

О реальности идеального

В советской философии проблема «идеального» была наиболее полно разработана в трудах Э. Ильенкова и Мих. Лифшица. До сих пор продолжают дискуссии о единстве и различии в понимании «идеального» этими философами. Среди ученых, в том числе относящих себя к последователям Мих. Лифшица и Э. Ильенкова, бытует представление о некоем существенном различии в понимании категории «идеального» у этих двух выдающихся мыслителей.

С. Н. Мареев в своей книге про Ильенкова полемизирует с пониманием идеального у А. Ф. Лосева и Мих. Лифшица: «Если идеальное — нетелесно, то отсюда не следует, что все нетелесное идеально. Ведь нетелесны всякие физические поля, нетелесен свет. Вообще тело — это, строго говоря, только механическая реальность»¹. Речь здесь идет об идеальности или неидеальности законов природы, ведь эти законы невещественны. Критикуя лосевское понимание закона природы как идеи, как идеального, С. Н. Мареев почему-то счел необходимым покинуть область философии и перенести дискуссию в рамки предмета физики. В этой науке, между прочим, бытует представление о существовании двух видов материи: вещества и поля. Представление это ложно — поскольку некритически, формально переносит деление науки физики на деление ее объекта — физической материи. В действительности вещество и поле существуют не наряду друг с другом, а в нераздельном единстве, или, повторяя формулу Спинозы, как два атрибута одной и той же субстанции, в данном случае — физической материи; это такие же всеобщие формы ее существования, как пространство и время. У С. Н. Мареева получается, что закон природы невещественен так же, как и ее явления — поле, свет, волна. Но закон природы — это все-таки не явление. Кроме того, наряду с волновой теорией света существует, как известно, еще и корпускулярная теория; помимо механики тела существует еще и так называемая механика сплошных сред, то

ЛАЗУТКИН Владимир Анатольевич — кандидат философских наук.

Ключевые слова: философия, идеальное, материальное, дух, материя, деятельность, развитие, свобода, гегельянство, марксизм.

¹ Мареев С. Н. Встреча с философом Ильенковым. М.: Эребус, 1997. С. 150.

есть полевых структур. И если бы эта механика не рассматривала газ, жидкость, кристаллические образования как нечто сплошное (полевое, «невещественное»), то человек никогда бы не поднялся ни в воздух, ни в космос, не смог бы опуститься в морские глубины ни в теории (без газо- и гидродинамики), ни на практике (без такой науки, как сопротивление материалов). Непрерывность и дискретность — не свойства разных рядоположенных объектов, а два аспекта рассмотрения одного и того же объекта.

«Если идеальное — нетелесно, то отсюда не следует, что все нетелесное идеально», — пишет С. Н. Мареев². Однако в философии это именно так, и Мих. Лифшиц замечал по этому поводу, что идеальное в философии диалектического материализма противостоит не материальному — ибо с точки зрения этой философии ничего нематериального нет (что также подчеркивал и Э. В. Ильенков³), — но реальному. Это материальное не всегда реально, но не наоборот. Действительно, Гегель замечает по этому поводу: «...часто говорят о реальности еще и в другом смысле (первый смысл есть наличное, предметное, бытие. — В. Л.) и понимают под ней то, что нечто ведет себя соответственно своему существенному определению или своему понятию. Так, например, говорят: это — реальное занятие или: это — реальный человек. Здесь речь идет не о непосредственном, внешнем наличном бытии, а, скорее, о соответствии некоего налично существующего своему понятию. Но так понимаемая реальность уже более не отличается от идеальности (*der Idealität*), с которой мы ближайшим образом познакомимся как с *для-себя-бытием*»⁴.

Что же касается «идеальности света», то необходимо заметить, что в философии, в отличие от физики, категория «света» так же имеет свою специфику, как и категория «вещественности», «телесности». В Книге Бытия Библии свет определяется как основа всякого божественного творения, и хотя Господь творил по слову, первым его творением был именно свет. Почему? По той простой причине, что все остальное может быть сотворено только в свете; во тьме что-либо определенное сотворить невозможно, а если и возможно, то нельзя сказать, хорошо ли творение. Любой предмет может быть нам дан только в свете, не только в первоначальном смысле зрительного восприятия; отталкиваясь от этого первоначального значения, свет становится символическим выражением всеобщей способности различения объективных определенностей, которые в потенции суть определенности мышления. «У мудрого глаза его в голове его, а глупый ходит во тьме» — эти слова из Екклесиаста Э. В. Ильенков приводит в письме к своему слепоглохому воспитаннику А. В. Суворову⁵.

² Там же.

³ См. Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 235.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. М.: Мысль, 1974. Т. 1: Наука логики. С. 230.

⁵ Цит. по: Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 447.

Мы согласны с С. Н. Мареевым, что любой закон идеален только как деятельная форма (деятельная способность), что «идеальна идея закона». Но это не значит, что мы считаем, что деятельная форма всегда обладает статусом автономного субъекта, что она *только наша деятельная форма*. «Отождествлять закон с идеей нельзя», — утверждает С. Н. Мареев⁶; мы же добавим одно только слово: нельзя отождествлять *непосредственно*. Непосредственно никакой закон не действителен, он действителен только как деятельная форма, он и есть лишь как деятельная форма, всякое иное понимание закона не имеет никакого смысла. И здесь позиция С. Н. Мареева отличается от позиции А. Ф. Лосева и Мих. Лифшица, а заодно и от позиции Платона, лишь тем, что последние признают, по выражению П. Д. Юркевича, «объективного деятеля». П. Д. Юркевич по этому вопросу замечает: «В действительном *познании природы* и в *деятельности творчества и изобретения* человек с жизненной необходимостью полагает и обнаруживает *мышление как силу или деятельность предметную*, имеющую значимость не для нас, но для объективной природы вещей, и ежедневные успехи науки и искусства достаточно оправдывают это поведение познающего и изобретающего человека»⁷. Он также отмечает, что всякая наука основывается на предположении Спинозовского тождества порядка и связи вещей с порядком и связью идей (см. «Этика», часть 2, положение VII)⁸. Поэтому «*нелегко перевести в мысль бытие, чуждое мысли... понять явление, которое сложилось несообразно с понятием*». Поэтому «другой субстанциальности, кроме духовной, мы не можем сделать предметом нашего знания и мышления»⁹.

Интересно, что сам С. Н. Мареев замечает, что главный интерес Платона концентрируется на том, как мышление поднимается к *истинному, идеальному бытию*. То есть он фактически утверждает, что по Платону идеальное есть истина бытия, истинное бытие. Далее, «идеальное в мышлении проявляется прежде всего как *момент отрицательности, как чистая негация*»¹⁰. Это верно, но в диалектике более важна не непосредственная (первая) отрицательность, но отрицательность опосредованная — отрицание отрицания; в противном случае мышление срывается в дурную бесконечность отрицания, абсолютного скепсиса. Если Мареев разделяет ту позицию Платона и Гегеля, что мышление снимает ложное бытие, представляя его *в свете бытия истинного*, то возникает вопрос: откуда в человеческом мышлении берется этот *свет истины*? Нести в себе свет истины — это что: атрибутивное свойство мозга *homo sapiens* или человеческой культуры? А откуда тогда берется человек с его мозгом и культурой? Тогда он — либо творение Божие,

⁶ Мареев С. Н. Встреча с философом Ильенковым. С. 150.

