

УДК 130.123

А. А. Ивакин

РАЗМЫШЛЕНИЯ О СУБСТАНЦИАЛЬНОМ ЕДИНСТВЕ МАТЕРИАЛЬНОГО И ИДЕАЛЬНОГО

Философские категории тем и отличаются от научных понятий, что выражают собою *универсальные* формы бытия Мира, его Логос. Даже для такой субстанциальной характеристики человека, как свобода, философы стремятся найти некоторый «внечеловеческий» аналог, например произвольное, случайное отклонение атомов в процессе их движения. Недаром категория «свобода» в качестве своей диалектической пары имеет категорию «необходимость», которая в ином аспекте коррелируется с категорией «случайность». Необходимость как бы изначально смягчается случайной формой своего осуществления, а развившись до уровня осознанной необходимости, становится свободой. Г. С. Батищев полагал, что и категория «ценность» должна рассматриваться в качестве формы выражения укорененных в беспредельной и неисчерпаемой объективной диалектике, то есть вполне реальных и независимых от субъективистского предпочтения характеристик бытия. И эта точка зрения нам представляется логически последовательной: стоит только признать хоть какую-то содержательную специфику субъективной диалектики по отношению к диалектике объективной, и эта уступка рано или поздно станет лазейкой для желающих превратить диалектику в софистику.

В контексте сказанного весьма важной нам представляется критика М. А. Лифшицем понимания идеального Э. В. Ильенковым. Критику эту М. А. Лифшиц начинает с безусловного признания неоспоримой заслуги Э. В. Ильенкова, состоящей в том, что тот убедительно доказал неправильность сведения феномена идеального к субъективному переживанию, к одному лишь субъективному образу объективной реальности. Но, показав, что идеальное на самом-то деле — это феномен и аспект культуры и, следовательно, — практической деятельности человека, Э. В. Ильенков как бы останавливается перед необходимостью (какую он

в свое время блестяще прочувствовал и реализовал по отношению к категориям «абстрактное» и «конкретное») наделить категорию «идеальное» подлинной универсальностью.

И в самом деле, ведь уже одно то, что «идеальное», в отличие от своей диалектической противоположности — «материальное», почему-то должно и может пребывать только в социальной форме бытия, настаивает как очевидный логический «перекос».

Правда, нарушение требований логики видно в данном случае только философу, свободному от безусловного подчинения «принципу партийности», то есть не причисляющему себя либо к материалистам, либо к идеалистам. Для материалиста же, например, здесь всё «в порядке», так как идеальное, с его точки зрения, — это не более чем собственный продукт развития материи-субстанции. И поэтому идеальное не выступает «своим иным» материального, как это происходит с категориями «сущность и явление» или «необходимость и случайность». В связи с этим те философы-материалисты, которые желают доказать не производный, а универсальный характер идеального, противопоставляют его не материальному, а реальному.

М. А. Лифшиц свою полемическую статью так и назвал: «Об идеальном и реальном» [4]. По-видимому, реальным автор этой статьи называет вещественное (от лат. *res*), в противовес идеальному как невещественному, ибо если понимать реальное иначе — просто как то, что «на самом деле» существует, то это автоматически лишало бы «идеальное» права на такое же «всамделишное» существование.

Как нам представляется, замена пары «идеальное — материальное» на «идеальное — реальное» была в этой статье нацелена на упрочение распространенного мнения, согласно которому Спиноза — материалист.

Монизм философии Спинозы, как известно, основывается на его глубоко убеждении, что субстанцией мира является Природа (или Бог), а ее атрибутами, то есть неотъемлемыми свойствами, — протяженность и мышление. Как же все эти категории, если считать Спинозу материалистом, перевести на язык материалистической философии? Наверное, так: «природа» — это и есть движущаяся материя во всем ее многообразии. Спинозовское отождествление природы с Богом можно при этом либо просто отбросить, либо оставить как не более чем поэтическое выражение преклонения перед самодостаточностью вполне материальной Природы. И тогда атрибуты субстанции «материя-природа» соответственно будут таковы: то, что Спиноза именует «протяженностью» — это вещественность, телесность (у Лифшица — «реальное»), а то, что он именует «мышлением» — это «идеальное».

М. А. Лифшиц, в отличие от Э. В. Ильенкова, стремится доказать, что идеальное не в относительном, а в абсолютном смысле является атрибутом материи-субстанции, то есть — всюду и всегда пронизывает собою все формы последней. Если говорить очень кратко, то Лифшиц генезис идеального связывает с некоей предрасположенностью любой

природной системы к достижению в своем развитии идеальных, то есть более или менее совершенных, форм.

