
В поисках постулата (к 90-летию со дня рождения Ф.Т. Михайлова)

© 2021 г. К.В. Сорвин

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 101000, ул. Мясницкая, д. 20.*

E-mail: ksorvin@hse.ru

Поступила 06.05.2020

В творчестве известного российского философа Ф.Т. Михайлова заметное место занимали историко-философские сюжеты, игравшие роль методологических ориентиров для решения актуальных проблем современных гуманитарных наук. В первой части статьи рассматривается предложенное философом оригинальное и незаслуженно забытое решение проблемы аподиктического знания, данное им с опорой на кантовскую и марксистскую традиции и связанное с пересмотром ряда представлений о природе предметности науки. Опираясь на полученные выводы, в поздний период своего творчества Михайлов предпринял попытку формулирования аподиктических постулатов для построения основ «общей науки о человеке», ориентируясь при этом на методологическую традицию Спинозы. Эффективность подобных подходов была подтверждена разработкой новой теории личности, но являлась ли спинозистская ориентация безальтернативной при решении всех аспектов поднятой проблемы? Во второй части статьи рассматриваются преимущества и недостатки спинозизма, показано, что в решении ряда вопросов более оправданными могли бы стать обращения к методологическому потенциалу Гегеля и позднего Фихте.

Ключевые слова: личность, рефлексия, Спиноза, Кант, Гегель, Выготский, Ильенков, Михайлов, аподиктичность, логика, диалектика, наука, постулат, эпистемология, методология.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-1-160-171

Цитирование: Сорвин К.В. В поисках постулата (к 90-летию со дня рождения Ф.Т. Михайлова // Вопросы философии. 2021. № 1. С. 160–171.

In Search of a Postulate (to the 90th Anniversary of the Birth of F.T. Mikhailov)

© 2021 Kirill V. Sorvin

National Research University Higher School of Economics,
20, Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russian Federation.

E-mail: ksorvin@hse.ru

Received 06.05.2020

Historical and philosophical subjects occupied a prominent place in papers of the famous Russian philosopher F.T. Mikhailov. They played the role of methodological guidelines for solving relevant problems of modern humanities. The first part of the article examines the original and undeservedly forgotten solution to the problem of apodictic knowledge proposed by the philosopher. This decision is connected with the revision several ideas about the nature of the subjectivity of science. It was given by F.T. Mikhailov relying on the Kantian and Marxist traditions. In the late period creativity, F.T. Mikhailov attempted to formulate apodictic postulates to build the foundations of a “general science of man”, while focusing on Spinoza’s methodological tradition. The effectiveness of such approaches has been confirmed by the development of a new theory of personality. However, was the Spinozian orientation uncontested in resolving all aspects of the problem raised? It is shown that in dealing with a number of issues, appeals to the methodological potential of Hegel and late Fichte could be more justified.

Keywords: personality, reflection, Spinoza, Kant, Vygotsky, Hegel, Ilyenkov, Mikhailov, apodictic, logic, dialectics, analytic philosophy, science, postulate, epistemology, methodology.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-1-160-171

Citation: Sorvin, Kirill V. (2021) “In Search of a Postulate (to the 90th Anniversary of the Birth of F.T. Mikhailov)”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2021), pp. 160–171.

В апреле 2020 г. известному российскому философу Ф.Т. Михайлову исполнилось бы 90 лет; в феврале наступившего 2021 г. будет 15 лет, как его не стало. Феликс Трофимович Михайлов принадлежал к числу тех советских философов, для кого марксизм всего меньше являлся формой идеологии, а представлял собой фундаментальное учение, в рамках которого должны были обрести себя вечные вопросы философии и получить свое специфическое разрешение. Именно этим можно объяснить их общее стремление в деталях вписать марксизм в контекст истории мировой философии, органично и системно поставить «позади Маркса» его наиболее значимых предшественников. Одним из наиболее влиятельных мыслителей данного направления был Э.В. Ильенков, получивший известность фундаментальными обращениями к историко-философским сюжетам для разрешения современных ему проблем философии и в целом наук о человеке.