⁷ Юркевич П. Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 3, 21, 17–18.

⁸ См. Спиноза Б. Этика. Минск: Харвест, 2001. С. 59.

⁹ Юркевич П. Д. Философские произведения. С. 24, 41.

¹⁰ Мареев С. Н. Встреча с философом Ильенковым. С. 147.

либо сам есть аристотелевский ум-перводвигатель, не нуждающийся в собственном движении, в собственном развитии. Человек общественный, культурный — результат своего собственного развития, но это развитие имеет свои предпосылки — биологический вид *homo sapiens*. Из биологии и антропологии известно, что этот вид есть продукт биологической эволюции и антропогенеза (подробное философское осмысление проблем антропогенеза можно найти в замечательной книге М. Б. Туровского¹¹). Рискнем предположить, что если бы ложное бытие не представало в свете истины (отрицание), и если бы истинное бытие не утверждало себя положительно (отрицание отрицания) и до возникновения предпосылок человеческого развития, то эти самые предпосылки так никогда бы и не возникли. Одно из двух: либо мышление и деятельность укоренены в бытии, либо человек — случайность механических взаимодействий.

Формы культуры есть не что иное, как стилизованные человеком формы природы, хотя бы и существующие в последней до появления человека лишь потенциально (в реальной возможности). Сама по себе человеческая голова никакой культурной формы создать не может, и если она в самом бытии не может открыть света истины, если она не способна открыть истину самого бытия, хотя бы и существующую как тенденция его развития, то прав субъективный идеализм: истина есть только правильность, только субъективность и т. д.

Сам С. Н. Мареев утверждает, что *идеальное — всегда «момент» какого-либо развития*. Но не полагает же он, что развитие возможно только в форме человеческой деятельности. Между прочим, в форме человеческой деятельности развитие возможно только как совпадение человеческой деятельности и изменения обстоятельств; в противном случае мы имеем стихийное развитие, хотя и включающее в себя человеческую деятельность, но не как форму своего процесса, а как подчиненный ему момент. Если идеальное, как это утверждает Мареев, есть лишь форма всеобщего, сущности *для-нас*¹², то и действительными это всеобщее, сущность, закон могут быть *только для-нас*.

Мы же полагаем, что как для Лифшица, так и для Ильенкова идеальное — это все-таки всеобщее *для себя*, в той форме, в которой форма *для другого (для нас* в том числе) снята, присутствует как снятый абстрактный момент. Гегель в Малой Логике пишет, что «мы вообще должны понимать для себя бытие как *идеальность*... Идеальность не есть нечто, имеющееся вне и наряду с реальностью, а понятие идеальности, несомненно, состоит в том, что она есть истина реальности, т. е. что реальность, **положенная** как то, что она есть в себе, сама оказывается идеальностью... Идеальность, стоящая **рядом** с реальностью или даже **над ней**, была бы на самом деле лишь пустым названием. Идеальность обладает содержанием, лишь будучи идеальностью чего-то... **основным определением идеальности должна быть реальность, а основным оп-**

¹¹ См. Туровский М. Б. Предыстория интеллекта. М.: РОСПЭН, 2000.

¹² Мареев С. Н. Встреча с философом Ильенковым. С. 151.

ределением реальности — идеальность»¹³. Выше мы уже отмечали, что так думал и Мих. Лифшиц.

Основаниями для высказываний о различии в понимании идеального, как представляется, служит абстрактное противопоставление таких работ, как «Проблема идеального» Э. Ильенкова и «Об идеальном и реальном» Мих. Лифшица¹⁴. В первой принципиально различие «человека» — как субъекта специфически человеческой деятельности, и «вещи вне человека» — как лишь объекта этой деятельности (включая объективированные формы сознания). В ней утверждается абсолютная социальность природы символично-знаковых свойств вещей, вне зависимости от того, что ими символизируется (означивается): формы общественного сознания (язык, икона и т. п.) или формы общественного бы-

Идеальное есть атрибутивный момент
развития, внутренне необходимая форма
опосредования процесса развития,
в том числе и в его высшей форме —
в форме практического преобразования
мира общественным человеком.

тия (монеты, орудия труда и т. п.). В последнем случае важно различать также, какие общественные отношения опосредствуются вещественно фиксируемыми представлениями: субъект-субъектные (монета) или же субъект-объектные (орудие труда).

Полемическая направленность этой работы Ильенкова связана с противодействием фетишизму двоякого рода: натуралистическому пониманию символично-знаковых свойств вещей, с одной стороны, и пониманию природных форм всего лишь как воплощенных идей, как творений, с другой.

Мих. Лифшиц не без оснований опасался, что односторонняя интерпретация этой принципиальной позиции Ильенкова может привести к уступкам субъективному идеализму в его социологической версии, и поэтому в своей работе «Об идеальном и реальном» основной упор делал на то, что идеальное существует в объективном мире в качестве его естественных пределов, то есть как проявление собственной меры вещей, как ее действительное подтверждение, без чего вообще невозможно никакое развитие, никакое восхождение от низших форм к высшим. Развитие у Гегеля, как верно заметил С. Чернышев, — форма существования Идеального¹⁵. Последнее положение есть, конечно, идеализм, но, поставив ее с головы на ноги, получаем: идеальное есть атрибутивный

¹³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 237.

¹⁴ См.: Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6–7; Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. № 10.

¹⁵ См. Чернышев С. Б. Смысл: периодическая система его элементов. М.: Мартис, 1993. С. 24.

момент развития, внутренне необходимая форма опосредования процесса развития, в том числе и в его высшей форме — в форме практического преобразования мира общественным человеком. Но здесь важно отметить, что *развивается и само идеальное* (вернее, форма выражения всеобщего)¹⁶, и есть большая разница между идеальным в процессе стихийного развития и идеальным как моментом разумной субъективной деятельности человека.

Мих. Лифшиц утверждает, что категория истины есть форма, характеризующая не только мышление, но и бытие, что есть истина самих вещей¹⁷. Для материалистического понимания идеального необходимо материалистически прочесть высказывание Гегеля о том, что идеал есть действительное в его высшей истине, то есть необходимо понять идеальное как действительность истины, как условие истинного, как один из полюсов истины. «Можно сказать, что идеальное является признаком истинного бытия материального»¹⁸.

Лифшиц утверждает, что недопущение Ильенковым идеального в природе представляет собой определенную непоследовательность его мысли: «Ведь признает же он “всеобщее” объективной категорией, присущей и природе и обществу, а *идеальное* есть только определенная форма выражения *всеобщего*»¹⁹.