В философской литературе, однако, возникло мнение, что Лифшиц, может быть, и прав, говоря об универсальной общности идеального, но речь-то у него идет совсем о другом идеальном — об идущем от Канта понимании идеального как идеала. И в связи с этим выходит, что диалог Лифшица с Ильенковым не имеет смысла [6, с. 68].

Поскольку мы считаем, что Ильенков, при всей важности для философии проделанного им анализа природы идеального, все же крайне ограничивает его пребывание и действие только сферой социальной формы его проявления, постольку мы видим смысл как в полемике Лифшица с Ильенковым, так и в дальнейшем исследовании более простых форм идеального. Без этого, как нам кажется, не может быть полномасштабного исторического подхода и подлинно атрибутивного понимания идеального.

Мы не можем согласиться и с тем, что понимание Спинозой субстанции как Природы (или Бога) можно заменить, как бы от его имени, пониманием её как Материи. Мы полностью согласны с А. Д. Майданским, который протестует против отнесения Спинозы к материалистам (впрочем, как и к идеалистам). «По сути дела, Спиноза мыслит отношение тел и идей как *строго симметричное*: всякая вещь, существующая в Природе, образует некий модус протяжения (тело) и модус мышления (идею). Это две разные и притом абсолютно равноправные, формы бытия одной и той же вещи. Мне не известен термин, пригодный для описания позиции Спинозы в вопросе об отношении мышления и материи: в своем философском «лагере» он остаётся в одиночестве» [5, с. 167].

Телесно выраженная вещь и её идея. Вспомним рассказ о том, как Диоген-киник никак не мог согласиться с Платоном в том, что, кроме всем известных, чувственно воспринимаемых вещей, где-то существуют еще их идеи (эйдосы). «Почему, — вопрошал он, — я вижу вот эту чашку на столе, но не вижу ее идеи?». Платон же на это раздраженно заметил, что Диоген видит чашку, потому что у него есть глаза, но не видит идеи чашки («чашности»), потому что у него нет ума.

Телесно выраженную вещь можно увидеть, услышать, понюхать, лизнуть, потрогать, а её идея, её смысл — они только лишь умопостигаемы. Поэтому на место термина М. А. Лифшица «реальное» мы бы вновь вернули «материальное», лишив материю статуса субстанции, но придав ей более скромный, но все-таки почетный статус атрибута Субстанции. При этом, как это ни парадоксально, в понижении ранга материи мы могли бы взять себе в качестве союзника убежденного материалиста В. И. Ленина: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [3, с. 131]. Сказанное здесь вполне соотносится с тем, что сказал Платону Диоген: материальное можно увидеть,

а идеальное — нет. Но это не означает же, что идеального нет вообще, что оно не входит в объективную реальность. Просто это — не материя, это — не та объективная реальность, «которая дана человеку в ощущениях его».

Позволим себе также подвергнуть сомнению различие содержаний двух пониманий одного и того же слова а) идеальное (по Лифшицу) как высшая степень совершенства чего-либо и б) идеальное (по Ильенкову) как отношение между разными вещами, одна из которых адекватно (но чувственно непостижимо) представляет собою сущность другой [2, с. 13]. Нам как раз представляется (и мы постараемся доказать это), что это не разные значения одного и того же слова, а два диалектически взаимосвязанных аспекта одной и той же системы явлений.

Важно отметить и то, что там, где есть «отношение» между вещами, там обязательно присутствует и «отражение» вещей друг в друге, и недостаточно высокий научный уровень целого ряда исследований отражения как философской категории вовсе не повод для отказа от дальнейшего поиска адекватного взгляда на нее. Мы полагаем даже, что исследование категории «идеальное» без одновременного исследования категории «отражение» в принципе невозможно.

Мы утверждаем, что и на самых низших и на самых высших «этажах» эволюции отражения, этого универсального свойства Бытия, мы имеем в наличии — всегда и всюду — соотношение материального и идеального как неотделимых друг от друга форм отражения, а значит, и форм бытия. Именно таким образом интерпретируем мы Спинозовское учение об атрибутивном проявлении протяженности и мышления в системе субстанции (Природы или Бога).

Рассмотрение идеального в качестве идеальной формы человеческого труда правильно, но не полно, так как речь в таком случае идет только о социальной форме проявления идеального. Универсальное же содержание этого важнейшего атрибута природы, или Бога, как именовал универсум Спиноза, должно объединять собою все формы движения бытия.

