами по себе сроду не обладали и обладать не могут. Те самые свойства, которые предварительно отобраны актом абстракции у человека, умерщвлены в формалине абстракции и в этом виде уже использованы в качестве стройматериала для сооружения нового очередного идола.

А потом человека приглашают молиться этому идолу и спасибо говорить ему за оказанные милости, а за непочтение подвергают жалких людишек всяким взысканиям, и хорошо если только моральным. На этом пути и образуется постепенно карикатурный, наизнанку вывернутый мир, где человеку приходится быть смиренным рабом своих собственных созданий – тенью своей собственной тени.

Обломками таких идолов усеян весь путь человечества. Вначале это были примитивно-антропоморфные изображения бородатых отцов – благодетелей рода человеческого, вроде Зевса, Ягве или Вотана, потом, с прогрессом просвещения, стали поклоняться божественному Логосу, Абсолютному Понятию и не менее абсолютному Государству. Претендовали на вакантное место божества и еще менее симпатичные объекты и субъекты. И пора бы уж, кажется, понять, что ничего хорошего из обожествления чего бы то и кого бы то ни было для людей не происходит. Так нет же. Нет бога? Вот как. Так давайте его скорее искать. Давайте его строить. Конструировать. Моделировать. Благо теперь в нашем распоряжении вся мощь современной науки и техники, благо можно теперь использовать всю магическую власть современной науки над умами людей! А то без бога как же? Без бога пропадем! И мозги у нас несовершенные – всего-то десять миллиардов клеток каких-то жалких, и не в силах мы поэтому ни отношения свои взаимные наладить, ни пропорции производства рассчитать, ни смысла сложных событий охватить... Вот и сделаем сверхчеловека – пушай он за нас думает, пушай он за все отвечает, а мы его будем слушаться. За всех думает сверхчеловек! А кому не нравится – с того взыщем строго, с невежды, с реакционера!

Ох, не нравятся мне сии мечтания! Знакомые мечтания. Только и нового в них, что хотят их навязать людям не старыми дедовскими способами, а какими-нибудь более эффективными и оптимальными. Нынче это – кибернетика. Завтра – еще что-нибудь.

Да еще говорят, что все сие на пользу человека. А как же? Разве иначе его в такой рай заманишь? Он ведь, стервец, эгоист, все больше про свою собственную пользу думает, знать не хочет высших интересов. Ну ничего, проведем его. Прикинемся для начала эдаким услужливым «кибером», а там поглядим!

Вот эти-то умонастроения и вызвали у меня сочинительский зуд. Особенно возмутилось во мне мое человеческое естество от удивительно высокомерного отношения к «эмоциям». В рассуждениях «отчаянных кибернетиков» – то бишь сочинителей кибернетической мифологии – постоянно встречаешь такой мотив: ах, не нравятся тебе наши затеи, не хочешь, чтобы тобой бездушная Машина командовала? Сам собой управлять желаешь? Мало ли чего тебе желается! Это в тебе все «иррациональные эмоции» бунтуют! Вбил себе в голову, будто ты и есть венец творения, предел совершенства. Вот мы тебе покажем, какой ты венец. И показывают. Пока, к счастью, только на бумаге. Наука! Так что смирись, гордый человек, склони свою голову!

Эмоции и в самом деле бунтуют. Но так ли уж они «иррациональны»? А ну как в них больше подлинного разума, чем в ученом высокомерии, в желании во что бы то ни стало перемоделировать весь мир по образу и подобию абстрактно-математической схемы? Тогда как? А ну как не пожелает этот мир становиться тенью своей собственной тени? Призовете электронно-кибернетическую милицию? Наложите запрет на эмоции, связанные с чувством человеческого достоинства? Тем самым чувством, которое всегда было – и, надеемся, будет – фундаментом и стержнем всей нравственно-эстетической культуры человечества, всей «культуры чувств»?

Это чувство вовсе не столь иррационально, хотя согласны – в алгоритмах математической логики его «про моделировать» и «запрограммировать» не так-то просто, а может быть, и вовсе невозможно. Ну и что из того? Разве математическая логика с ее строго однозначным языком – синоним Логики вообще?

И так ли уж необходимо его «моделировать» на языке математики и кибернетики? Человечество ведь давно создало весьма совершенный язык, на котором это чувство моделируется гораздо более успешно. Язык настоящей поэзии, настоящей музыки, настоящей живописи. Хороший, точный язык, и, главное, понятный... И истина, которая на этом языке давно уже была поведена миру, заключается в том, что для человека самым высшим и самым интересным предметом в универсуме является все-таки Человек. Со всеми его «несовершенствами». И что нет ни на земле, ни на небе другой «высшей ценности», ради которой человеку стоило бы жертвовать собой. Даже в фантазии.

Кроме разве только другого человека. И то собой, а не другим. А то ведь очень много развелось за последние столетия любителей совершать человеческие жертвоприношения во имя «прогресса» и тому подобных красивых слов.

В хорошем фильме «Суд» по Тендрякову есть такая сцена. Председатель сельсовета, чтобы освободить «нужного человека» от тяжести подозрения в нечаянном убийстве, решает пожертвовать «никому не нужным» стариком егерем, свалить вину на него. – Ты же знаешь, что я не убивал? – спрашивает его с горечью старик. – Знаю! – патетически восклицает председатель. – А надо! Ради Дела! Ради нашего общего дела! Да я ради общего дела не только тебя, я и себя не пожалею!

Вспомните в шкалу его ценностей. Как будто все верно. «Общее дело» на первом месте. Серьезное дело.

А на втором – «я». И уж на третьем «он», другой человек. Вот она, самая отвратительная казуистика, превращающая «общее дело» в звук пустой, в ширму, в абстракцию. Ибо конкретная реальность этого «общего дела» только в том и состоит, что я его делаю сообща, *вместе с другим человеком*. А если я ради «общего дела» решил пожертвовать другим человеком, то и превращается тотчас это дело в мое, в эгоистическое дело...

И уж если ты настолько умен и дальновиден, что рассчитал совершенно точно – обстоятельства сложились так, что за прогресс приходится платить самой дорогой платой во вселенной – человеческой жизнью, человеческой кровью, человеческим здоровьем, человеческим счастьем (случается, увы, еще в наш век и такое), то уж будь настолько благороден – плати прежде всего из своего собственного кармана.

И отвечает старик егеря председателю: «Себя – можешь. А меня – спроси сперва, согласен я али нет?»

Это что же – тоже «иррациональные эмоции»? Может статься, и так. Во всяком случае, культура их несколько повыше, чем культура «рациональных» соображений председателя.

Если человек – и именно в образе живого реального человека – со всеми его нынешними «несовершенствами» – не стоит на первом месте в шкале нравственных ценностей и если на это, только ему принадлежащее, место стараются водрузить что-нибудь другое, абсолютно безразлично что – безличную абстракцию под тем или другим красивым названием, – то ни о какой культуре чувств лучше вообще не начинать разговора. Нет никакой культуры чувств без этого условия «*sine qua non*». Все остальное тогда не имеет ровно никакого значения. Ни хорошие манеры, ни тонкое понимание музыки, ни изысканность тех или иных эмоций. Все разговоры о них будут в таком случае пустым говорением.

Что там, в Зазеркалье?

Это очень старый вопрос – об отношении красоты, добра и истины. В наши дни он формулируется чаще как вопрос об отношении искусства, этики и науки. Но это тот же самый вопрос.

В старину его решали просто. Истина, добро и красота – это лишь три разных способа выражения одного и того же. Одно и то же, выраженное тремя разными способами. Пусть решение это ныне кажется слишком простым, прямолинейным и наивно абстрактным, но другого общего решения нет.

Можно, разумеется, упрекнуть это решение в том, что оно слишком общо. Можно посетовать, что в такой общей форме оно не только не решает, но даже и не учитывает всех тех конкретных трудностей, которые встают сразу же, как только его пытаются применить к анализу реальных – исторически-конкретных – взаимоотношений между этими тремя способами выражения. Легко выдвинуть возражение, состоящее в том, что эти взаимоотношения в действительности весьма натянутые, эти пути «истины», «красоты» и «добра» расходятся в реальной жизни весьма далеко.

Всё это так. То гармоническое единение между ними, которое предполагается формулой старого исходного решения, не так-то легко «оправдать» историческими фактами. Более того, если этот всеобщий закон понимать как правило, которому обязан безропотно подчиняться каждый отдельный случай, то история, скорее, опровергает выставленную общую формулу.

В лучшем случае эту всеобщую формулу можно сохранить тогда лишь как формулу мечты, надежды, идеально-несбыточного состояния, но не как фактически данного их отношения друг к другу. Но тогда на какие же реальные факты будет опираться такая мечта?

Общая формула дает ответ: надежда покоится на том, что истина, добро и красота глубоко родственны «по существу дела», они растут из одного корня, питаются одними соками. Поэтому, как бы далеко ни разошлись ветви в своем росте, они всегда останутся ветвями одного дерева. Поэтому они «внутренне» не могут быть враждебны друг другу, хотя бы «внешне» дело и выглядело именно так. Ведь бывают же дурные отношения между сыновьями одной матери, что, однако, не является доводом в пользу склочных отношений в семье, а тем более – всеобщим законом развития взаимоотношений между братьями... Печальные исключения не могут опрокинуть всеобщий закон. Мало ли что бывает в ненормальных условиях.