«Сказать, что в природе есть идеальное в виде “естественных пределов” или сказать, что в ней каждая вещь имеет свою собственную “форму и меру”, — считает Лифшиц, — одно и то же. Мысль о том, что процесс исторической чувственно-предметной практики людей раскрывает в природе ее “чистые”, не замутненные всякой случайностью объективные формы, есть мысль верная, но она совершенно не вяжется с другой мыслью, согласно которой идеальное присуще только человеческому миру»²⁰.

Действительно, с точки зрения объективной истины все равно, объявлять ли идеальное продуктом индивидуального или же общественного сознания. С точки зрения материализма идеальное — всегда продукт развития материального мира. Но само развитие бывает разное, и Лифшиц прекрасно понимает это: «Всякий идеализм состоит в насильственном сближении реальности с тем разумным смыслом, который присутствует в ней, но присутствует лишь потенциально как возможность развития в природе сознательного существа, способного извлечь эту возможность из природы и сделать ее чем-то действительным в процессе своей материальной жизнедеятельности. Без этого посредствующего звена *тож-*

¹⁶ См. м.п. у П. Д. Юркевича: «Идея есть не только основа всякого развития в природе, но и сама она в области природы подлелжит процессу развития» (Юркевич П. Д. Философские произведения. С. 31).

¹⁷ См.: Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном. С. 124; он же. В мире эстетики. М.: Изобразительное искусство, 1985.

¹⁸ Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном. С. 124—125.

¹⁹ Там же. С. 126.

²⁰ Там же. С. 128.

дество идеального и реального становится апологией мира сего, защитой того, что есть»²¹.

Что опосредствует развитие: стихия, случай или целенаправленная деятельность человека, которая вовсе не где-то вне материальной природы обретается, а есть форма развития этой природы? Есть ведь такие «классические формы», которые никаким стихийным процессом, никакой игрой случая не могут быть опосредствованы, — для этого необходим целенаправленно, сознательно действующий человек. Другое дело, что и формы сознания, и формы цели не есть нечто внешнее природе — это ее собственные формы, предвосхищенные в человеческой деятельной способности. В деятельности человека действительно часто идеальное в форме деятельной способности первично по отношению к идеальному в форме наличного бытия предмета; но отсюда вовсе не следует, что это идеальное производно от воли и сознания. Все обстоит как раз наоборот: только с обретением определенной деятельной способности, мало того, только с ее реализацией в предмете деятельности, человек обретает соответствующие формы сознания и воли. Деятельная способность сама по себе еще не есть идеальное, идеальным она выступает в форме для-себя-бытия, то есть в форме самосознания, в форме сознательности.

Мих. Лифшиц опасался, что односторонняя интерпретация текстов Ильенкова может привести к *непосредственному* отождествлению форм сознания с идеальными формами, то есть к впадению в грех субъективного идеализма, против которого постоянно боролся сам Э. В. Ильенков. Такой грех порождается, как замечает Лифшиц, неизбежным преобладанием в классовом обществе «отвлеченной культуры духа, оторванной от физического труда» и противостоящей идеалу «высокой, очищенной от грубой вещественности, но все же реальной жизни»²².

Э. В. Ильенков, по существу, утверждает, что форма представления только тогда становится в собственном смысле идеальным образом, когда она становится предметом субъективной деятельности человека, и последний может отнестись к ней критически, изменить ее в соответствии с самой действительностью. Поэтому идеальное в своей высшей, в своей собственной форме и существует только как момент такой деятельности. По меткому замечанию С. Чернышева²³, форма деятельности первоначально пребывает вне человека и лишь затем втягивает его в себя, ибо, по Ильенкову (впрочем, как и по Гегелю и Марксу), «субъективная деятельность и есть постоянно длящееся отрицание наличных, чувственно воспринимаемых форм вещей, их изменение, их снятие в новых формах, протекающее по всеобщим закономерностям, выраженным в идеальных формах»²⁴.

²¹ Лифшиц Мих. Собрание сочинений: в 3 т. М.: Изобразительное искусство, 1984—1988. Т. 1. С. 63.

²² Там же. С. 138.

²³ Чернышев С. Б. Смысл: переодическая система его элементов. С. 25.

²⁴ Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 136.

Идеальные формы для человека — это *прежде всего формы субъективной человеческой деятельности* и только вследствие этого — формы сознания. Но формами субъективной человеческой деятельности они являются только потому, что *они суть выражение всеобщих форм самой действительности* и как таковые только и могут быть формами субъективной человеческой деятельности. Спиноза в доказательстве положения III части 4 «Этики» говорит, что «истинная способность к деятельности у человека... есть сам разум, который человек созерцает ясно и отчетливо»²⁵. Субъективная человеческая деятельность есть высшая форма развития объективного мира, сама она есть продукт его развития, просыпающийся в нем дух. Человеческое сознание, как не раз подчеркивал Мих. Лифшиц, есть не что иное, как сознанное бытие, причем сознанное бытие человека, ибо никаким иным бытием последний не обладает. Но человеческое бытие в его истине состоит в том, что он всю природу превращает в свое неорганическое тело, вследствие чего ее (природы) собственные чистые, всеобщие формы обретают *предикаты субъективности, то есть для себя действительности*. Человеческая природа — это природа в ее истинности, конечно, при истинном понимании самого «человеческого». Но человеческое бытие действительно прежде всего как субъективная человеческая деятельность, она и является первичным зеркалом, отражающимся в зеркале вторичном, в зеркале сознания. И если Ильенков называет идеальное «аспектом культуры», то при этом под «культурой» он понимает не что иное, как «всеобщее в человеке». «Всеобщая “сущность человека” поэтому реальна только как культура, как исторически складывающаяся и эволюционирующая совокупность всех специфически человеческих форм жизнедеятельности, как их полный ансамбль»²⁶.

Односторонняя интерпретация тезиса Мих. Лифшица о существовании идеального в природе в качестве ее естественных пределов, в свою очередь, способна привести к другой крайности, бывает ведь и объективный идеализм. Сам Лифшиц замечал: «Исходной аксиомой марксизма является убеждение в том, что идеальное есть лишь *переведенное на язык человеческой головы* материальное»²⁷. Этот перевод на язык человеческой головы осуществляется не в голове, а в самой действительности; последняя, только будучи переведена на язык человеческой головы, может быть «пересажена» в эту голову и преобразована в ней. Другое дело, как понимать «человеческую голову», мышление.

Критикуя точку зрения абстрактного созерцания, то положение К. Грюна и прочих «истинных социалистов», которое требует от индивида осознания своего единства с миром как способа снятия его действительной разорванности, Мих. Лифшиц замечает: «Маркс все же хорошо понимал, что этот мир становится для человека “своим” не в силу про-

²⁵ Спиноза Б. Этика. С. 262.

²⁶ Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 333.

²⁷ Лифшиц Мих. Собрание сочинений. Т. 3. С. 179.