Ильенков и Михайлов были друзьями в жизни и единомышленниками в науке. Во многом общим было исследовательское поле обоих ученых, схожими были подходы к решению существующих в его рамках проблем, достаточно сильно пересекался и круг последователей и учеников. Примечательно, что, когда не стало Феликса Трофимовича, известный психолог А.В. Суворов посвятил памяти двух философов – своих учителей – статью «Двойная звезда» [Суворов web], название которой говорит само за себя. И все же, рискну утверждать, что единство обоих авторов является далеко не полным, а отчасти и преувеличенным. Не то чтобы между ними существовали

значимые расхождения и противоречия, но каждый из них, будучи самостоятельным мыслителем, по-своему видел историю философии, по-своему расставлял в ней акценты, а значит, и по-своему видел решение задач ее сегодняшнего дня. Историко-философские представления Ильенкова были системно изложены им в фундаментальном произведении позднего периода творчества – «Диалектическая логика» [Ильенков 1984]. Михайлов не оставил аналогичного произведения, однако его многочисленные обращения к подобным сюжетам позволяют предположить, что им была разработана оригинальная система, в которой неповторимое и самобытное место отводилось наиболее значимым предшественникам Маркса. Не ставя перед собой цели дать полную реконструкцию историко-философских взглядов Михайлова, в настоящей статье мы остановимся на их двух аспектах: на отношении философа к кантовскому наследию, критическое переосмысление которого во многом сформировало его собственные эпистемологические взгляды, и на отношении к Спинозе, игравшего значимую роль в формировании и развитии «деятельностного подхода» в отечественной философии. В конечном счете, именно в ходе обращения к этим двум содержательным линиям сформировалась одна из самых интересных и парадоксальных идей философа – идея *постулата*, своей априорностью конституирующего любую теоретическую науку.

Отношение к Канту в отечественном марксизме было в целом весьма негативным. Если Гегель рассматривался как непосредственный предшественник Маркса, разработавший методологию, элементы которой послужили опорой при создании «Капитала», то основоположник трансцендентализма был «грешен» двойко. С одной стороны, подвергался жесткой критике его агностицизм, явно контрастировавший с «гносеологическим оптимизмом» официальной философии, с другой – неразрывно связанный с ним поиск оснований для аподиктического знания, само существование которого с трудом могло быть увязано с господствовавшей «теорией отражения». И позиция Ильенкова здесь отнюдь не была исключением – он полностью разделял данное критическое отношение, правда, с двумя оговорками: для него Кант был мыслителем, во-первых, почувствовавшим необходимость коренных преобразований в фундаменте логической науки с акцентом на синтетической, а не аналитической мыслительной деятельности, во-вторых, обнаружившим неизбежность возникновения противоречий при системном построении научных теорий [Там же, 55–79].

В трудах Михайлова автору «Критик» отводилась иная, причем гораздо более значимая роль, и если центральный кантовский вопрос – вопрос о возможности и происхождении *аподиктического* знания, явно не был близок Ильенкову, во многом разделявшему характерное для докритической философии отождествление аподиктического знания со знанием абсолютным, то для Михайлова, напротив, аподиктическое знание было одной из центральных тем во всем творчестве. Во-первых, немало сил им было положено на выявление природы и обоснование возможности его существования; во-вторых, в поздний период философ предпринял дерзкую попытку поиска и формулировки теоретических постулатов, которые смогли бы стать аподиктической основой «общего человековеденья» [Михайлов 2003, 204–224].

Проблема аподиктического знания естественно выводила на вопрос о природе и источнике знания априорного, которое после фундаментальных гегелевских трудов, а также произошедших во второй половине XIX в. прорывов в учениях о человеке, стало прочно связываться с его социальной природой. Так, уже один из основоположников социологии знания Э. Дюркгейм отмечал, что установленная прежним рационализмом особая «внеопытность» основных категорий мышления находит свое вполне «земное» объяснение при учете «двойственной» природы человека – биологической и социальной, а значит, и сочетании в его знании двух источников – индивидуального опыта и опыта группы [Дюркгейм 2018, 53–58]. Позже социальное объяснение природы категорий и основоположений мышления человека стало одним из основных лейтмотивов исследовательского поиска представителей «ранней» Франкфуртской школы и ориентированных на нее авторов [Sohn-Rethel 1978].