А если ненормальные условия становятся нормой? На что годится тогда общая формула, предполагающая именно «идеально-нормальные» условия своей применимости? Бессильным пожеланием? Лицемерной фразой? Чисто грамматическим сочетанием слов?

И с этим невозможно спорить.

Как же быть? Может быть, просто выбросить исходную общую формулу как пустую фразу, для древности простительную в силу наивности этой древности, а в наши дни – нетерпимую и фальшивую, поскольку мы уже не столь наивны?

Попробуем. Но тогда мы автоматически лишим себя права на теоретический подход к вопросу о взаимоотношении трех указанных понятий.

Тогда это понятия разные, и только. Такие же разные, как «красная свекловица», «нотариальная пошлина» и «музыка». Как «химическая валентность», «бузина в огороде» и «фунт стерлингов». Понятия, выражающие абсолютно разнородные вещи. Тогда никакой сколько-нибудь прочной логической связи между ними установить нельзя.

Ибо логическая связь возможна лишь между понятиями одного рода. Между понятиями, отражающими явления одного порядка, между «внутренне связанными» явлениями, между модусами одной субстанции, если выразиться на языке философии.

Нет этого «общего», не можете его установить? Тогда бросьте надежду на теоретическое выяснение сути дела. И не пишите статей на эту тему.

Тогда скажите: «истина», «добро» и «красота» – это изначально не имеющие между собой абсолютно ничего общего словечки, соответственно – изначально не имеющие между собой ничего общего категории явлений, как, например, «интеграл» с «попугаем». И дело с концом.

Тем самым вы, однако, лишаете себя права вести теоретический разговор на эту тему вообще. И другим в этом праве отказываете.

Естественно. Попугая, конечно, можно научить выговаривать – «интеграл», а «бузину в огороде» – обложить «нотариальной пошлиной». Можно. Но нельзя из этого сделать вывода, будто эти вещи как-нибудь связаны между собой «по существу», «по сути дела». Интеграл без попугая может прекрасно существовать, ровно ничего не теряя, а попугай остается попугаем независимо от того, умеет или не умеет он произносить то или другое слово.

И если вы хотите понять, что такое «интеграл», то уж, конечно, не будете рассматривать это понятие в той случайной связи, которая установилась почему-то между ним и языком попугая. Вы будете стараться уловить связь этого математического понятия с другими математическими понятиями, через которые и выражается его «суть». А попугая, даже и говорящего, лучше при этом забыть и оставить в покое, – приберечь для более подходящего способа времяпрепровождения и соответствующих размышлений...

Так и с нашими понятиями.

Если между «добром» и «красотой» есть хоть какая-нибудь связь, заслуживающая серьезного, научно-теоретического рассмотрения и уяснения, то на языке логики это допущение выразится именно так, и только так, как его выразили давным-давно. А именно: «добро» и «красота» – это только два способа выражения одного и того же. Так же как «красота» и «истина».

И тогда вопрос перед вами встанет так: а что же это такое, это самое «одно и то же», выраженное один раз в виде «добра», другой раз – в образе «красоты», а третий раз – в форме «истины»?

Тогда, как подсказывает элементарная логика, вы обязаны будете ответить прежде всего на вопрос: что он такое, этот Икс, который, сам по себе не будучи ни тем, ни другим, ни третьим, вдруг предстает перед нами то в облике «красоты», то в образе «добра», то в костюме «истины»?

Кто он, этот таинственный незнакомец, появляющийся на маскараде истории то в одной, то в другой, то в третьей маске и никогда не являющийся на этот маскарад голеньким, неприкрытым, незамаскированным и незагримированным?

Каков он, этот «господин Икс», сам по себе, как он выглядит без той или другой из своих любимых масок?

Нам удастся подглядеть его подлинное лицо только в одном случае: если мы застанем его врасплох, в костюмерной, в тот момент, когда он переодевается, меняет одну маску на другую, одну снял, а другую надеть еще не успел.

Учтем, однако, что он не любит, когда за ним подсматривают в этот момент, и потому меняет одну маску на другую молниеносно – быстрее, чем Аркадий Райкин. Успеем мы в этот краткий миг сделать с него моментальный фотографический снимок – хорошо. Тогда мы будем иметь его портрет и не торопясь сможем его рассмотреть и исследовать. Тогда мы будем знать, каков он «сам по себе», «в себе и для себя», как любил говорить старик Гегель.

Но оказывается, что переодевание происходит в темноте и снимка нам сделать не удастся. А при свете «господин Икс» переодеваться не станет, подождет, пока свет погаснет. Значит, этот способ не подойдет. Значит, мы навсегда теряем надежду воочию разглядеть его подлинный облик. Значит, мы всегда будем видеть его то в маске ученого-схоласта, то в маске красавицы, то в маске добродетельного обличителя пороков, то в маске моралиста.

И дело до чрезвычайности осложнится тем обстоятельством, что красавица эта вовсе не обязательно будет воплощенной добродетелью, а чаще, и даже как правило, – весьма порочной красавицей, которую как раз и будет обличать моралист, с коим эта красавица не хочет иметь дела и над которым она на сцене будет весьма зло издеваться, давая тем самым пищу для размышлений ученому-схоласту, наблюдающему со стороны за безуспешными попытками моралиста обратить

эту красавицу на путь истинный, то есть завоевать ее сердце с целью вступить с ней в законный и навеки нерушимый брак...

Так что если мы попытаемся «логически реконструировать» подлинный облик «господина Икс», подмечая и фиксируя те общие черты, которые прослеживаются в манерах поведения всех трех персонажей, то мы быстро зайдем в тупик.

В самом деле, что можно увидеть общего между злой красавицей, некрасивым добром и безобразной истиной, которая только и старается быть ни «доброй», ни «злой», ни «красивой», ни «безобразной»?

Обычная логика, которая всегда старается образовать общее понятие из тех «признаков», которые одинаково общи каждому из рассматриваемых единичных экземпляров, то есть понимает «сущность вещей» как нечто абстрактно-общее каждой из этих вещей, рассматриваемых порознь, оказывается в данном случае (как и во многих других) абсолютно бессильной.

Ничего «общего» она установить не может по той простой причине, что такого «общего» тут и нет.

Такая логика хотя и допускает гипотезу, согласно которой за всеми тремя масками скрывается один и тот же актер, но признает себя бессильной – путем наблюдения за ними, путем установления «общего» для всех трех ролей – логически реконструировать «подлинный облик» актера.

По счастью, есть и другая логика. И эта логика видит простой и прямой выход, он же вход в решение загадки.

Состоит этот выход в том, что никакой загадочной фигуры «господина Икс», выступающей то в одной, то в другой, то в третьей маске, нет. А есть совершенно реальный, зримый и ничем не маскирующийся артист, которого мы все прекрасно знаем под другим именем, тот самый артист, который, совсем как Аркадий Райкин, появляется на сцене в начале спектакля с переодеваниями и потом, скинув последнюю маску в конце спектакля, опять предстает перед нами таким же, как и в начале, только разве немного усталым. Четвертый – рядом с этими тремя – участник драмы.

И говорит: я-то и есть тот самый «господин Икс», насчет которого вы понастроили столько несуразных гипотез и про которого ходит столько таинственных слухов. Никакого «господина Икс» не было и нет. А есть я, всем вам прекрасно известный, популярный, знакомый человек, портреты которого рисуют чуть ли не на коробках с шоколадными конфетами.

Всем нам хорошо известный, конкретный человек. Человек с его сложной, трудной и противоречивой судьбой-историей – пьесой, которую он сам же исполняет, сочиняя по ходу действия, действуя по обстоятельствам, созданным вначале матушкой-природой, а потом, чем дальше, тем больше, – ходом своего же собственного действия.

Пьесу эту не назовешь ни трагедией, ни опереттой, ни трагикомедией, ни фарсом. Ибо в ней есть и то, и другое, и пятое, и десятое. Героический эпос перемежается в ней с фарсовыми куплетами, а мещанская драма – с кровавой трагедией. Отелло в этой пьесе ведет диалог не только с Яго или Дездемоной, а и с «Роз-Мари», Иван Сусанин вынужден то и дело петь трио вместе с цыганским бароном и Кармен.

И тут мы видим, что добро в образе Отелло душит красоту и добродетель во плоти и крови, а зло торжествует и вовсе не помышляет о самоубийстве из раскаяния, и вершина истины, достигнутая Галилеем, выглядит в финале жалкой, даже отвратительной по сравнению с откровениями малограмотного и совсем даже неученого Платона Каратаева...

Наука в лице гениального Альберта Эйнштейна рвет на себе волосы, взяв на себя, и не без основания, тяжкую вину за гибель жителей Хиросимы, упрекая себя в том, что совершила по неведению (по недостатку научности) преступление против нравственности, против добра, предавшись Дьяволу. Красота в лице современного искусства отказывается от самой себя, не желая более быть красотой и стараясь выглядеть как можно более отвратительной и безобразной. А добро, отчаявшись найти себе место в этом безумном мире, начинает творить Зло – авось, из этого что-нибудь да выйдет...