стого акта нашей созерцательной способности, а в результате длительной практической борьбы. Распредмечивание действительности, лишение ее грубо-вещественной формы само по себе есть материальный процесс — процесс опредмечивания субъективных сил и способностей человека»²⁸.

Рассматриваемая проблема напрямую связана с вопросом о предмете философии, а таким предметом и для Ильенкова, и для Лифшица непосредственно выступает как раз мышление, идеальное. Когда С. Н. Мареев пишет, что для спасения понимания «идеального» Ильенковым от обвинений в субъективизме Лифшиц считал необходимым сделать займы у Гегеля, у которого идеальное существует объективно, он странным образом не замечает того, что весь критический пафос статьи Лифшица «Об идеальном и реальном» направлен как раз против той позиции Гегеля, согласно которой «всеобщее есть мысль и только мысль»²⁹. Как отмечает Ильенков, «у Гегеля лишь всеобщее имеет привилегию “отчуждаться” в формах особенного и единичного, а единичное оказывается тут лишь продуктом, лишь частным, а потому бедным по составу “модусом” всеобщности»³⁰.

Критикуя такое понимание всеобщего, Ильенков отмечает, что в истории и не только человечества с его культурой всегда происходит так, что явление, которое впоследствии становится всеобщим, вначале возникает именно как единичное исключение «из правила» (но такое единичное, которое есть продукт не личного произвола, «не личной изобретательности, а личного умения чутко схватывать всеобщую необходимость»). «...История имела бы весьма мистический вид, если бы все новое в ней возникало разом... как “общее” для всех без исключения, как внезапно воплощающаяся “идея”...»³¹

Выше уже отмечалось, что идеальное, понимаемое как выражение всеобщего, есть момент любого развития. Гегель же, согласно и Лифшицу, и Ильенкову, признает «подлинное развитие» только за мышлением, а мир реально телесных вещей рассматривает как мир сосуществующих, рядоположенных образований³².

Предрассудок идеализма, что всеобщее есть только мысль, содержит в себе то рациональное зерно, что для человека всеобщее выявляется и фиксируется ближайшим образом именно в мысли. Именно посредством мысли (субъективной деятельности) всеобщее дается человеку в его чистом виде, в форме идеального. «Всеобщие формы, закономерности природного материала действительно проступают, а потому и осознаются именно в той мере, в какой этот материал уже превращен в строительный материал “неорганического тела человека”... и пото-

²⁸ Лифшиц Мих. Собрание сочинений. Т. 1. С. 166.

²⁹ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1984. С. 275.

³⁰ Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 338.

³¹ Там же.

³² См. там же. С. 342.

му всеобщие формы “вещей в себе” выступают для человека непосредственно как активные формы функционирования его “неорганического тела”... 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»³³.

Именно потому, что специфичность форм и законов мышления составляет их универсальность, «разумная онтология» возможна только как онтогносеология, как диалектическая логика. «Там, где объективный мир, не теряя своей материально-чувственной природы, обретает субъективные предикаты, наша собственная внутренняя субъективность, увлеченная его могучим влиянием, сама обретает черты объективности»³⁴.

Платон в пятой книге «Государства» замечает, что «вполне существующее *вполне* познаваемо, а *совсем* не существующее *совсем* и не познаваемо». То есть познаваемо лишь бытие. «Знание по своей природе направлено на бытие с целью постичь, каково оно...» Знание же Платон понимает именно как деятельную способность, причем самую мощную. Способности не есть нечто вещественное, и различить их можно только потому, «на что она направлена и каково ее воздействие». «Знание направлено на бытие, чтобы познать его свойства». Причем по Платону, это именно совершенное («чистое») бытие, бытие же становящееся, отягощенное небытием, есть предмет не знания, но мнения. Поэтому знание — это созерцание вечно тождественного самому себе, существующего самого по себе³⁵.

Отсюда следует, что не правы те, кто утверждает, что идеализм Платона заключается в отождествлении всеобщего и идеального — всеобщее у Платона идеально как одно, единое, индивидуальное, как эйдос, как образец. Идеализм здесь заключается в другом, а именно — в утверждении, что так понимаемое идеальное невозможно усмотреть в окружающем человека мире реальных вещей, что оно составляет другой — трансцендентный нашему миру вещей — мир подлинного бытия, истины бытия. Поэтому и познание Платон понимает как воспоминание³⁶, ибо, только освободившись от тела, человеческая душа становится причастной миру эйдосов, и только так она способна их познать. Первый мир есть лишь объект наших чувств, второй мы можем только мыслить: «Мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, эти же, напротив, можно мыслить, но не видеть»³⁷. Вот в этом абстрактном, абсолютном противопоставлении чувства и мысли, чувственного и мыслимого в конечном счете и заключается идеализм во

³³ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. С. 168—169.

³⁴ Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном. С. 121.

³⁵ См. Платон. Государство // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1990—1994. Т. 3. С. 257, 261.

³⁶ См. там же: диалоги «Федон» и «Менон».

³⁷ Платон. Сочинения. Т. 3. С. 289.

всех его разновидностях, но вовсе не в признании объективного полюса идеального, объективности идеального.

Идеальное, понимаемое как деятельная способность, как деятельная форма, и возможно только в единстве его объективного и субъективного полюсов. Интересно, что при обосновании этого единства Платон использует аналогию со светом, о которой уже шла речь в начале: «Немаловажным началом связуются друг с другом *зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься; их связь ценнее всякой другой*». Речь идет о *единстве субъективной способности воспринимать и объективной способности восприниматься*, только такое единство *суть деятельная способность*. Такая связь в данном примере есть свет. И только потому, что благо, по Платону, — единство мыслящего и мыслимого, способности мыслить и способности быть мыслимым, здесь возникает аналогия со светом. «Чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам»³⁸. Свет, таким образом, рассматривается как подобие (образ) идеального в чисто философском, но не в физическом смысле.

Видеть предмет в сиянии дневного света или же в ночи — большая разница. «Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смещения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума... Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины»³⁹.

Таким образом, *идеальное есть то, что опосредует способность познавать и способность быть познанным, способность мыслить и способность быть мыслимым, это их тождество — тождество бытия и мышления, бытия и знания*. Идеальное — то, в чем (в свете чего) светится истина или полнота (подлинность, совершенство) бытия. Платон говорит далее: «Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само оно не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой». Идеализм здесь лишь в «за пределами существования»; если же сказать, что *идеальное — предел существования — актуальная бесконечность*, то здесь никакого идеализма не будет. «В том, что познаваемо, *идея блага — это предел*, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умо-

³⁸ Там же. С. 290.

³⁹ Там же. С. 290–291.

постигаемого она — сама владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни»⁴⁰.