Идеальный смысл материально (то есть вполне вещественно и зримо) перестроившихся в кристалле кварца атомов кремния и кислорода состоит в том, что эта их перестройка (сильное уплотнение) вызвана именно воздействием на этот кристалл огромных, чудовищных температуры и давления. Таким образом, в материальном отражении в структуре кристалла кварца глубинной и (или) взрывной физико-химической среды незримо, идеально присутствует сущность этой локальной, мгновенно возникшей и тут же исчезнувшей физико-химической среды.

Впрочем, незримость и зримость понятия весьма относительные. Умение видеть — это результат длительного обучения: ведь ребенок при рождении «видит» только световые отпечатки на сетчатке своих глаз, да при этом еще расположенные в пространственно перевернутом, по отношению к реальным световым сигналам, виде. И вот в этих световых отпечатках идеально присутствуют все чувственно воспринимаемые

предметы окружающего мира. Чтобы их увидеть, одних лишь органов зрения человеку недостаточно, необходимо подключать мышление, важнейшим элементом которого является «внутреннее око» — творческое продуктивное воображение.

Обладанию такой вот «зримостью», то есть умению видеть невидимое, долго учиться кристаллограф или геолог в случае с коэситом и стিশовитом. Да и любой другой профессионал учится умению видеть невидимое в своем предмете.

Двойственность вещей Лейбниц и выразил в своей «Монадологии»: любая вещь и материальна, и в то же время обладает своеобразной душой, монадой, которая является способностью отражать в себе и собою весь Мир. В терминологии Лейбница, монады суть зеркала Вселенной, ибо отражают в себе (и что важнее всего — для себя) всю окружающую их Вселенную. При этом отражают по-разному, с разной степенью четкости и полноты.

Зачем это всё понадобилось Лейбницу? Он и его современник Спиноза каждый по-своему провозгласили идею нераздельного единства материального и идеального. Но оба они не обладали еще знанием факта эволюции всего сущего. Для них изначально и вечно (или до конца света), почему — непонятно, но существует совпадение порядка и связи вещей и порядка и связи идей, то есть — некая предустановленная гармония.

Как показал Пьер Тейяр де Шарден, эти «монады», «зеркала», различные по степени совершенства способности отражения, не только сосуществуют в пространстве, но и переходят друг в друга во времени, так что гармония внутри них и между ними создается и логически, и исторически. Причем это — гармония и логически, и исторически возрастающая. Таким образом, Тейяр де Шарден соединил принцип единства мира, в том числе и единства материального и идеального в нём, с принципом развития.

Однако он только детально и красочно описал «ортогенез сознания», но не дал причинного объяснения этого феномена роста и качественного усложнения идеального в недрах процесса развития материальных «форм движения». Автор же данной статьи предпринимает попытку найти источник такого развития именно в самом диалектическом взаимодействии материального и идеального. При этом взаимные поиски ими соответствия друг другу и порождают те главные формы движения материи, которые Тейяр условно назвал «литосферой», «биосферой» и «феноменом человека» (становящейся «ноосферой»). Каждой из этих трех форм движения материи присущ свой особенный, специфический тип монады, или «души»: в «литосфере» это непосредственное, «не расщепленное», не дифференцированное еще сосуществование материального и идеального; в «биосфере» — это информационный способ их взаимодействия, в «социосфере» — это единство чувственно-предметной и мыслительной деятельности [1].

Из сказанного нами следует: нечто есть (имеется в наличии, пребывает, бытийствует) потому, что оно успешно отражает окружающие угрозы по отношению к его «самости», «яйности». Быть — значит успешно отражать. Причем успешно отражать мир, и тем самым — полагать себя, вещь (в широком смысле этого слова, вещь как *res*) может потому, что имеет в себе внутреннюю способность к этому, некую «душу», монаду.

Если собака потеряет нюх, то она потеряет свою специфическую способность отражать мир, то есть, как говорил Й. Фихте, полагать себя, свое бытие, свое Я. То же самое случится с летучей мышью, если она утратит способность испускать и улавливать ультразвуковые сигналы. Ну, и конечно, то же самое произойдет с человеком, потерявшим способность мыслить. Ведь мышление — это то, что человека делает человеком, это его специфическая способность отражать окружающий мир, то есть опять-таки — полагать свое бытие, свое Я. Причем еще раз следует подчеркнуть: отражать означает отражать одновременно и идеально, и материально. Поэтому в жизнедеятельности собаки, летучей мыши и человека сосуществуют и взаимообуславливают друг друга и идеальная, и материальная формы этой жизнедеятельности.