Михайлов также работал в русле этой традиции, однако неоднократно подчеркивая, что само по себе выделение «второй составляющей» в познавательном процессе отнюдь не решает автоматически проблемы аподиктичности (как это присутствовало, например, в социологии знания Дюркгейма), поскольку замена индивидуального опыта опытом группы или даже всего человечества не снимает принципиальных юмовских вопросов. «Но ведь если правила мысленного преобразования предмета нашего внимания... есть простейшие отношения вещей, "...миллиарды раз повторенные в опыте и только потому ставшие формами мышления" (В.И. Ленин), то ведь "...опыт не ручается за то, что иначе быть не может" (Д. Юм). Иными словами, опыт не ручается за вечность и неизменность повторений» [Михайлов 2003, 118]. Поэтому проблема ему виделась не в том, чтобы осмыслить познание как социальный процесс – это, как он неоднократно отмечал, – в определенной степени признают сегодня представители подавляющего большинства направлений, а в том, чтобы *адекватно понять саму социальность*. И в этом, как ни парадоксально, ему помогло обращение к «внесоциальной» эпистемологии Канта.

Михайлов часто опирался на важнейшее положение марксистской традиции о формировании в условиях стихийного разделения труда превращенных, перевернутых отношений между явлениями, непосредственный анализ которых с неизбежностью порождает мистификации и теоретические тупики. В подобной ситуации явления, возникающие в ходе развития и дифференциации единого основания, приобретают видимость изначально самостоятельных, а порой и противоположных реалий, вступающих друг с другом во всецело внешнее взаимодействие. Как раз в некритическом описании поверхностных форм такого рода Маркс упрекал своих предшественников и современников, рассматривавших в качестве вечных и естественных явлений отделение работников от средств производства, умственного труда от физического, человека от общества и т.д. Им же был заложен и основной подход к решению подобных проблем, наиболее полно реализованный в «Капитале» и основанный на теоретической реконструкции процесса развития, формирующего как внешне противоположные стороны единого целого, так и факторы, затушевывающие их общее основание.

Подобную превращенную форму, как показывает Михайлов, приобретают и отношения между опытным и теоретическим знанием, что породило, а главное, продолжает порождать противостояние эмпирической и рационалистической парадигм, вместе с тем делая теоретически неразрешимой проблему аподиктического знания. Анализируя уже развитую форму науки, где осознанно значимую роль приобретают опыт и эксперимент, исследователи неправомерно экстраполируют подобную практику на начальные стадии ее становления, объясняя даже аподиктическую истинность геометрических аксиом простотой и ясностью опытных образцов, тысячелетиями применявшихся на практике людьми [Там же, 88]. Именно поэтому, оставаясь в рамках науки, как некоей данности, также невозможно решить вопрос о первичности опыта или теории, как нельзя, добавив мы от себя, решить вопрос о первичности труда или капитала, исследуя наличные реалии буржуазной экономики. «...*Описание* реально наличных когнитивных процессов неминуемо будет переворачивать эмпирическую пирамиду с вершины на основание, с основания на вершину... Эмпирики так и будут доказывать первородство опыта, а рационалисты – разума. Для выхода из этого порочного круга требуется найти третье – то мыслящее существо, от которого одновременно произошли и фундаменталисты, и экспериментаторы...» [Там же, 71–72].

Обращение к донаучной, а точнее, даже архаической стадии познания позволило философу сформулировать важнейшую, связанную с социальной природой познавательного процесса черту: полученное от увиденного или услышанного всегда *единичное* впечатление должно быть сообщаемым (хотя бы потенциально) другим членам своей группы, для чего его необходимо перевести в некую *всеобщую* форму – форму, понятную *всем*. Но именно поэтому не процесс абстрагирования от единичного всеобщего, а разработанный как раз *Кантом* в учении о «продуктивном воображении» процесс «*узнавания* в единичном всеобщего» был для Михайлова базовой, исходной

«клеточкой» познавательных действий человека. «Речь, – писал философ, – ни в коем случае не обобщает, а *вносит* в любую отдельность, чувственность все то, что мыслится как всеобщее» [Михайлов 2003, 104–105].

Мыслить единичный предмет и значит превращать его в некую всеобщую – общую для всех – понятийную форму, что, однако, возможно только при условии прикладывания к нему неких искусственных мер – «*мер мыслимого*». Данное понятие неоднократно встречалось в работах Михайлова, неустанно подчеркивавшего в духе кантовского трансцендентализма: «...эти искусственные меры не могли быть позаимствованы у измеряемой ими реальности, ибо она... никогда не обладала ими» [Там же, 72–73]. Именно подобные «априорные формы» нашего познания и превращают единичное во всеобщее, а значит, и в сказуемое. Будучи укорененными в языке и шире – во всей культуре, эти априорные формы имеют надындивидуальную природу, а значит, и обладают собственными объективными свойствами.