Схватить в становлении бытие, в конечном — бесконечное; в этом, как представляется, и заключается суть диалектической способности, мышления, делающего своим предметом собственные предпосылки, себя самого. Поэтому именно абстрактное (чисто рассудочное) противопоставление бытия и становления, мыслимого и чувственного приводит к тому, что любой идеализм в конечном счете всегда изменяет диалектике. «Как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе, чем вместе со всем телом, так же нужно *отвернуться всей душой от всего становящегося*: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо»⁴¹. Идеализм не желает различить в становлении бытие, он их абстрактно противопоставляет, раздувает относительное преимущество бытия в абсолют, тем самым выступая как противостоящий развитию консервативный фактор, не понимая, что бытие нуждается в относительном небытии и что, не будь последнего, не было бы и примата бытия. Он отказывает в понимании бытия как становления, как единства с небытием.

О значении объективного полюса идеального говорит и Гегель: «Мышление в сознании абсолютного своего права быть свободным упорно полагает, что оно примирится хотя бы и с превосходным содержанием лишь постольку, поскольку последнее сумеет сообщить себе форму, которая вместе с тем наиболее достойна и самого этого содержания, — форму понятия, необходимости, которая связывает все и вся, связывает как содержание, так и мысли и именно этим делает их свободными». И далее. «Сказать, что в мире есть рассудок, разум, равнозначно выражению: **объективная мысль**. Но это выражение неудобно именно потому, что слово *мысль* слишком часто употребляется в значении того, что принадлежит лишь духу, сознанию, а слово *объективное* употребляется обычно в значении недуховного... Во избежание недоразумений лучше не употреблять выражения *мысль*, а говорить: **определение мышления**»⁴².

Возвращаясь к определению идеального как для себя всеобщего, необходимо заметить: именно отсюда следует, что идеальное в своей высшей форме возможно только в мире человека. Так, у Гегеля только человек есть для себя всеобщее: «Человек есть мыслящее существо и есть всеобщее; но он есть мыслящее существо лишь постольку, поскольку для него *существует* всеобщее. Животное есть также *в себе* всеобщее, но всеобщего как такового *для* животного не существует, для него всегда есть лишь единичное. Животное видит лишь единичное... Чувственное ощущение также имеет дело лишь с единичным (*эта* боль, *этот* приятный вкус и т. д.). Природа не доходит до осознания (нус); только человек удваива-

⁴⁰ Платон. Сочинения. Т. 3. С. 291, 298.

⁴¹ Там же. С. 299.

⁴² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 71–72, 121.

ет себя таким образом, что он есть всеобщее для всеобщего». И далее: «...духовная жизнь отличается от природной и, более определенно, от животной жизни тем, что она не остается в своем в-себе-бытии, а есть для себя»⁴³.

Лифшиц замечает, что необходимо различать два термина, используемые Марксом: «*ideelle*» и «*ideale*». Первый означает нечто, существующее лишь в «голове», второй — то в материальном, что пересаживается в человеческую голову и преобразуется в ней. Когда Ильенков говорит об «идеальности» денежной формы стоимости у Маркса, то речь у него везде идет об «идеальности» в первом значении: «разве действительные талеры существуют где-либо, кроме представления». «Под *Ideelle* Гегель имеет в виду то, что существует так сказать в плане развития, но еще не определилось, не является самобытием, но существует для ума... речь здесь идет о предвосхищении будущего развития определенной реальности. Это предвосхищение по идее уже налицо, но реально не существует»⁴⁴. Можно сказать, что «*ideelle*» — это такой момент развития, когда нечто существует только через свое инобытие и не достигло еще момента себетожественности бытия.

Действительно, Гегель четко различает указанные категории. Так, в параграфе 95 «Малой Логике» он замечает: «*Im Fürsichsein ist die Bestimmung der Idealität eingetreten. Das Dasein Zunnächst nur nach seinem Sein oder seiner Affirmation aufgefasst, hat realität (§ 91), somit ist anch die Endlichkeit Zunächst in der Bestimmung der Realität. Aber Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine Idealität. Ebenso sehr ist anch das Verstandes — Unendliche, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist, im unwahres, ein ideelles*»⁴⁵. («В для-себя-бытии выступает определение *идеальности*. *Наличное бытие*, взятое ближайшим образом лишь со стороны его бытия или его утвердительности, обладает *реальностью* (§ 91), и следовательно конечность также ближайшим образом выступает в определении реальности. Но истину конечного составляет, наоборот, его *идеальность*. И точно так же бесконечное рассудка, которое ставится им *рядом* с конечным, само есть одно из двух конечных, есть неистинное, *идеальное*»⁴⁶).

Ideelle есть нечто, существующее лишь «по идее» («в-себе, т. е. согласно понятию»⁴⁷), лишь в плане возможного развития, лишь как потенция или, наоборот, как уже идеализованная, ассимилированная конкретностью абстрактная определенность. *Ideelle* — такое идеальное, которое не есть реальное, но абстрактно противостоит последнему. Это — лишь в-себе-бытие, нечто, не достигшее еще своей истины или для-себя-бытия, такое бытие, которое скорее есть небытие, то есть не есть еще истинное

⁴³ Там же. С. 122, 129.

⁴⁴ Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном. С. 130.

⁴⁵ Hegel G. W. F. Encyclopadie der philosophischen wissensschaften im grundrisse. Berlin, 1966. S. 115.

⁴⁶ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 236.

⁴⁷ Там же. С. 354.

бытие. Это не значит, что *ideelle* есть нечто плохое (ведь и субъективная человеческая мысль обозначается этим термином), но значит, что оно весьма противоречиво. Движущим принципом всякого развития является влечение из в-себе-бытия в для-себя-бытие. Ничто не может стать реальным, не пройдя стадии идеальности (*ideelle*) и не достигнув порога реальности (*ideale*).

«Движение *понятия* есть, напротив, *развитие*, посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе. **В природе ступени понятия соответствует органическая жизнь.** Так, например, растение развивается из своего зародыша. Последний содержит в самом себе уже все растение, но идеальным образом, и мы не должны понимать его развитие так, будто различные части растения... уже существуют в зародыше *реально*, но только в очень малом виде. Недостаток этой так называемой гипотезы включения состоит, следовательно, в том, что то, что пока имеется лишь идеально, рассматривается как уже существующее», — то есть как сущая определенность — реальность⁴⁸. Зародыш, как растение по идее, имеет свои особенности только в себе. Это особенное «полагается лишь тогда, когда зародыш раскрывается, что должно рассматривать как **суждение о растении.** Этот пример... может сделать для нас ясным, что **ни понятие, ни суждение не находится только в нашей голове** и не образуются лишь нами. **Понятие** есть то, что **живет в самих вещах**, то, благодаря чему они суть то, что они суть, и **понять предмет** означает, следовательно, **осознать его понятие**»⁴⁹. Здесь опять-таки понятие — переведенное на язык человеческой головы материальное, предметное бытие, но «язык человеческой головы» — язык самой объективной реальности. Поэтому противоположностью объективного является вовсе не вообще субъективное, понятие, но *лишь субъективное*, нечто сущее *лишь для субъекта*, лишь по идее (*ideelle*), так, например, растению противостоит зародыш как растение, объективная (собственная всеобщая и необходимая) определенность которого еще не существует реально; точно так же конкретная полнота определений мысли о предмете противостоит еще не развитой совокупности определений мысли, еще *не истинным* абстракциям.