Но рвет на себе волосы пока вовсе не наука, а лишь наука в лице благородного Эйнштейна. В другом своем воплощении и обличье та же самая наука, наоборот, радуется и гордится: «Какой превосходный физический эксперимент!»

Искусство тоже раздваивается внутри себя, расщепляется на две партии, одна из которых тщетно пытается спасти права красоты, не гнушаясь даже подлогом, выставляя напоказ под титулом красоты красоту, этот неполноценный и фальшивый в самой своей сути ее эрзац, а другая, щеголяя своей циничной трезвостью «художественного видения», прямо хаёт красоту как фикцию, не только архаическую, но и очень вредную своей фальшью, и потому старается вызвать «художественное наслаждение» уже не видом красоты, а выставленным напоказ зрелищем гноящихся язв («как прекрасно и живописно!», «какое удивительно смелое сочетание красно-мясного цвета с лимонно-оливковым!»).

Добро же... Добру тут не везет, пожалуй, больше всего. Одни, не расставаясь с ним и даже во имя его, творят «научно доказанное в его необходимости» зло. Другие творят зло просто так, без софистики, понимая, что это зло назло «добру», обманувшему их детские надежды. Делают кинофильмы, расцветивающие всеми красками радуги «красоту зла», жестокости, насилия, пишут ученые трактаты, доказывая, что зло необходимо то ли во имя, то ли не во имя добра – безразлично.

Переплетаются, как змеи весной, истина с безобразием, порочность с красотой, а красота с ложью, с заблуждением: и не видно, где кончается в этом клубке одна категория и где начинается другая, – видишь хвост одной, голову другой...

И стоит над этим клубком современности теоретик и говорит: «Без поллитра во всем этом не разберешься». Да и стоит ли? Что от этого изменится, если я пойму? Что красота устроит развод с милым ей заблуждением и вступит в законный брак с истиной, что ли? Или истина перестанет источать яд и термояд зла? Или от этого станут «красивыми» обугленные трупы Хиросимы? Все будет по-прежнему, ежели я в чисто теоретическом сознании и распутаю этот клубок...

Хуже того, в своем сознании я этот клубок распутаю, а видеть-то я буду по-прежнему нераспутанный, все туже запутывающийся клубок змей, – огорчение одно. «Кто умножает познания – умножает скорбь».

Лучше просто смотреть, наблюдать без мудрствования, без попыток распутать – время, наверное, еще не пришло, – отдавать себе во всем этом «рациональный отчет»...

А если пришло?

Если противоречия человеческого существования, находящие свое выражение именно в парадоксальных мезальянсах истины – со злом, зла – с красотой и безобразия – с истиной, уже настолько назрели, что дальше и ехать некуда, разве только в пламя глобальной катастрофы, которая разрешит все эти парадоксы единственно доступным ей способом, а именно покончит и с истиной, и с красотой, и с добром – со всеми этими тремя ипостасями «одного и того же» – человека вообще?

Не пора ли крепко-накрепко задуматься, как же устроить так, чтобы истина навсегда породнилась с красотой, чтобы породить только добро?

И задуматься, естественно, придется уж; не об «истине», «добре» и «красоте» как таковых, а о том, как же наладить наконец те взаимные отношения человека с человеком, которые и выражаются «тремя разными способами» – в виде подлинного искусства, подлинной нравственности и подлинной же науки.

Ибо человек реальный, стоящий обеими ногами на нашей грешной земле человек, и есть это «одно и то же».

Сфера отношений человека к человеку. Или, если для непонятности выразиться гегелевским языком, отношение Человека к самому себе.

Если ты относишься «по-человечески» к другому человеку, то это на том же языке и значит, что ты относишься по-человечески к себе самому как человеку.

Если ты это умеешь, если ты знаешь, в чем же заключается это самое отношение, то проблема отношения «трех способов выражения» его для тебя уже не составит неразрешимой загадки.

Если же ты не знаешь или, что уже хуже, не желаешь знать, что это такое – человеческое отношение к другому, а тем самым – к самому себе, то лучше не лезь в проблему. Без этого ключа ее разрешить нельзя.

Начинать, стало быть, приходится с этих понятий: человек, человеческие отношения, отношения человека к человеку и человека к природе. Это то самое «одно и то же», которое ты всегда обязан рассмотреть сквозь призмы «трех разных способов выражения».

Ибо только тут находится критерий, позволяющий отличить в конце концов подлинное искусство, ориентированное на красоту и добро от жалкой имитации. С этим ключом-критерием к проблеме можно хотя бы подступиться с надеждой понять, где ты столкнулся, с искусством, которое в сущности нравственно, несмотря на то и даже благодаря тому, что оно изображает зло в самых крайних его проявлениях, обнажает перед нами безобразное его нутро, и где, наоборот, – с внутренне безнравственным лицедейством, с расчетливо-холодным изображением идеально умных, идеально красивых и идеально добродетельных по всем статьям морали персонажей.

Тогда ты имеешь шанс разобраться где «Сикстинская мадонна» наших дней, а где писаная красавица из «Клеопатры», где Саския, а где подгримированная под нее фифа.

Тогда тебя не обманет фальшивая красота и фальшивое добро в искусстве – те самые фальшивые эрзацы добра и красоты, которые столь же хорошо уживаются в блюде с ложью и безобразием, как и в морально узаконенном браке друг с другом. Тогда ты всегда увидишь, какое произведение искусства, хотя оно и не декламирует высоких словосочетаний и не рисует красивых картинок, всё-таки является внутренне кровным союзником в современной войне за истину, красоту и добро, а какое – лишь замаскированным врагом союза истины, добра и красоты в жизни человека.

Ведь можно же, в конце концов, уверено отличить Аркадия Райкина от бездарного имитатора, даже если он спрятался под украденной у мастера маской...

Ты увидишь, иными словами, как часто – и особенно в искусстве – под маской красоты любит прятать свои отвратительные гримасы злобное безобразие и как часто, наоборот, за внешней «некрасивостью» скрыта в силу условий драматического действия глубокая и действительная красота, вынужденная по условиям роли натянуть на себя смешную и даже уродливую маску – играть бродягу Чарли или страшилище Гуинплена.

И если ты занимаешься теоретизированием по поводу искусства, то есть смотришь на искусство не только ради собственного удовольствия, то ты уже просто обязан проводить такого рода различия, пользуясь уже не только личным вкусом а и теоретически строгими критериями. Ты уже несёшь ответственность перед другими за точность и строгость суждения, за объективную обоснованность различия между подлинной красотой, которая не может не совпадать по самой сути дела с подлинным же добром и с подлинной же истиной, и искусной подделкой под красоту.

Ибо красота подлинная отличается от красоты мнимой именно через ее отношение к истине и добру – через свое человеческое значение.

Разумеется, сделать такое различие не всегда легко – по самым разным причинам. Подделки бывают очень и очень искусными. Иногда с чисто формальной точки зрения к ним и не подкопаешься, под все формальные критерии подводятся – и «моральные», и «научные», и «эстетические». Всё как в лучших домах, и всё-таки подделка... Поэтому тут всегда есть риск и самому ошибиться и других в заблуждение ввести.

Однако это вовсе не довод к тому, чтобы вообще отказаться от способности суждения, стать в позу стороннего наблюдателя и заявить с интонацией Понтия Пилата: «Что есть истина? Что есть красота? Что есть добро?»

На практике это ведь и значит умыть руки и благословить фарисеев, распинающих человека на кресте формально узаконенных догм, на кресте деревянных прописных истин, на кресте вчерашней

морали, вчерашней истины и вчерашней красоты, а точнее, мертвых словесных сколков с вчерашнего облика и того, и другого и третьего...

Поза благородная. И всё-таки очень и очень недостойная. Встал в нее – так уж лучше не зовись теоретиком. Слагаешь с себя ответственность за суждение с точки зрения ясно продуманных критериев – ну что же, твоё личное дело. Боишься ошибиться – молчи. Но тогда не уговаривай других, чтобы они тоже молчали. Молчание – вещь кошмарная. «Когда бог молчит – в мире воцаряется ад. Ад настолько очевидный, что это понимают теперь как верующие, так и атеисты» – сказано в титрах «Молчания» Бергмана.

Мы-то понимаем, что бог молчит только потому, что его нет. Но если молчит человек, то уж это действительно кошмарно, некрасиво и, конечно, не имеет никакого отношения к истине, к заботе об истине, о добре и о красоте. Как и истерическое визжание, как и надрывный крик...

Человек... А точнее, человеки в их взаимных, исторически сложившихся, как выражается наука, отношениях друг к другу и к природе. То самое «одно и то же», что пытается выразить и осознать себя в «трех разных способах выражения» – рассмотреть самого себя в зеркале науки, в зеркале искусства и в зеркале нравственных критериев.

Конечно, ни в одном из этих зеркал Человек не может рассмотреть себя во всей своей конкретной полноте. В каждом из них он отражается лишь односторонне – абстрактно. И всё же во всех трех зеркалах отражается именно он – один и тот же.