Конечно, в отличие от Канта, Михайлов не считал «априорные мыслительные формы» изначально присущими отдельному индивиду, их источник усматривался в коллективном опыте общества или групп, но только опыт здесь имел совершенно иной смысл, чем тот, что вкладывают в него эмпирики и рационалисты. Нет, в этом опыте не были сделаны и не могли быть сделаны открытия, якобы *обобщенные* веками спутя творцами науки. Не могли они быть сделаны просто потому, что открытие законов природы уже предполагает наличие тех самых *чистых понятий* и *идеальных предметов*, на языке которых такие открытия только и могут быть сформулированы. Да, живший на заре истории человек, идущий по равнине к дальнему дереву, вероятно, никогда не пошел бы по ломаной или кривой линиям, а стремился бы выбрать максимально прямолинейный путь. Но вот только *обобщить* опыт свой и предшественников в аподиктическое суждение «кратчайшее расстояние между точками есть прямая» он не мог, поскольку не было в это время и еще долго не будет ни понятий точки, ни прямой линии, да и линии вообще. Первоначально содержание всех этих понятий было еще вплетено в «язык реальной жизни» (этот оборот раннего Маркса Михайлов особенно любил) и не существовало без своих частных воплощений. И именно поэтому важнейшей задачей теории познания и науки он считал даже не столько объяснение происхождения данных «мер мыслимого» (как раз эти вопросы были достаточно подробно изучены в социологии знания), сколько выявление социальной практики, в ходе которой они оказались выделенными из процесса непосредственного использования и предстали в качестве объективных реалий, достойных самостоятельного специального изучения. В итоге двигаясь в русле марксистской традиции, Михайлов предложил оригинальное и, к сожалению, незаслуженно забытое решение данной проблемы, оставленной Кантом без внимания.

Социальной практикой, выделившей «меры мыслимого» в качестве самостоятельного объекта осмысления, философ считал обособившуюся в отдельный род занятий на излете первобытного общества *деятельность управления*, имеющую дело со специфическим «кентаврическим» предметом – не с преобразованием объектов природы, а с формированием и контролированием действий людей, эту природу преобразующих. Впервые об этом зашла в его книге, написанной еще на рубеже 80–90-х гг. «И мера веса, и мера длины, и граница – прямая линия, и прямоугольник, и окружность только потому служат предметами деятельности управления... что всегда остаются себе равными, неизменными (“непреходящими”), “вечными” и общими для всех отдельных случаев их применения (“всеобщими”). “Земное” же их воплощение: мерный сосуд, ограниченный участок земли... – для самих способов отношения людей к действительности (и друг к другу) только хрупкая, непрочная плоть, временно вместившая в себя их всеобщее значение, их суть, их “бессмертную душу”» [Михайлов 1990]. Превращение этих мер в предмет управленческой деятельности сделало и возможным, и необходимым целенаправленное исследование их свойств, что и создало предпосылки для возникновения теоретической науки. Таким образом «меры мыслимого», а вовсе не свойства объективного мира (и тут Михайлов полностью соглашался с *так* понятием

им Кантом) представляют собой подлинный предметный мир теоретического знания. И именно этим, в точном соответствии с логикой «Критики чистого разума», объяснял Михайлов аподиктический характер свойств и законов, открываемых в этих науках.

Но если управленческая деятельность непосредственно подготовила рождение теоретической науки и даже сформировала ее предмет, то что же остается на долю ее настоящих творцов – тех мыслителей, с именами которых мы и сегодня благодарно связываем рождение научного знания как знания нового типа? И здесь, пожалуй, мы сталкиваемся с одной из интереснейших, а может быть, и самых необычных идей Михайлова: на долю первых ученых выпала формулировка... *постулатов*, появление которых и положило начало науки в точном смысле этого слова [Михайлов 2003, 129–131]. Неужели, спросит читатель, марксистски ориентированный автор пришел, в итоге, к какой-то специфической разновидности конвенционализма? В определенной степени – да, ибо им неоднократно подчеркивалась и производилась, и априорность любого постулата. Но с одной принципиальной оговоркой: при всей своей доопытности постулаты эти ни в коем случае не являются простыми вербальными определениями, ибо формируются они благодаря гениальному прозрению в *единичном* мерном или подобном ему предмете, заключенной в нем его *всеобщей*, «платоновской» сути. Суты, воплощенной в нем вековой, в том числе и управленческой, практикой, но сокрытой от глаз материальной оболочкой этого предмета. И, конечно же, будучи выделенным в чистом виде и превратившись в предмет теоретического изучения, постулат становится носителем и априорных, и аподиктических свойств.