Все, что живет, есть в какой-то степени *ideelle*, причем в двух смыслах: оно находится в развитии, в бесконечном движении становления и, во-первых, есть нечто, что еще только возможно будет, а во-вторых, в нем самом в снятом виде живет нечто, ранее достигшее известной степени самобытия. Так, в современных классических литературе и изобразительном искусстве живут древнегреческий эпос и пластика, и только поэтому они до сих пор живы и сами по себе, то есть они остались для нас *ideal*, потому что *ideelle* присутствуют в художественной мысли, в духовно-практической деятельности современного человека. И наоборот, они присутствуют там *ideelle*, только потому, что сами по себе

⁴⁷ Там же. С. 343.

⁴⁹ Там же. С. 352.

они — *ideal*. Когда говорят, что знаки духовной культуры, взятые сами по себе, — только *ideelle*, то здесь для них слишком много чести: взятые в отрыве от культуры, от *ideale*, они уже даже и не *ideelle*, но лишь мертвая предметность — нечто лишь вещественное, вещное.

Таким образом, не только лишь то может стать для-себя, что первоначально было в-себе, но и всякое для-себя может быть сохранено только в снятии самого себя, только в дальнейшем развитии. Для того чтобы *ideale* не превратилось «в покинутую духом» мертвую форму культуры, оно должно принять определение *ideelle*.

Мы видим, таким образом, что *ideelle* выступает также в значении чего-то несамостоятельного, снятого в том, что более конкретно, в некоей целостности, тотальности, *полноте* того, что есть лишь момент. Так, Гегель замечает, что в единстве лейбницевской монады «всякое различие существует лишь как идеальное, несамостоятельное. Ничто не проникает в монаду извне, она есть в себе целиком все понятие, отличающееся большей или меньшей степенью собственного развития»⁵⁰. То же самое относится и к живому организму: «Ничто не проявляется в нем как самостоятельное, каждая определенность есть в то же время и идеальное... в животном организме внеположенность его частей обнаруживается во всей своей неистинности». Идеальностью (в смысле *ideelle*) Гегель называет снятие внешности, принадлежащее понятию духа: только через это возвращение в себя, «через эту идеализацию, или ассимиляцию, внешнего дух становится духом и есть дух»⁵¹.

В Малой Логике есть место, в котором Гегель употребляет термин «*ideelle*» одновременно в обоих его значениях: в значении «потенции» и в значении «снятого». Он говорит об абсолютной идее, что «она есть свое собственное содержание, поскольку она есть идеальное различие самой себя от себя»⁵². И все развитие, по Гегелю, заключается в том, что абсолютная идея полагает то, что она есть в-себе — свое собственное саморазличие, а затем снимает его, в результате чего она теперь *знает себя как саму себя*, знает свое собственное содержание. Но именно этот момент снятия, негации только и делает абсолютное действительно абсолютным в отличие от первоначальной абстракции абсолютного.

Мы уже говорили выше, что для Гегеля идеальное (*ideale*) или идеальность (*idealität*) означают истину реального, а эта истина как идея есть «единство идеального и реального»⁵³ («*Ideellen und Reellen*»⁵⁴). Это означает также, что реальность в своем развитии стремится к своей высшей, идеальной (*ideale*) форме, а идеальное (*ideelle*) в развитии должно стать реальным, обрести реальность.

⁵⁰ Там же. С. 383.

⁵¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. С. 17, 19.

⁵² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 419—420.

⁵³ Там же. С. 402.

⁵⁴ Hegel G. W. F. Encyclopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse. Leipzig, 1949. S. 183.

Помимо идеального как еще нераскрывшегося или уже снятого момента некоторой целостности, полноты, некоторого самобытия, Гегель употребляет термин «*ideelle*» и для характеристики природы того, что содержит в себе свои моменты, как и моменты своего становления в снятом (несамостоятельном, положенном) виде. Так, в частности, он характеризует чувствующую душу при переходе ко второй части антропологии в «Философии духа» своей «Энциклопедии философских наук»: «...хотя душа не имеет еще никакого сознания об этой своей идеальной природе, она, тем не менее, представляет собой *идеальность*, или *отрицательность*, всех многообразных видов ощущений, которые, **по-видимому, существуют в ней каждое для себя** и безразличны по отношению друг к другу»⁵⁵.

Для Гегеля быть снятым означает прежде всего быть переведенным в форму мысли, вернее, в *мысленную форму*, в *ideelle*; а поскольку всякая действительная философия имеет непосредственным предметом своего исследования именно такие формы, формы мысли как таковые (формы мысли в виде мысленных форм), то, по Гегелю, всякая действительная философия есть идеализм: «Положение о том, что *конечное идеально* (*ideelle*. — В. Л.), составляет *идеализм*. Философский идеализм состоит только в том, что конечное не признается истинно сущим... Первоначала (Prinzipien) древних или новых философских учений — вода, или материя, или атомы — суть *мысли*, всеобщее, идеальное (*ideelle*. — В. Л.), а не вещи... в их чувственной единичности... Назвав только что принцип, всеобщее, *идеальным*, еще с большим правом должно назвать *идеальным* (*ideelle*) понятие, идею, дух». Но так понимаемое понятие, идея, дух есть то, чему противостоят единичное и особенное, единичные чувственные вещи как самостоятельно сущие. «Когда говорят об идеальном, имеют в виду прежде всего форму *представления*, и *идеальным* называют то, что вообще имеется в моем представлении или в понятии, в идее, в воображении и т. д., так что идеальное вообще признается и фантазиями — представлениями, которые, как предполагают, не только отличаются от реального, но по своему существу *не реальные*... В простоте “Я” такого рода внешнее бытие лишь снято, оно **для меня, оно идеально во мне**»⁵⁶.

«Идеальное (*ideelle*) есть конечное, как оно есть в истинно бесконечном... **не есть нечто самостоятельно сущее**, а дано как *момент*». Поэтому *ideale*, имеющему, как это замечает Гегель, более определенное значение (прекрасного и того, что к нему относится), а относится к нему, как это мы представляем, истина и благо, здесь еще и не место⁵⁷. А где место *ideale*? «Телеология вообще обладает более высоким принципом — **понятием в своем существовании**, каковое понятие в себе и для себя **есть**

⁵⁵ Г. В. Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 128.

⁵⁶ Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. М.: Мысль, 1970—1972. Т. 1. С. 221—222.

⁵⁷ См. там же. С. 214—215.

бесконечное и абсолютное, — принцип свободы», абсолютно лишенный внешней определенности⁵⁸.

Выше уже говорилось, что идеальное есть определенное выражение всеобщего; однако есть всеобщее и *всеобщее*: «Такое всеобщее, под которое только *подводится* [единичное], есть нечто абстрактное, становящееся конкретным лишь в чем-то *ином*, в особенном. Напротив, цель есть *конкретное всеобщее*, имеющее в самом себе момент особенности и внешней проявленности; оно поэтому **деятельно** и есть побуждение отталкивать себя от самого себя». «Конкретное понятие — **равное самому себе всеобщее**»⁵⁹.