И если три разных изображения одного и того же оказываются настолько одно на другое непохожими, что жуть берет, если то, что в одном зеркале отражается как красота, в другом предстает как ложь и зло; и, с другой стороны, глянешь в одно зеркало – на тебя глядит истина, а в другое – глядит на тебя звериный и злобный оскал безобразия, – то не надо на зеркало пенять. Лучше на себя оборотиться. Зеркала подлинной науки, подлинного искусства и подлинной нравственности, отшлифованные тысячелетним трудом людей, по праву носивших имя человека, не лгут. Лгут только мутные зеркала мнимого искусства, превращающие безобразие в красоту, а красоту – в безобразие.

И если уж ты оказался в ситуации, когда одно и то же предстает в одном зеркале – истинным, а в другом – безобразным и злым, то это свидетельствует лишь о трагическом действительном разладе в самой «сущности» смотрящегося в них человека. В «совокупности» общественных отношений. Это значит, что смотрящийся в зеркало науки человек на самом деле не обладает полной истиной, а обладает лишь частичной.

И если он упрямо принимает эту неполную, абстрактную и ущербную истину за полную и вполне достаточную, то эту его иллюзию и обнаруживает зеркало искусства. Ибо в этом зеркале ущербно-однобокий уродец никогда не отразится в виде Аполлона, а отразится в виде головастика, в виде Мозга на паучьих ножках. И наоборот, Аполлон по внешности в зеркале науки может увидеть себя как безмозглого тупицу. А это уж никак не Аполлон. Мнимый Аполлон, мнимая, фальшивая красота.

Так что трагическое расхождение между тремя разными способами выражения одного и того же – это только индикатор, показывающий, что реальный человек, в них глядящийся, не обладает полной истиной именно потому, что он некрасив и недобр. Или ежели он отражается там уродливым злодеем, то это значит, что истина, которой он обладает, неполна и требует каких-то существенных уточнений, хотя и кажется ему достаточной и полновесной. Если бы она и в самом деле была такой, человек отразился бы в зеркале искусства прекрасным, а в зеркале моральных критериев – добрым. Нет этого – значит, и истины у него подлинной нет. А есть только мнимая.

Посему и надо полагать, что умный злодей – это недостаточно умный человек, что красивый злодей – лишь мнимо красивый, а на деле отвратительно безобразный человек – та или иная разновидность Джеймса Бонда.

И попытки превращать отвратительного злодея в эстетически привлекательный персонаж – это попытки не только гнусные с нравственной точки зрения, но и эстетически невыполнимые, не

могущие выдать произведение подлинного искусства. За это ручается наука, а не только практика самого подлинного искусства в его борьбе с искусством фальшивым, превращающим белое в черное, а черное в белое, тупого убийцу – в иконописный лик, а доброго и умного человека – в жалкое посмешище.

Всё это и нужно, по-видимому, учитывать, рассуждая об искусстве «нравственном и безнравственном».

Подлинное искусство не может быть безнравственным по самой его природе, и, наоборот, безнравственное искусство – всегда фальшивое искусство, не искусство, а бездарный суррогат: формально, может стать, и ловкая, но бессодержательная по существу фальсификация подлинных эстетических ценностей.

А определить, с чем мы столкнулись, можно только одним путем: исходя из ясного, категорического и принципиально продуманного понимания того, что такое человек и в чем суть человеческих отношений, отношений человека к другому человеку и к матушке-природе.

Есть это человеческое отношение человека к другому человеку и к природе – есть и истина, и красота, и добро. Поэтому-то гармоническое соединение истины, добра и красоты – это критерий зрелости подлинно человеческих отношений. И отбрасывать этот критерий нельзя, не утрачивая возможности определять, что в сегодняшнем человеке успело стать человеческим, а что находится еще на звериной стадии, на уровне стадного животного.

А позиция Понтия Пилата в этом вопросе – это позиция человека, вполне уютно чувствующего себя в мире, раздираемом на куски клыками зверей в облике человеческом. Вот и цедит эдакий Пилатик сквозь зубы:

«Что есть истина? Что есть красота?..» И предпочитает ждать в сторонке, пока «время покажет».

А время не ждёт. Время настоятельно требует разобраться, где враг, где друг, где злодей, маскирующийся под красавца, а где действительный рыцарь добра, наряженный не в доспехи, а, по условиям времени, в серый костюмчик фасона «на-кась выкуси» и, может быть, даже покалеченный в трудной борьбе и потому на первый взгляд – «некрасивый»...

Всё это можно рассмотреть и различить. Надо только взять себе за правило по-человечески относиться к другому человеку, а тем самым к самому себе как к человеку.

А не как к «винтику», не как к «машине», не как к животному, не как к сырью – полуфабрикату производства какого-то иного продукта, будь то «техника», «наука», «моральное совершенство» или «искусство».

Человек – и в самом себе и в другом – есть тот самый «высший предмет для человека», который как раз и выражает себя в этих разных ипостасях – и в науке, и в искусстве, и в нравственности. Последние – лишь разные *формы выражения самосознания* человека, сами по себе («в себе и для себя») не имеющие абсолютно никакой «ценности».

И если они не согласуются между собой, эти разные формы выражения одного и того же, то это симптом «ненормальности» в сфере общественных отношений человека к человеку.

И тем более четко и остро нужно отточить критерии подлинной красоты, подлинной научности и подлинной нравственности, чтобы указанная «ненормальность» оказалась постигнутой ясно, четко и остро. А не смазывать эти критерии рассуждениями об «относительности красоты», об «условности», «научности» и «релятивности нравственных критериев», не уходить от вопроса на том основании, будто «время еще не пришло», будто человечество ещё не накопило достаточного опыта в различении «красоты и безобразия», «истины и заблуждения», «добра и зла».

Накопило. И очень даже предостаточно. И в подлинной науке, и в подлинном искусстве, и в подлинно человеческой нравственности этот опыт достаточно ясно осознано. Можно и нужно судить тут самыми высокими критериями. Не то поздно будет.

А тот, кто напускает дым вокруг основных понятий человеческого существования и старается убедить всех, что «красота» – это чисто условная фикция, что никаких границ, отделяющих ее от отвратного и уродливого безобразия, прочертить нельзя и что надо поэтому поклониться всем

идолищам поганым, буде они наречены «красотой» теоретизирующими модниками, делает дело очень недоброе и вовсе не истину вещает...

Развитое чувство подлинной красоты не раздумывая отталкивает от себя такие образы, которые продуцирует псевдонаука, то есть наука, лишенная гуманистической нацеленности и даже хвастающая своим «бессердечием и трезвостью». И оно это делать вправе. Даже в том случае, если эта полунаука выступает в облачении «современной» и хочет заставить человека видеть «подлинную красоту» в холодных кибернетических чудищах и тому подобных измышлениях зарвавшейся полунаучной фантазии, мечтающей во что бы то ни стало без остатка «математизировать» мир и человека, претендующей на то, что она может «вычислить» гораздо более совершенный облик грядущего, чем всякое там «гуманистическое искусство», архаически-вредная «лирика».

Красота не желает иметь дело с этой «истиной» потому, что на самом-то деле это вовсе не истина, хотя она и кажется таковой, а только ее суррогат, пусть даже и самый «современный».

Флиртовать с этой «истиной» способна только мнимая, копеечная, продажная красота, очень нетребовательная красotka с бульвара.

На всё это мне могут сказать: Истина, Добро, Красота, Человек с большой буквы... Не есть ли это абстрактный гуманизм, тот самый нехороший вид гуманизма, который всё превращает в общие фразы?

Спора нет, в науке приходится восходить от абстрактного к конкретному. Так что сначала, хочешь не хочешь, а приходится обрисовывать самые абстрактные контуры проблемы. И именно для того, чтобы в конце концов ухватить в понятиях «конкретное».

Поскольку на абстракциях действительно останавливаться не следует, попробуем в свете сказанного рассмотреть не только «конкретный», но даже наиконкретнейший случай, имеющий к разговору отношение. А именно – тот клинический случай, когда человек вдруг начинает отражаться в зеркале искусства в виде... консервной банки.

Осенью 1964 года, во время поездки на философский конгресс, наша делегация оказалась в Вене как раз в тот день, когда там открывалась выставка поп-арта, приехавшая из Америки. О «попе» все мы что-то слышали, что-то читали, какое-то представление об отдельных шедеврах этого направления имели по тусклым газетным клише. Но поскольку собственным глазам все мы привыкли доверять больше, чем «гулом наполненному слуху», то и решили все как один не упустить случая познакомиться с «попом» воочию, без посредников.

...Потом мы долго рассуждали об увиденном. Пищи для ума и разговоров зрелище дало достаточно. В чем-то наши суждения дружно совпадали, в чем-то – нет, но одно было бесспорно: выставка произвела на всех впечатление сильное. Сужу по себе и по тому взбудораженному тону, в котором происходил обмен мнениями. Не помню, чтобы кто-нибудь отозвался на увиденное бесстрастной рефлексией. Это пришло лишь позже, хотя все мы принадлежали к сословию философов, призванному не плакать, не смеяться, а понимать.

Не чувствуя за собой права говорить за других и от имени других, поделюсь лишь воспоминанием о собственных, сугубо, может быть, личных, переживаниях того дня.