Конечно, и Михайлов не устал это подчеркивать, данный переход к теоретическому знанию совершался, и продолжается совершаться, прежде всего в языке благодаря преображению смыслов используемых в нем слов и «имен». Подобное, весьма нехарактерное для марксистской традиции внимание к языковой системе, сильно сближало его концепцию с теориями аналитической философии, в особенности «позднего» Л. Витгенштейна, о чем писал и он сам [Михайлов 2003, 120], и указывалось в работах, посвященных ему и данному направлению в целом [Лекторский 2001, 78; Михайлов 2011 web; Бэхерст 1991].

И все же обратим внимание на один аспект, на наш взгляд, не позволяющий поставить знак пусть и приближенного равенства между этими двумя направлениями. Михайлов отнюдь не случайно столь серьезно относился к своему обращению к «донаучной стадии» становления науки, к выделению управленческой деятельности в качестве непосредственно сформировавшей научную предметность социальной практики. Как неоднократно подчеркивал сам философ, все попытки раскрыть тайну аподиктичности, оставаясь в рамках науки и особенно ее теоретической ветви, давали либо мистифицированные, либо неубедительные решения. И включение в это объяснение столь специфического варианта социальной практики, как практика управления, с одной стороны, выводило за рамки традиционной предметности логической науки, с другой, ограждало от скоропалительных решений в духе «наивного социологизма». Но разве встречается подобное обращение к деятельности управления в трудах «позднего» Витгенштейна? Конечно, *краткое* обращение Михайлова к управленческой деятельности под углом зрения столь специфического интереса не являлось для него самоцелью, а представляло собой лишь один из элементов в «строительных лесах» разрабатывавшейся им системы, но это лишь говорит об огромном потенциале, который содержит идеи российского философа для будущих исследований в этой области.

Раскрыв фундаментальную роль постулата в *генезисе* науки, Михайлов был далек от мысли этой стадией роль постулата и ограничить – в существовании априорного, аподиктического постулата, критически переосмысливаемого на каждом новом витке развития фундаментального знания, он усматривал *универсальное* отличие подлинно теоретических построений от эмпирических обобщений, лишь принимающих видимость теории. Почему для Михайлова было так важно подчеркивать и заострять внимание именно на этом аспекте научной деятельности? Прежде всего потому, что, насколько не принижая роль эксперимента и эмпирических исследований вообще, такой

подход заставлял понять, что *подлинный* эксперимент и начинается, и завершается мысленным преобразованием постулата теории. И неслучайно столь часто в своих совершенно неестественнонаучных работах он обращался к фундаментальным преобразованиям именно в постулатах физики, совершенных сначала Галилеем, а спустя три с половиной столетия, творцами новой физической науки XX в. Только в таком случае научное знание сохраняет свою целостность, не распадаясь на «плюралистическое множество» парадигм – явление, с сожалением и тревогой констатировавшееся Михайловым в современных ему науках, в особенности же в «науках о человеке». И вполне закономерно, что поиск постулата «общего человековедения» представлял собой один из главных сюжетов его поздних работ, в ходе которого «кантианские вариации» дополнились явными или косвенными обращениями к другим классикам философии.

Подход к конструированию системы таких постулатов был задан базовым положением онтологии человека – тезисом о его социальной природе, и в этом пункте мощным теоретическим конструктом оказалась психологическая теория Л.С. Выготского, в особенности его методологический прорыв, связанный с обращением к наследию Б. Спинозы [Выготский 1984; Майданский 2008]. Именно в учении своего давнего предшественника о мышлении и протяженности как двух атрибутов единой субстанции Выготский увидел упрощенную, а значит, и абстрактную теоретическую модель, которая позволила бы категориально адекватно представить соотношение биологического и социального начал в человеке, отказавшись от идеи их взаимной детерминации или ограничения, обосновав их принципиальное тождество – тождество по основанию.

Разработанная российским психологом концепция, во-первых, задавала четкий ориентир для *монистического* подхода к человеку с его, казалось бы, бесспорным дуализмом начал, что, в свою очередь, полностью соответствовало идеалу *постулата*. Во-вторых, первоначально сделанный в психологической науке, данный шаг не просто предполагал, но требовал своей профессиональной философской проработки. Неудивительно, поэтому, что и для Ильенкова, и для Михайлова стремление к «современному прочтению» Спинозы стало тематическим ядром многих работ. Однако всегда ли методологический потенциал голландского мыслителя XVII в. был адекватен тем проблемам, с которыми столкнулись науки о человеке XX и даже XXI вв.?