Дж. Беркли утверждал: «существовать — значит быть воспринимаемым» субъектом, которым может быть не только человек, но и (прежде всего) Бог.

И. Кант, отрицая, что он идеалист, в то же время говорил, по сути, то же самое: действительность, существование равны абсолютному положению, *восприятию*. Человеком как субъектом «чистого разума». Насчет Бога Кант, в отличие от епископа Беркли, сказать ничего не хотел, ибо, согласно его убеждению, Бог есть «вещь-в-себе».

Точка зрения Дж. Беркли оказывается, таким образом, более «широкой», чем точка зрения И. Канта. Еще большей универсальностью и широтой обладает философское мировоззрение Аристотеля: кроме Бога, знающего и формирующего весь мир, у него обладают душой, то есть способностью воспринимать мир, не только человек, но и животные и растения. Но самым «широким» в этом вопросе оказался Лейбниц, который считал, что, кроме всех этих субъектов, способность воспринимать, отражать мир принадлежит также и неживым существам.

Поэтому любая вещь может *существовать*, только определенным образом *воспринимая* другую вещь, ее воздействие на себя. Иногда такое «восприятие» приобретает совершенно идеальную форму представления одним объектом — «всеобщей природы» другого объекта, как это, например, демонстрирует сочетание определенного вида колибри и определенного растения: колибри может питаться только нектаром цветов именно данного растения, а оно — опыляться только этим видом колибри.

Вновь мы соединяем между собой два, казалось бы, различных значения слова «восприятие»: воспринимать можно и сознанием, и всем своим материальным телом.

Заметим попутно, что потребность философии в герменевтике не в последнюю очередь вызвана такой вот двусмысленностью множества слов человеческой речи. Правда, эту двусмысленность можно расценить и как путаницу, а можно — и как диалектическую чуткость авторов языка, то есть и наших далеких предков, и наших современников.

Итак, мы согласны с тезисом — «существовать — значит быть воспринимаемым», но с серьезной диалектической «добавкой»: «существовать — значит *воспринимать* и быть воспринимаемым». Очень схожую идею, по мнению М. Хайдеггера, содержит в себе неправильно понятая Аристотелем и последующими философами — мысль Анаксимандра: любая вещь для того, чтобы существовать, не только борется с другими вещами и бесчинствует, но и оказывает им «чин и угоду».

И Сократ, и Спиноза, а за ними и многие другие философы говорят: или ты правильно, достойно мыслишь, или ты погиб! Развивая эту мысль, Спиноза пишет: «Так как мы находим, что, стремясь к чувственным наслаждениям, сладострастию и мирским благам, мы не достигаем в них нашего спасения, а, напротив [достигаем] нашей гибели, то мы избираем руководство нашего разума. А так как последнее не может иметь успеха, пока мы не достигли познания и любви к богу, то оказалось в высшей степени необходимым искать его (бога)» [7, с. 104].

Без признания Всеобщего, Абсолюта, Субстанции человек будет близорук и запутается в ничтожнейших мелочах. Запутается и погибнет, как муха в паутине. Что он, собственно, всю свою историю, а особенно — новейшую историю, «успешно» делает. Только не надо наподобие Л. Шестова думать, что «первородный грех» человека заключался в том, что он, съевши яблоко с древа познания, стал поклоняться научным истинам и это привело его к таким бедам, что спасение от них состоит в том, чтобы от этих научных истин вообще отказаться, заменив их верой во всемогущество Бога [9].

Нам кажется, что вина и грех человека состоят в другом: образно говоря, он съел то, чего не мог переварить, и поэтому он зачастую «за деревьями не видит леса», то есть мыслит о сиюминутном и рядоположенном, забывая о вечном и бесконечном, не умея, как говорил Спиноза, отказаться от своей индивидуальной точки зрения (от «своецентризма», как сказал бы Г. С. Батищев) и подняться на точку зрения Бога (или Природы).

Человек не соответствует своей сущности, своей идее, если не способен надлежащим образом использовать свое высшее зеркальце-монаду. Хайдеггер, по сути дела, тоже развивает обсуждаемую нами мысль Спинозы, постоянно говоря: человек, забывающий о том, что он Бытие (Тут-бытие, *Dasein*), живущее в Бытии (*Sein*), заблуждается (блуждает и блудит) в сущих мелочах и пустяках. Это путь к гибели либо человека как физического существа, либо путь к гибели его души [8].