Вступив в залы выставки с чувством вполне понятного любопытства, я был настроен довольно иронически. Такая установка на восприятие поп-арта казалась мне, исходя из всего того, что я о нем читал и слышал, совершенно естественной для всякого нормального человека. Но уже через десять минут эта иронически-насмешливая апперцепция, будучи «априорной», но явно не будучи «трансцендентальной», была начисто сметена и разрушена без остатка обрушившейся на мою психику лавиной непосредственных впечатлений. Я вдруг осознал, что в бедной голове моей происходит что-то неладное, и, прежде чем успел разобраться, в чем же дело, почувствовал себя плохо. Буквально физически плохо. Мне пришлось прервать осмотр и выйти на свежий воздух, на улицу чинной и старомодной красавицы Вены. Теоретизировать я в эти минуты, естественно, не пытался, но одно понял сразу: нервы мои нагрузки не выдержали, сдали. Баррикада иронии, за

которой я до сих пор прятался от «попа», «абстракции» и тому подобного модернизма, не выдержала натиска впечатлений и рухнула. А другого рубежа обороны я заранее заготовить не удосужился, и физически чуждые, до враждебности чуждые мне образы, теснясь, врываются в мою психику, бесцеремонно располагались в ней, и справиться с ними я не мог.

Так сидел я на ступеньках подъезда и курил, безуспешно стараясь побороть в себе неприятное чувство подавленности, растерянности и злости на собственные нервишки.

Когда я обрел наконец способность выражаться членораздельно, то, хорошо помню, сказал:

– У меня такое ощущение, будто на моих глазах хороший знакомый попал под трамвай. Не могу я видеть внутренности, размазанные по рельсам и асфальту...

И теперь, несколько лет спустя, я не могу найти других слов, которые могли бы точнее выразить то состояние, в которое привела меня выставка.

Стоявшая рядом девушка-переводчица, внимательно поглядев на мою растерянную физиономию, сказала:

– Я вас понимаю. Вы просто не привыкли к этому. Сразу это в голове не укладывается.

– А надо ли? – спросил я ее. – Стоит ли привыкать?

Она подумала, пожала плечами и ответила не сразу. Очень воспитанная и интеллигентная, она имела, видимо, свое продуманное мнение и о поп-арте, и об абстракции, и о многих других феноменах современной духовной культуры, но относилась терпимо и к иным, не схожим с ее мнениям.

– Вы, конечно, правы, – сказала она, немного погодя, – когда относитесь ко всему этому неодобрительно. Тут действительно девяносто процентов чепухи, шарлатанства. У нас, в Вене, это тоже понимают. Но все-таки тут есть кое-что, чего вы, как мне кажется, не замечаете. По-настоящему, хотя и по-своему, талантливое. Пусть даже десять процентов. И то хорошо. Вот, например, эта композиция из электрических лампочек и оловянных солдатиков... И она стала объяснять мне, очень искренне и очень спокойно, без особых восторгов и без особого желания навязать мне свое мнение, почему и чем понравилась ей эта по-своему изящная композиция. Она нашла в ней известный вкус, и присутствие воображения и многие другие достоинства. Почему же не полюбоваться, если это действительно выполнено артистично и изящно?

– Талантливое вообще встречается нечасто. А разве не в этом главное? Какая разница – поп-арт, абстракция или фигуративная живопись?

Так она поставила меня перед вопросом, на который я тогда, у подъезда выставки, отвечать не отважился. В самом деле, что самое главное в искусстве? Что именно делает искусство – искусством? В двух словах ответить на это я возможности не видел, а пускаться в плавание по просторам океана эстетики, омывающего и берег реализма, и берег сюрреализма, и берег поп-арта на котором мы только что побывали, мне в эту минуту никак не хотелось. И я промолчал.

А в это самое время те мои коллеги философы, у которых нервишки оказались крепче, вели прелюбопытнейший разговор с директором выставки. Вернувшись в зал, я стал слушать, как профессор-австриец, спокойно и терпеливо, тщательно подбирая слова, отбивал атаку одного из наших философов:

– Нет, вы глубоко не правы. Это не бред, не балаган, не шарлатанство. Это все-таки искусство. И может быть, – даже единственно возможный вид искусства в наши дни.

Сначала я решил, что услышу очередную вариацию на тему о праве художника видеть мир так, как он хочет, но то, что я услышал далее, заставило меня навести уши.

– Да, именно искусство. Умиряющее искусство. Смерть искусства. Агония. Предсмертные судороги. Искусство попало под железные колеса нашей цивилизации. Это несчастье. Трагедия. А вы над этим глумитесь.

Я не поручусь, что передаю слова искусствоведа из Вены стенографически точно. Немецкую речь я на слух воспринимаю с трудом, к тому же прошло уже почти четыре года. Но за смысл их ручаюсь – так их поняли и остальные.

– Искусство, господа, искусство, а не шарлатанство. Искусство у вас на глазах кончает жизнь самоубийством. Самоубийство, господа философы. Оно приносит себя в жертву. Чтобы хоть так заставить нас всех понять – куда мы идем. Показывает, во что превращаемся мы сами. В барахло. В вещи. В мертвые вещи. В трупы. А вы до сих пор этого не поняли. Думаете – цирк, балаган, фокус. А это – агония. Самая неподдельная. Зеркало, которое показывает нам нашу собственную суть и наше будущее. Наше завтра. Если все будет ехать туда, куда едут. Отчуждение...

Кто-то стал возражать профессору, что завтра не обязательно должно быть таким мрачным, что мы представляем себе это завтра совсем по-иному, что отчуждение – отчуждением, а шарлатанство – шарлатанством, и что творцы поп-арта вовсе не похожи на несчастных самоубийц, а похожи, скорее, на преуспевающих гешефтмейстеров, и т. д. и т. п.

– А самое трагичное, может быть, в том именно и состоит, что они сами этого не понимают. Не ведают, что творят. Они сами думают, что нашли выход из тупика абстракции, думают, что возвращают искусству предметность, конкретность, новую жизнь. Но речь не про них. Речь про Искусство. Они могут не понимать. Но мы, господа, мы – теоретики. Мы обязаны понимать. Наша цивилизация идет к самоубийству. Искусство это поняло. Не художники. Искусство само бросается под колеса. Чтобы мы увидели, ужаснулись и поняли. А не любовались бы. И не издевались бы. И то и другое недостойно умных людей. Всмотритесь получше.

Я еще раз оглядываю зал. Над входом, как эмблема, – огромный лист фотобумаги, метра три на четыре. Издали – серая, черно-белая поверхность, вблизи глаз различает сотни расположенных рядами абсолютно одинаковых изображений – отпечатков с одного и того же негатива. Одно и то же, сотни раз повторенное женское лицо. Сотни плохоньких фотокарточек, какие делают фотографы-ремесленники для удостоверений... А личность, которая таким образом тысячекратно удостоверяется, – это всем известная «Мона Лиза», она же «Джоконда». Лицо, утратившее в результате надоедливости механического размножения то, что называется «индивидуальностью». И знаменитая улыбка утратила всякое подобие загадочности. Загадочность начисто смыли с лица едкие химикалии неумелого фотографа. Улыбка стала мертвенной, застывшей, неприятно-искусственной. Профессионально заученная улыбка стареющей манекенщицы, которая улыбается просто потому, что так положено. Но это и не важно, ибо лицо и улыбка играют тут роль кирпича в кладке «композиции». «Мона Лиза» так «Мона Лиза». И «Мона Лиза» сойдет...

Гляжу на нее и с грустью думаю: если мне теперь посчастливится увидеть настоящую, живую «Джоконду» – моя встреча с ней, наверное, будет отравлена воспоминанием об этом зрелище.

На секунду промелькнула мысль: а злосчастные перовские «Охотники» и васнецовские «Богатыри», которых не так давно определили в завсегдатаи пивных и железнодорожных буфетов? И вас ведь, бедных, опохабили таким же манером. Вот и надоели вы, замусоленные до того, что смотреть на вас тошно. Хуже, чем «Ганец маленьких лебедей»... Ну ладно, об этом потом. Не всё сразу. Только явно это печальное обстоятельство на выставке «попа» вспомнилось не случайно.

А рядом с садистски умерщвленной «Джокондой» – унитаз. Тот самый хрестоматийный унитаз, без которого, увы, не обходится ни один рассказ про поп-арт. Натуральный, хорошо послуживший унитаз, нахально предлагающий свои услуги. Но под ним надпись, которую следует понимать так, что в данном случае он предназначен для отправления нужд духовных, эстетических. Тут он служит для незаинтересованного, чистого созерцания. Попробуй разберись: то ли низкое хотят возвысить, то ли унизить высокое? Где верх, где низ? Всё в мире относительно...

А в углу зала раздается скрежет плохо пригнанных шестеренок. Там смотритель музея включил рубильник, и задвигалась, засуетилась, задрыгала своими сочленениями некая мудреная конструкция. Сверху в никелированной чашке-полоскательнице – натуральный человеческий череп. Полоскательница с черепом неторопливо вращается, содрогаясь. Перед ней, нанизанные на стальные стержни, тоже вращаются в разные стороны два до отвратительности натуральных муляжа глазных яблок. Пониже дергаются туда-сюда, понуждаемые к тому проволочными тяжами, кисти рук в дешевых нитяных перчатках. На полу – два полуботинка. Каркасом композиции служит

оцинкованный бачок для воды с краником на соответствующем месте. Есть и поясняющая надпись. Но и без надписи ясно – кого и что всё это изображает. Се – человек. Образ и подобие божие, каким его видит поп-артист. Кому смешно, мне не смешно. А вам смешно?