Почему именно с рассмотрением телеологического процесса возникает необходимость в использовании понятия «*ideale*» — «идеальное», в противоположность «*ideelle*» как лишь «идеализованному» (лишь мысленной определенности), хотя Гегель нигде в «Учении о понятии», в «Субъективной логике» не использует термин «*ideale*», предпочитая говорить не об «идеальном», но об «идее»? Да потому, что понятие здесь становится для-себя-бытием; потому что отрицательное отношение целесообразной деятельности к объекту есть «**переход объективности в самой в себе в цель**», или, что то же самое, «перевод понятия, существующего отчетливо как понятие, в объективность» — слияние «*понятия с самим собой через самого себя*»; потому что «содержание цели и есть это **тождество, существующее в форме тождественного**»; потому что «объективная цель не только в себе остается равной себе, но и **существует как то, что остается равным себе**»; потому что телеология есть «становление уже ставшего... в ней обретает существование уже существующее»⁶⁰. Гегель, правда, называет такое понятие, которое как для-себя-сущее тождество отличное от своей в-себе-сущей объективности, тем не менее в этой внешней целокупности есть самоопределяющее ее тождество, не идеальным — *ideale*, а идеей, но мы можем сказать, что *идея здесь есть не что иное, как идеальное (ideale) понятие*, поскольку это все-таки «Наука логики», а в логике идеальное является предметом исследования именно как идея, причем как идея в абстрактной стихии *мышления*, или как «*изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*»⁶¹; «*идея, в себе и для себя истинное, есть по существу своему предмет логики*». «Идея есть *адекватное понятие, объективно истинное или истинное, как таковое*. Если что-либо истинно, оно истинно через свою идею, иначе говоря, нечто истинно *лишь поскольку оно идея*»⁶².

⁵⁸ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. С. 188—189.

⁵⁹ Там же. С. 191, 193.

⁶⁰ Там же. С. 198—201.

⁶¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 107, 103.

⁶² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. С. 217, 209.

Э. В. Ильенков, критикуя определение Д. И. Дубровским «идеального» как любого психического состояния отдельной личности, как любого состояния ее сознания вне зависимости от его объективности, от его отношения к истине, писал: «...философия, как особая наука, разрабатывала и разработала категорию “идеального” именно в связи с проблемой истинности... Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности (“истинности”) знания»⁶³. Но истина, в том числе и у Гегеля, имеет не только гносеологический, но и онтологический статус: «...все действительное *есть* лишь постольку, поскольку оно имеет внутри себя идею и выражает ее (таким образом идеальность есть не что иное, как мера действительности. — В. Л.)... Реальность, не соответствующая понятию, есть просто *явление*, нечто... случайное, произвольное, что не есть истина»⁶⁴. «Вот эта-то своеобразная категория явлений, обладающих особым рода объективностью, т. е. 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». Поэтому *непосредственно* отождествлять *ideale* с *ideelle*, с тем, что существует не на самом деле, а только в воображении, можно только в рамках, по словам Э. В. Ильенкова, однобокого эмпиризма Локка, Беркли, Юма и т. д., теснейшим образом связанного со средневековым номинализмом, утверждающим «будто “на самом деле” существуют лишь отдельные, единичные, чувственно воспринимаемые “вещи”, а всякое всеобщее есть лишь фантом воображения, лишь психический феномен»⁶⁵. А отсюда уже недалеко до субъективной абстракции мыслимой формы и бесформенной материи⁶⁶.

«Бытие достигло значения *истины*, поскольку идея есть единство понятия и реальности; бытием обладает теперь, следовательно, лишь то, что есть идея... В том, что действительные вещи не совпадают с идеей, выражается их *конечность, неистинность*, в соответствии с чем объекты определяются механически, химически или внешней целью»⁶⁷.

Итак, идеальное есть совершенная объективность, всеобщая единичность или индивидуальная всеобщность. Гегель называет действительной индивидуальностью соотносящееся с собой для-себя-бытие. «Род... всеобщность имеет *действительность* в образе *единичности*; это — понятие, реальность которого имеет форму непосредственной объективности»⁶⁸.

«Мышление, дух, самосознание суть определения идеи, поскольку она имеет своим предметом самое себя и поскольку ее *наличное бытие*, т. е.

⁶³ Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 231–232.

⁶⁴ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. С. 211.

⁶⁵ Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 232, 233.

⁶⁶ См. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. С. 211.

⁶⁷ Там же. С. 212.

⁶⁸ См. там же. С. 226, 230.

определенность ее бытия, есть ее собственное отличие от самой себя». *Идеальное отражается как идеальное*. Да и вообще отражается только отражаемое, то есть идеальное в предмете, если, конечно, не понимать отражение механистически. В доказательстве положения II части 3 «Этики» Спиноза утверждает, что «все состояния (модусы) мышления имеют причиной Бога, поскольку он есть вещь мыслящая, а не поскольку он выражается другим атрибутом»⁶⁹.

«В-себе-сущее (*ideelle*. — В. Л.) **выступает лишь как нечто субъективное**, иначе говоря, оно **лишь положено** в определении понятия, но в силу этого еще не таково в себе и для себя... **Идея есть для себя сущее понятие** и бесконечное всецело внутри себя...» Несколько упрощая, можно сказать, что *ideelle* есть действительность как идея, как только мыслимая действительность, как лишь ее абстрактная определенность, а *ideale* — идея как абсолютная действительность или действительная идея. Или еще, необходимо различать *ideale* как форму мышления и *ideelle* как лишь мысленную форму. «Предмет, каков он без мышления и без понятия, **есть некоторое представление** или даже **только название**; лишь в определениях мышления и понятия он *есть* то, что он *есть*»⁷⁰.

Гегель начинал свою «Логiku» с абстрактного непосредственного бытия и в итоге пришел к абсолютной идее, которая единственно лишь есть *бытие*⁷¹. Движение вперед было бы чем-то лишним, «если бы то, с чего начинают, уже было поистине абсолютным; движение вперед состоит скорее в том, **что всеобщее определяет само себя и есть всеобщее для себя**, т. е. точно так же есть единичное и субъект. Лишь в своем завершении оно абсолютное». Таким образом, «Логика» Гегеля есть историческая теория или теоретическая история развития идеального как идеи. «Метод **есть** чистое понятие, относящееся лишь к самому себе; поэтому он **простое соотношение с собой**, которое есть *бытие*»⁷².

Э. В. Ильенков замечает: «Несомненно, что “идеальное”, понимаемое... 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...»⁷³. Эта мысль Ильенкова не означает, что, во-первых, всякая социально значимая или культурная форма — идеальная форма, и во-вторых, что идеальное — это только аспект культуры, что оно существует только в обществе. Всякий подлинный аспект культуры, — замечал Мих. Лифшиц, идеален⁷⁴, но обратная мысль отнюдь не верна.