Наконец-то мы можем завершить диалектическое отождествление двух значений и, соответственно, двух проявлений идеального. Итак,

первое: идеальное — это то, что чувственно-незримо присутствует в каждой вещи в качестве отражения в ней и ею всех других вещей и мира в целом. *Второе*: идеальное — это то, что заложено в вещи как ее сущность, а следовательно, как возможность развертывания этой сущности к некоему идеальному состоянию. Это, по-видимому, то, что Аристотель именовал энтелехией.

Эти две формы проявления идеального не безразличны друг другу. Напротив, они — диалектически связанные моменты одной и той же системы явлений. Весь мир присутствует в любой вещи, и она стремится к этому миру, стремится побыть, пожить в нем. Конечно, вопросом остается: откуда эта воля к жизни? Но факт остается фактом: две стороны идеального это — 1) мир во мне и 2) я — в мире. Причем это «Я» (фихтеанское «я» в самом широком смысле) стремится быть (бытийствовать) в мире, по-возможности, более успешно, более идеально. Иначе об этом можно сказать и так: Бог во мне и я — в Боге. Идеальное, хоть оно и невидимо (а точнее — недоступно чувствам), есть самое главное в жизни.

Итак, два значения и проявления идеального находятся друг с другом в тесной диалектической связи: а) идеальное, то есть нетелесное и поэтому недоступное чувствам присутствие одного материального объекта в другом и б) идеальное — то есть высшая форма совершенства (или, что есть то же самое, — призвания, предназначения). С нашей точки зрения, исследователь, разрывающий эти две формы проявления идеального, не сможет получить всестороннего его определения.

В результате самоотражения мира, в каждой вещи и в каждом существе возникает их специфический способ бытия, то есть сущность. А её реализация, развертывание есть стремление данной вещи или существа к идеальному соответствию с самим собою и с мировым Логосом.

Это — два условия и две возможности существования, бытия любой вещи. И разница между ними только в том, что это две формы идеального, находящиеся как бы на двух полюсах траектории жизни: в начале — как эйдос внутри вещи (Аристотель это выражает с помощью категорий «материя» и «форма»), а в конце — как состояние приближения к эйдосу-эталону в мире этих эйдосов (идей), и это уже — Платон.

И поэтому каждый творец-победитель, не опасаясь упреков в тавтологии, может сказать: я идеально реализовал идеально присущее мне дарование.

Л и т е р а т у р а

1. Ивакин А. А. Диалектическая философия / А. А. Ивакин. — [Изд. 2-е, перераб. и доп]. — О., 2007. — 440 с.
2. Ильенков Э. В. Диалектика идеального / Э. В. Ильенков // Логос : филос.-лит. журн. — 2009. — № 1 (69). — С. 6–62.
3. Ленин В. И. Полное собрание сочинений / В. И. Ленин. — Т. 18.

4. Лифшиц М. Об идеальном и реальном / М. Лифшиц // Вопросы философии. — 1984. — № 10. — С. 120–145.
5. Майданский А. Д. Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы / А. Д. Майданский // Вопросы философии. — 2002. — № 8. — С. 165–173.
6. Майданский А. Д. Восхождение к идеальному / А. Д. Майданский // Логос : филос.-лит. журн. — 2009. — №1 (69). — С. 63–73.
7. Спиноза Б. Сочинения / Б. Спиноза. — Калининград, 2005. — 432 с.
8. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер // Время и бытие. — М., 1993. — С. 1–27.
9. Шестов Л. Афины и Иерусалим / Лев Шелестов. — М., 2007. — 413 с.

А н о т а ц і я

Івакін О. А. Роздуми про субстанціальну єдність матеріального та ідеального. — Стаття.

Автор прагне довести, що матеріальне і ідеальне не можуть бути розглянуті як щось похідне, бо завжди і в будь-якій формі буття співіснують як його невід'ємні властивості, і їх діалектичне суперечливе співвідношення служить джерелом розвитку всього сущого.

Ключові слова: Бог, природа, матеріальне, ідеальне, відображення, діалектика, субстанція, розвиток.

S u m m a r y

Ivakin O. A. Reflections about Substance Unity of Material and Ideal. — Article.

Author aims to prove, that the material and ideal can not be considered as anything derivative, because always and in any form of beings they are its inalienable properties, and their dialectical contradictory correlation serves as a source of development of all existence.

Keywords: God, nature, material, ideal, reflection, dialectics, substance, development.