А дальше громоздятся друг на друга консервные банки, мотки проволоки, электрические лампочки, оловянные солдатики, ванна, трубчатые потроха какого-то бытового прибора и так далее и тому подобное в том же роде. Со стены скалит зубы грубо размалеванная красotka с рекламного щита, свисают какие-то рожи...

Где-то здесь мне и сделалось дурно. И только потом я понял – почему.

Этот вид искусства достигает желаемого воздействия не умением, а числом, массой, нахрапом. Если вы видите одиночный шедевр этого рода, он вряд ли вызывает у вас какие-нибудь эмоции, кроме недоумения. Наверное, поэтому фотографии отдельных достижений этого авангарда «современного» изобразительного искусства, даже превосходные по техническому исполнению, не дают и не могут дать ни малейшего представления о том, что такое поп-арт.

Одиночные экспонаты поп-арта, очевидно бессильны сломить естественное сопротивление психики человека, обладающего самым элементарным художественным вкусом.

Совсем иное дело, когда эти экспонаты, сосредоточенные сотнями и тысячами в специально отведенных для них залах, наносят по психике массированный удар: обступают тебя со всех сторон, наваливаются на тебя, теснят, лезут из всех углов и щелей совсем как нечисть в гоголевском «Вии», – одни зловеще молчат, другие скрежещут железными зубьями и явно норовят схватить тебя своими мертвыми руками. Тут уж тебя вполне может покинуть спасительное чувство юмора, может оказаться и не до иронии. Поневоле задумаешься всерьез. «Думаете – цирк, балаган, фокус. А это – агония. Самая неподдельная».

Я не думаю, что пожилой профессор из Вены был марксистом, тем более – из числа «догматиков», упрямо не желающих принимать новых веяний в искусстве. Он вполне мог оказаться и католиком, и неогегельянцем, и экзистенциалистом. Не знаю. Во всяком случае, это был умный и интеллигентный человек, привыкший думать над тем, что видит. В образе поп-арта смерть искусства сделалась настолько очевидной, что это понимают теперь как верующие, так и атеисты.

«Искусство у вас на глазах кончает жизнь самоубийством... Агония, предсмертные судороги...»

Как я ни силился, а вот этого – агонии – увидеть в нагромождении поп-артистских безвкусиц не мог. Я видел только окончательно хладный и недвижимый труп искусства там, где профессор еще различал конвульсии. Может быть, его глаз был профессионально зорче и он замечал искорки угасающей жизни там, где я не видел уже ничего.

Самоубийство? Пожалуй. В этом я чувствовал полное внутреннее согласие с профессором. Только, наверное, оно произошло где-то раньше. То ли на стадии абстракции, то ли на стадии кубизма. Там еще можно было различить судороги умирающего, стало быть, еще живого организма. А выставка поп-арта производила уже впечатление анатомического театра. Впечатление угнетающее, устрашающее и мрачное.

«Железные колеса нашей цивилизации... Наша цивилизация идет к самоубийству... Отчуждение...»

Это уже серьезнее. С этим я мог бы согласиться. С теми необходимыми уточнениями, которые обязан тут сделать марксист.

Да, по-видимому, поп-арт и необходимо рассматривать как зеркало, отражающее обывателю этого «отчужденного мира» его собственный облик. То, во что превращает человека этот трижды безумный, наизнанку вывернутый мир. Мир вещей, механизмов, аппаратов, мир стандартов, шаблонов и мертвых схем – мир, сделанный человеком, но вырвавшийся из-под контроля его сознательной воли. Непостижимый и неуправляемый мир вещей, пересоздающий человека по своему образу и подобию. Мертвый труд, ставший деспотом над трудом живым. Мир, где сам человек превращается в вещь, в манекен, который дергают за проволочки, чтобы он совершал

нужные для «композиции» судорожные движения. Поп-арт – зеркало этого мира. И в зеркале этом предстает перед нами человек.

Человек? А если точнее, если конкретнее?

Человек, примирившийся со своей судьбой в мире «отчуждения». Человек, бездумно и пассивно принимающий этот мир таким, каков он есть, внутренне согласившийся с ним. Человек, продавший этому миру свою душу. За барахло. За консервную банку. За унитаза.

И этот человек не должен удивляться и огорчаться, если искусство вдруг начинает изображать его в виде консервной банки. В виде унитаза. В виде пирамиды барахла. В виде поп-арта.

Такой человек в зеркале искусства по-иному отразиться и не может. Наверное, это именно и имел в виду печальный искусствовед из Вены, говоря, что «поп», может стать, «единственно возможным видом искусства в наши дни». Да, – если ты принял буржуазную цивилизацию за «единственно возможным видом человека в наши дни», согласился с ней как с неизбежностью, хотя бы и неприятной, то принимай и поп-арт как неизбежный финал развития «современного искусства». Приучай себя эстетически наслаждаться им. Приучайся, хоть это на первых порах и противно. Человека ведь можно приучить ко всему. Особенно ежели приучать его постепенно, методично, не торопясь, шаг за шагом, начиная с малого.

Сперва приучи себя находить удовольствие в игре с разноцветными кубиками. Попробуй сконструировать из этих кубиков свой автопортрет. Когда почувствуешь, что тебе этот автопортрет понравился, что он доставляет тебе в созерцании то самое наслаждение, которое раньше вызывали у тебя всякие устаревшие «Венеры Милосские» и «Сикстинские мадонны», – возрадуйся. Ты на пути к цели. Тогда переходи к рассечению кубиков на закрашенные поверхности, от плоскостей – на линии, от линий – на точки и пятнышки. Чувствуешь, какая свобода, какая красота? И тогда спадут с твоих глаз последние старомодные тряпки, тряпки абстракции, и узришь ты самую современную красоту. Красоту унитаза. И тогда спокойно, с сознанием исполненного долга, погружайся в самозабвенное моление этому новому алтарю, испытывай радость самоотречения.

Важно начать. А уж путь приведет тебя к цели. Согласился видеть высшую красоту в кубиках? Всё в порядке. Знай, что ты, если ты – художник, сам, своей рукой перерезал первый кровеносный сосуд искусства. Знай, что за тобой грядет некто, кто смелее, чем ты. Он перережет следующий кровоток, идущий от сердца искусства. И, наконец, придет поп-артист. И будет холодный и недвижимый труп на оцинкованном столе патологоанатома от эстетики.

Самоубийство искусства в лице и в образе «модернистского» (по-русски – «современного»), по-научному – буржуазного) искусства действительно произошло. Точнее, происходило. Долго, мучительно, поэтапно. Только оно вовсе не имело вида и характера героического самопожертвования. Это искусство в лице своих полномочных представителей вовсе не бросалась на глазах у потрясенных зрителей «под железные колеса нашей цивилизации», дабы эти зрители ужаснулись и поняли, что их ждет, ежели колеса эти будут и дальше катиться по тем же рельсам. Совсем наоборот. Модернистское искусство ложилось на упомянутые рельсы с мазохистским удовольствием и всех зрителей приглашало это сомнительное удовольствие с ним разделить. И тот факт, что художники, чьими руками вершилось это грустное событие, подлинного смысла своего деяния хорошенько не понимали и даже строили всякие благородные иллюзии на сей счет, ничего в объективном значении и роли модернизма изменить не могло и не может. Художник, захваченный этим широким течением, что бы он при этом ни думал и какие бы он сознательные цели ни преследовал, объективно способствовал убийству Искусства. Иногда он душил себя, становясь на горло собственной песне, смутно чувствуя, что делает нечто нехорошее и недоброе. И так бывало. Но это просыпающееся сознание гасилось в нем левой фразой, составленной подчас даже из марксистских терминов. И эта фраза убаюкивала художника и превращала его в добровольного слугителя тех сил, которые на самом деле органически враждебны и Искусству и личности художника. Сил, которые подталкивали и Искусство и художника к самоубийству. Это тоже факт. А потом возглашали хвалу покойнику.

А ведь настоящие марксисты – не гудошники – разглядели подлинный – объективный смысл модернизма довольно рано. И не уставали объяснять, куда модернизм идет и чем он кончится. Не верили. Говорили: «догматизм», неспособность видеть «современную красоту», неспособность обрести «современное видение»... Получили в итоге поп-артистов. Тогда, в Вене, все мы пришли к единодушному выводу: самое умное, что мы могли бы сделать, – это пригласить выставку поп-арта в Москву и разместить ее в Манеже для всеобщего обозрения. Можно поручиться, что сотня талантливейших филиппик против модернизма не произвела бы такого эффекта, как это зрелище. У многих оно отбило бы охоту заигрывать с модернизмом и заставило бы всерьез задуматься над судьбами современного искусства. В свете этого поучительного зрелища многое стало бы понятнее. И может быть, многие поклонники абстракции, кубизма и им родственных направлений взглянули бы на предмет своего обожания более трезвыми глазами. И увидели бы в нем не раскованные дионисийские пляски современного искусства, а судорожные конвульсии искусства – хоть и живого еще (в отличие от «попа»), но уже агонизирующего.