⁶⁹ Там же. С. 233, 101, 125.

⁷⁰ Там же. С. 244–245, 298.

⁷¹ См. там же. С. 288.

⁷² Там же. С. 294, 309.

⁷³ Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 235.

⁷⁴ См. Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном. С. 139.

Нельзя согласиться с Э. В. Ильенковым, что идеальность — это «своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью»⁷⁵. Любую вещь можно преобразовать только в соответствии с ее собственной внутренней логикой, логикой ее развития. Природа — не воск, ее нельзя месить, как тесто. И здесь не имеет значения, идет ли речь об общественном или индивидуальном: как сказал однажды Маркс, воля народа так же мало может выйти за пределы законов разума, как и воля отдельного человека, а разум, по словам того же Маркса, существовал всегда, только не всегда в разумной форме⁷⁶.

Представляется правомерным говорить об идеальности вещей как об их символично-знаковой функции. Но символическая функция вещи — в противоположность ее знаковой функции, для которой объективная форма вещи более безразлична, — всегда опирается на объективную идеальность вещи, не зависящую от человека с его деятельностью, его сознанием и волей. «Когда материальная субстанция факта становится ничтожной по сравнению со всеобщей нагрузкой, которую он несет, перед нами начало языка и мышления... Дальнейший вопрос — каким образом осуществляется уравнение того и другого (факта и его всеобщего смысла. — В. Л.). Есть разница между простым внешним знаком всеобщего содержания и более жизненным подобием, определяющим своеобразие всей художественной сферы». В художественном произведении, пишет далее Мих. Лифшиц, отражается то, что само имеет свойство отражаемости. «Для диалектической теории отражения роль зеркала начинается в самом объективном мире. Истина — не только мера соответствия нашей идеи предмету (*veritas cognitiva*), она также прежде всего мера соответствия предмета самому себе, его идентичности (*veritas objectiva*). Чтобы узнать что-нибудь, нужно определить, то ли это на самом деле, что нам представляется... равно ли истинное государство своим существенным признакам, или оно еще не достигло равенства себе? Только то, что определилось в развитии на своей собственной основе, что, возвращаясь к себе, подтверждает свое бытие, только это объективное содержание обладает достаточной зеркальностью и может сказаться, видаться, слышаться в образах искусства»⁷⁷.

Почему, как выразился С. Н. Мареев, Лифшиц считал необходимым сделать займы у объективного идеализма, у Гегеля, Шеллинга, Платона и Аристотеля? Вот как об этом говорил сам Лифшиц: «Идеализм является реакционным мировоззрением (в последнем счете), но в истории философии до Маркса и Энгельса идеалисты развивали *субъективную, деятельную сторону, иначе — диалектический метод*, а старый материализм неизбежно носил ограниченный, метафизический характер»⁷⁸.

⁷⁵ Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 256.

⁷⁶ Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд 2. Т. 1. С. 285, 380.

⁷⁷ Лифшиц Мих. Очерки русской культуры (Из неизданного). М.: Наследие : Фабула, 1995. С. 103, 114–115.

⁷⁸ Лифшиц Мих. Собрание сочинений. Т. 2. С. 229.

Одно из двух: либо деятельная форма существует только в общественном развитии, а следовательно, диалектика применима только к общественным процессам, и мыслить можно только общественные формы; либо диалектика, деятельная форма универсальна, а стало быть универсальна необходимая (атрибутивная) категория диалектики — категория идеального. Мистика не в том, чтобы вне человека существовали деятельные формы, а в том, что деятельные формы присущи исключительно человеку, ибо в последнем случае только мистически можно объяснить их рождение.

Э. В. Ильенков, как известно, сам считал себя Спинозистом. Но, по Спинозе, любую вещь, а не только вещь мыслящую, можно рассматривать как под атрибутом протяжения, так и под атрибутом мышления, то есть под атрибутом закона ее порождения, развития, формы полноты ее бытия. Таким образом, любую вещь можно рассматривать как деятельную способность. В противном случае либо немыслящие вещи не субстанциальны, либо мышление не есть атрибут субстанции — иного не дано. И здесь не помогут заверения в том, что социальная материя — это *тоже материя*⁷⁹.

С. Н. Марсеев пишет, что идеальное в мышлении проявляется прежде всего как *момент* отрицательности, как чистая негация; без этого нет идеального, нет мышления и нет диалектики⁸⁰. Но о какой отрицательности идет речь? Если эта отрицательность носит абстрактный характер, то мы имеем здесь то, что молодой Лифшиц в несколько экспрессивной форме назвал «диалектикой дураков». «Между тем “отрицательное” и есть элемент движения, а “положительное” воспроизводит... исходное положение на высшей ступени». Здесь имеет место кругообразный ритм поступательного движения. Истинное, конкретное положительное утверждает себя в отрицании отрицания, и нет большей разницы между пределом полноты и конкретности отрицания отрицания и пределом абстрактного выравнивания всех потерь в бесконечном развитии. В реализации отрицания отрицания в данных конкретных масштабах, а не в отдаленной перспективе, Лифшиц видит основание такого понятия, как «классика»⁸¹.

Вот что пишет по данному вопросу Гегель: «Только что рассмотренная отрицательность составляет *поворотный пункт* в движении понятия. Она *простой момент отрицательного соотношения* с собой, глубочайший источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения, диалектическая душа, которая все истинное имеет в самом себе и через которую оно только и есть истина; ведь единственно лишь на этой субъективности основывается **снятие противоположности между понятием и реальностью** и [их] единство, которое есть истина. — **Второе отрицательное, отрицательное отрицательного**, к которому мы при-

⁷⁹ См. Марсеев С. Н. Встреча с философом Ильенковым. С. 114.

⁸⁰ См. там же. С. 147.

⁸¹ См. Лифшиц Мих. Собрание сочинений. Т. 1. С. 234, 227.

шли, есть указанное снятие противоречия, но оно, точно так же как противоречие, не есть *действие некоторой внешней рефлексии*; оно *сокровеннейший, объективнейший момент* жизни и духа, благодаря которому имеет бытие *субъект, лицо, свободное*. Это второе отрицательное Гегель называет также «абсолютной отрицательностью»⁸². В этом смысле идеальное можно характеризовать как абсолютно положительное.

Но вернемся к диалектике идеального у Ильенкова. Мих. Лифшиц заметил, что, говоря о деятельности общественного человека, Ильенков опускает различие между *ideelle* и *ideale*. Об этом различии забывать нельзя, без него нет конкретного понимания идеального. Но в том то и дело, что только в деятельности общественного человека (для уточнения добавим: именно в такой деятельности, которая совпадает с развитием, которая есть развитие) идеальное и выступает во всей своей конкретной полноте, в единстве *ideale* и *ideelle*. Такого единства действительно нет в дочеловеческой природе, оно возможно только в культурно-исторической практике, однако — не в любой человеческой деятельности и не в любом социальном процессе, но только в сознательной и свободной. ◆

⁸² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. С. 301, 302.