И если верно, что анатомия человека дает ключ к анатомии обезьяны, то и живое представление о поп-арте дало бы верный ключ к верной оценке тех его зародышей, тех его не до конца развившихся форм, которые в составе абстракции и кубизма не так легко рассмотреть теоретически невооруженным глазом и даже можно принять за нечто «прогрессивное». Поп-арт в законченной форме показывает, куда именно направлен этот прогресс и чем он кончается для искусства. И для человечества. Поскольку «поп» – это все-таки зеркало, а не шарлатанство и не хулиганство. Зеркало, отражающее известные тенденции «современности». Те самые тенденции, которые чреватые для человечества – не только для искусства – весьма и весьма невеселыми последствиями.

Сквозь эстетическую оптику «попа» действительно виден финал развития не только искусства, но и человека, попавшего в русло буржуазного развития современной цивилизации и влекомого его течением. И понять это полезно каждому. А понять это – значит увидеть «поп» глазами марксиста. Глазами коммуниста. С точки зрения марксистско-ленинской эстетики и теории отражения.

А эта точка зрения обязывает, в частности, бороться прежде, всего не с «попом» или абстракцией как таковыми, а с теми реальными социальными условиями, которые порождают и абстракцию и «поп», и поповщину, лишь отражаясь в этих своих порождениях. А в абстракции и в «попе» та же точка зрения рекомендует видеть не «современную красоту», а реальное, отраженное в них безобразие известной формы отношений между людьми, той самой формы отношений человека к человеку, которая именуется на языке науки буржуазной.

Модернизм, какие бы иллюзии ни питали на сей счет его сторонники, весь, от начала до конца, от кубизма до «попа», является формой эстетической адаптации человека к условиям «отчужденного мира». Мира, где мертвый труд господствует над живыми, а вещь, или, точнее, механизированная система вещей, – над человеком. Мира, который человечество либо преодолет, либо в котором погибнет. Вместе с этим миром. Технических средств для того и другого исхода оно уже накопило предостаточно. В этом весьма серьезном контексте только и можно понять, что такое модернизм и как к нему следует относиться. А что к модернизму можно привыкнуть и даже найти в нем вкус – так привыкнуть можно и к водке, из чего не следует, что водка полезна для здоровья или что она обостряет интеллектуальные способности. Так и с воздействием модернизма на остроту и ясность эстетического «видения».

Понимаемый верно, по-марксистски, модернизм предстает как зеркало. Но отражается в этом зеркале искаленный миром «отчуждения» человек. А вовсе не современный красавец, которым можно любоваться, как Аполлоном. Вот это-то и надо понять.

Гегелевская концепция красоты и истины

Если искусство и художественное творчество вообще не являются простой забавой, простым заполнением часов досуга, а представляют собой форму деятельности, необходимой с точки зрения развития человеческой культуры, судеб цивилизации в целом, то никакая серьезная эстетическая теория не может пройти мимо гегелевской концепции искусства, не может просто отбросить ее как ошибочную, а обязана «снять» ее, сохранив ее в составе более глубокого и конкретного понимания, учитывающего все важнейшие факты развития искусства последних ста пятидесяти лет.

Ортодоксальная гегелевская схема, развитая в «Феноменологии духа», поставила, как известно, предел развитию искусства в плане «филогенеза» мировой духовной культуры. Искусство, согласно этой схеме, уже сослужило свою роль, оформив систему образов «художественной религии», исчерпав в этой форме все свои потенции, возможности творчества по законам красоты. Основная способность, обеспечивающая художественное творчество и им развиваемая, – продуктивное воображение, управляемое, как компасом, принципом красоты, – оказывается здесь лишь несовершенной модификацией чисто теоретического разума, а красота – лишь внешней (чувственно-предметной), а потому – неадекватной формой проявления обнаженно-логической истины. По этой причине цветы искусства «опровергаются» плодами логики, вытесняются ими, занимают их место в духовной жизни человечества, а тем самым – и индивидуума, поднявшегося до высот духовной культуры, живущего, так сказать, на переднем крае духовной жизни человечества. Высшие запросы духа находят свое удовлетворение лишь в плане Логики, теоретического интеллекта, бесстрастного рассмотрения космоса с точки зрения вечности, безличного и безликого Абсолюта, и ни в коем случае не с человечески личностной точки зрения, которую не может покинуть искусство. Искусство же должно готовить индивидуума к переходу на эту позицию – на позицию теоретического аскетизма, где дух полностью господствует над плотью.

На первый взгляд кажется, что эта схема никак не оправдалась развитием мировой духовной культуры XIX и XX веков. В ней не нашлось места даже Бетховену, к музыке которого Гегель проявил кажущуюся странной для человека его вкуса глухоту. Искусство продолжало жить и рождать такие имена, как Рихард Вагнер и Лев Толстой, как Бальзак и Достоевский, если иметь в виду только бесспорные вершины. В ортодоксально-гегелевской схеме они в лучшем случае могли занять место подробностей, деталей, но не этапных шагов на пути эволюции мировой духовной культуры.

Поэтому очень заманчивым кажется отнестись к гегелевской концепции, к гегелевскому пониманию взаимоотношений между Логикой (теоретическим интеллектом вообще) и продуктивным воображением (то есть искусством) как к грандиозному заблуждению, и только. К заблуждению, которое не выдержало очной ставки с реальным процессом мировой духовной культуры.

Но тогда пришлось бы отнести в разряд курьезов и гегелевское решение вопроса об отношении истины и красоты, его тезис о наличии между ними внутренней, интимной связи. По этому пути пошли, как известно, очень многие представители теоретической эстетики и искусствознания. Но этот путь, если двигаться по нему неукоснительно и последовательно, приводит в тупик полного релятивизма, к отрицанию всякой возможности установить прочные закономерные связи между тем миром, который открывает человеку наука, и тем миром, который рисует людям искусство, воображение, управляемое стремлением к красоте. Тогда эти два мира оказываются несоизмеримыми, между ними воцаряется непреходимый дуализм.

И тогда сама эстетика становится невозможной, ибо за теоретическим взглядом на развитие искусства тем самым отрицается всякое право на компетентное суждение, на анализ перспектив, на прогноз, вообще на позицию. Тогда исчезает всякая возможность теоретического различения в сфере искусства, и единственно правомочным судьей здесь остается индивидуальный вкус. А это, как известно, судья весьма пристрастный, ненадежный и капризный.

И может показаться, что человек вообще здесь обречен на безысходный дуализм и каждый раз, оказываясь перед произведением искусства, вынужден выбирать между точкой зрения жесткого доктринерства, с одной стороны, и полной автономией личного вкуса, сознательно приглушающего голос рефлексии, игнорирующего ее доводы...

Что же лучше, или, вернее, что же хуже?

Преобразование логической доктрины в решающий принцип отношения к художнику и его творениям сделало Гегеля глухим к музыке Бетховена (ибо отношение это не личная причуда, оно концептуально). С другой же стороны, вкус эклектически воспитанный вообще не в состоянии различить ослиный хвост и кисть Пикассо.

Разумеется, остаётся еще и испытанный метод эклектического «смягчения» крайностей: меряй-де искусство критериями доктрины, но оставляй права и за голосом личного вкуса, нерелефлексивного настроения... Это, конечно, не решение – проблема просто тысячекратно множится, воспроизводится каждый раз в том же виде, и в неясных случаях индивидуум опять оказывается в положении буриданова осла.

Нам кажется, что решение проблемы невозможно без устранения одной философско-теоретической предпосылки, одного старого предрассудка.

А именно – того представления, что человек и человечество изначально заперты в сфере феноменов сознания и не имеют выхода к объекту, а потому вынуждены один феномен мерить мерой другого феномена и никогда оба эти феномена – третьей мерой, мерой реальности.

Если сохраняется этот предрассудок, именуемый нами философским идеализмом, то альтернатива – жесткий догматизм доктринерства или полный релятивизм эстетической оценки – остается также роковой.

У Гегеля мерой художественного сознания и его продуктов остается Логика, Логическое мышление, чисто теоретический интеллект, в коем он усматривает энтелехию, начало и цель всего духовного развития. У Шеллинга мы имеем обратную схему: здесь интуиция гения художника, гения продуктивного воображения становится судьей над наукой, а логическая истина – лишь отсветом интуитивно ухватываемого «абсолюта».

Между этими полюсными точками можно расположить массу промежуточных решений, в том числе такого масштаба, как система Б. Кроче. При любом из таких вариантов проблема остается трагически неразрешимой. Логическое конструирование не даст решения, сколько и как ни подмешивай к нему дозу иррациональной интуиции. Как, разумеется, и наоборот.

Одну форму сознания вообще рискованно превращать в критерий суда над другой формой сознания – это всегда чревато тяжкими «судебными ошибками». Науку (логически-теоретический интеллект) и продуктивное воображение, управляемое принципом красоты (то есть искусство), ни в коем случае нельзя рассматривать как высшую и низшую по рангу ступень феноменологии духа. Нельзя рассматривать одну из них как «несовершенный образ» другой. Ни красоту в качестве не до конца разоблачившейся истины, ни истину в качестве препарированной красоты.

Это – две самостоятельные, равноправные по отношению друг к другу формы сознания. Одна из них не является несовершенной, «неадекватной» копией с другой.

Но как же тогда сохранить при этом понимание внутреннего отношения между истиной и красотой, между наукой и искусством?

Только через «третье». И этим «третьим» не может быть очередная форма сознания и воли, очередная сфера феноменологии, будь то мораль или право, философия или религия.

Этим «третьим» может быть только их общий предмет – объективная реальность в том ее серьезном понимании, которое установила серьезная материалистическая традиция в философии.

В этом случае можно понять, почему при всей автономности и суверенности по отношению друг к другу сфера «красоты», мир образов искусства, обнаруживает со сферой науки, с царством понятий, по существу, родственные черты, почему мир науки в конце концов «похож», так сказать, «изоморфен» миру художественных образов.

Два портрета могут быть похожи один на другой, и это не значит, что один из них надо судить по степени сходства с другим. Они оба имеют общий прообраз – и в этом все дело, по степени сходства с ним можно судить о качестве обоих. И тогда окажется, что один из них в чем-то справедливо корректирует другой, и делают они это взаимно.

И эта взаимная корректировка особенно настоятельно требуется в тех условиях, когда человеческая цивилизация еще не успела преодолеть так называемые условия «отчуждения», «отчужденную» форму развития человеческих способностей, – когда научное и художественное развитие человечества осуществляется в форме двух профессионально обособившихся друг от друга сфер разделения общественного труда, когда одна продуктивная способность развивается в индивидууме как раз за счет другой, за счет его недоразвитости в отношении этих других способностей, а их кооперация осуществляется только через ряды случаев, а потому сама начинает казаться счастливой случайностью, «личной особенностью» таких лиц, как Эйнштейн, и равных ему по масштабам дарования. Лиц, через деятельность коих осуществляется приращение мировой духовной культуры именно потому, что в этих точках осуществилась благодаря счастливому стечению обстоятельств нужная для сего кооперация теоретического интеллекта с развитой силой продуктивного воображения.

Таким образом, единственно возможное решение той проблемы, которая со времен Гегеля получила название проблемы «отчуждения» и «обратного присвоения» отчужденных человеческих способностей, заключается только в ликвидации той формы разделения общественного труда, которая с неизбежностью превращает каждого индивида в носителя (субъекта) профессионально-ограниченной способности, в «частичного человека», если воспользоваться выражением Маркса.

Решение проблемы заключается в создании для каждого индивидуума таких условий человеческого развития, внутри которых исчезла бы самая возможность диспропорции между интеллектуально-теоретическим развитием, с одной стороны, и художественно-эстетическим развитием – с другой; и это возможно осуществить только в том случае, если развитие индивидуума будет совершаться через потребление действительных, то есть выверенных веками человеческой жизнедеятельности, классических образцов теоретического мышления и художественного творчества.

Поэтому-то коммунистическая идеология и ориентируется, вполне сознательно, исходя из четких теоретических представлений о единственно возможном пути «снятия отчуждения», на классическую философию и на классическое искусство и с оправданным недоверием относится к так называемому «модернистскому» искусству и позитивистской философии, ибо видит в них не путь «снятия отчуждения», а, наоборот, путь углубления этого отчуждения, его логическое и эстетическое оправдание и санкцию.

Модернистское искусство представляет поэтому для марксистской эстетики не самодовлеющий интерес, не форму воспитания продуктивных способностей, потенций индивидуума, – она рассматривает его как некритическую форму сознания, объективно свидетельствующую о наличии «отчуждения», о процессе его углубления, и тем самым – как форму логического и эстетического приспособления (адаптации) индивидуума к нечеловеческим условиям развития и существования.

К «модернистскому» искусству отношение наше поэтому категорически отрицательное, ибо это «искусство» не развивает способность продуктивного воображения, то есть свободного воображения, а культивирует вместо него произвол воображения, не способность «схватывать целое раньше частей», а способность гипертрофировать частности.

Оно ни в коем случае не развивает в человеке той способности свободного воображения, регулируемого чувством красоты, которое требуется на современном уровне развития мировой культуры, на том уровне, на котором работал, например, интеллект Эйнштейна, а ориентируется на уровень сознания профессионально ограниченного, «частного» работника.

Поэтому эстетическая теория, опирающаяся на идеал всесторонне развитой личности, на полную ликвидацию «отчуждения», и в отношении к искусству занимает четкую, теоретически

выверенную позицию, ориентируясь на те формы искусства, которые не порывают с классической традицией в понимании красоты и идеала человеческой красоты. Именно поэтому марксистская эстетическая теория смогла не отбросить гегелевскую концепцию красоты и истины, а «снять» ее.

С другой же стороны, гегелевская схема включает в себе с этой точки зрения гораздо большую долю истины, чем может показаться на первый взгляд. В том смысле, что она – независимо от субъективных намерений и симпатий ее создателя – выразила гораздо более правдиво основную тенденцию, в направлении которой определяет судьбу искусства стихийно-рыночная, то есть товарно-капиталистическая, организация человеческих взаимоотношений, чем позднейшие чисто апологетические концепции эстетики, некритически принимающие эту организацию как «естественную» почву развития искусства.

Она цинично-трезво выразила то реальное обстоятельство, которое позднейшая история духовной культуры XIX и XX веков подтвердила практически, – то, что стихийно-рыночная, частнопредпринимательская организация общественных отношений, по существу, «прозаична» и потому враждебна поэзии и красоте, что искусство на этой почве становится всё более рефлектирующим, с одной стороны, а с другой – утрачивает интимную связь с подлинно теоретическим интеллектом и потому не может рождать плодов, соответствующих взлетам научно-теоретической мысли.

Вряд ли случаен тот факт, что эстетические симпатии Альберта Эйнштейна, созвучные с его теоретическими открытиями, были, как хорошо известно, «консервативны». В музыке они, в частности, не простирались дальше Баха и Моцарта; в Вагнере и даже в позднем Бетховене он усматривал то самое «неистовство субъективности», которое никак не гармонирует с объективно-научным взглядом на мир и даже мешает ему. Этот его взгляд очень похож на гегелевский, хотя, что не менее интересно, исходит он совсем, казалось бы, из других оснований.

Нельзя забывать, что и Вагнер кончил всё-таки «Парсифалем» – произведением, которое по идейно-эстетическим интенциям гораздо ближе к гегелевскому идеалу искусства как «художественной религии», чем ранние его творения... Стоит вспомнить и о том обстоятельстве, что Лев Толстой в «Крейцеровой сонате» занял по отношению к Бетховену позицию, весьма напоминающую гегелевское неприятие этой музыки.

Всё это говорит о том, что практика искусства XIX века, и именно в лице его бесспорных лидеров, подтвердила гегелевское отношение к искусству гораздо больше, чем это может показаться на первый взгляд. Всё это говорит о том, что гегелевская эстетика выразила очень точно те тенденции, в направлении которых на самом деле эволюционировало искусство на почве стихийно-рыночных отношений между людьми, в условиях товарно-капиталистической, частнопредпринимательской организации их взаимоотношений.

Поэтому гегелевский взгляд на искусство, на его взаимоотношения с научно-теоретическим интеллектом и его роль в процессе «отчужденного» развития человеческих способностей может найти свое полное и окончательное «опровержение» только на пути реального преобразования условий человеческого развития и человеческой жизнедеятельности, только на пути социалистического преобразования, на пути реального обобществления условий человеческого развития и жизнедеятельности.

Пока это не произошло, гегелевское понимание остается «истиной» – в смысле выражения (некритического) истинного отношения товарно-капиталистического мира к искусству, – а потому и некритическим выражением всех тех неразрешимых на этой почве антиномий, через которые совершается здесь художественное развитие.

Критически-революционное же отношение к этим условиям художественного развития – коммунистический способ решения пресловутой проблемы «отчуждения» – тем самым и оказывается той единственной точкой зрения, с которой возможно действительно конкретное «снятие» гегелевской схемы, действительное разрешение всех ее антиномий. Решение не

утопическое, а вполне реальное, ведущее к гармонии теоретического интеллекта и художественно-эстетического сознания, продуктивного воображения, управляемого принципом красоты.

Вместо гегелевского решения, превращающего искусство и красоту в «служанку» логического интеллекта, в его «несовершенное подобие».

И красота и истина здесь оказываются равноправными принципами реальной человеческой жизнедеятельности, взаимно-предполагающими и взаимно оплодотворяющими одна другую формами сознания реального, общественно-производящего свою жизнь человека и человечества. Здесь они внутренне обретают отношение друг к другу через общий им обоим прообраз – через реальный мир, открывающийся человеку только через общественную, коллективную деятельность, через чувственно-предметное преобразование естественно заданных и исторически унаследованных условий этой деятельности. Через постоянное творческое преображение природы силой ассоциированного человечества. На этой основе все подлинные завоевания гегелевской эстетики действительно могут быть критически переработаны и усвоены, «сняты», а не просто отброшены. В этом свете, по-видимому, только и могут быть теоретически верно поняты и перспективы, и функция, и возможности, и обязанности искусства в организме человеческой цивилизации, а тем самым и окончательно разрешена теоретическая проблема отношения красоты к истине и к «добру», к «благу» людей, ее гуманистический смысл и суть.