Последовательно проведенная концепция тождества социального и биологического начал выводила философов на совершенно новое понимание человека и природы его индивидуальности. Так, для подавляющего большинства представителей самых разных направлений и даже научных дисциплин (З. Фрейд, Э. Дюркгейм, Б. Рассел, Ж. Пиаже и др.) неповторимая индивидуальность человека представляла собой некую самостоятельную реальность, уходящую корнями в его природные характеристики, общие же черты людей (способности, талант и т.д.), в полном соответствии с канонами здравого смысла и формальной логики, рассматривались как «абстрактный штамп», накладываемый *обществом* (даже слова – однокоренные!) на человека и направленный на его обезличивание, стандартизацию. «Увы, оказаться вполне *общественным* человеком – участь довольно печальная», – саркастически заметил Михайлов, разбирая подобные рассуждения Б. Рассела [Михайлов 1976 web]. Ирония отечественного философа была вполне оправдана, ибо концепция «тождества» не оставляла места существованию самостоятельной *внесоциальной* составляющей человеческого Я, что, соответственно, требовало разработки новой концепции личности, где «разыгрывающая собственную партию» индивидуальность (единичное) уже более не противостояла бы внешнему ее природе социальному (всеобщее) миру. И, конечно, Спиноза здесь мог быть верным методологическим ориентиром, но только вот был ли он ориентиром достаточным, особенно если учесть, что принципиально новое диалектическое учение о соотношении всеобщего и единичного разработал гораздо более поздний автор – Гегель?

Автор «Науки логики» неоднократно подвергался критике за умозрительность своих построений, однако, как раз его учение о диалектической взаимосвязи всеобщего и единичного имело под собой вполне реальный социокультурный объект

осмысления – Богочеловеческую идею христианства, в которой он усмотрел осознанную на образном уровне истинную форму отношений между всеобщим и единичным. Опора на старую классику может подсказать верные концептуальные ходы, когда же абстрактные теории прошлого оказываются еще и подкрепленными яркими социокультурными сюжетами, это может оградить последователей от упрощенных выводов и неверных шагов. И обращение немецкого философа к базовым положениям христианства, на наш взгляд, подходило для этих целей как нельзя лучше.

Важнейшей особенностью гегелевской концепции был отказ от рассмотрения всеобщности как абстракции, включающей в себя лишь повторяющиеся, «усредненные» признаки, и понимание всеобщности как деятельности тотальности, не просто воплощающей себя в единичном, но формирующей его. Именно об этом говорил Гегель в своей критике «абстрактного монотеизма», остановившегося на противопоставлении всеобщности и единичности и неспособного признать «божественность» (всеобщность) конкретного, конечного человека [Гегель 1976, 115–116, 147–148]. Между прочим, фактически о подобных соотношениях всеобщего и единичного говорил и Ильенков в своем известном афоризме о «стопроцентной социальности личности человека» [Ильенков web], тем самым снимая с его биологической телесности статус носителя и источника всех индивидуально-неповторимых «единичных» свойств. Этот афоризм широко утвердился среди последователей данного направления, однако не может не возникать вопрос: а что же остается на долю биологической составляющей человека? И вот здесь ничто так не может помочь разобраться с проблемой, как данные Гегелем интерпретации религиозных сюжетов.

Заметим: если гегелевское понимание всеобщности ограничить лишь описанной выше критикой монотеизма, то мы получим не христианское учение, а вариацию на тему пантеистического мировоззрения. Философ же всегда подчеркивал не только включенность единичного во всеобщее, но и его относительную самостоятельность, его *рефлексивное* отношение со своим порождающим началом. Подобная двойственность отношений и была наиболее ярко представлена в интерпретации мифа о рождении земной женщиной Богочеловека от небесного Отца, что, с одной стороны, раскрывало органическое единство всеобщего и единичного, с другой стороны – их *рефлексивную* связь, связь полагающих, предполагающих и *творящих* друг друга моментов. В отличие от древнегреческих героев-полубогов, Христос рассматривался им как полноценный Бог, не включивший в себя в качестве некоего «несовершенства» человеческую «половинку», а раскрывший свое рефлексивное тождество с ней [Гегель 1976, 121, 147, 236, 277–279].

Немало сил пришлось потратить Ильенкову и Михайлову, чтобы оградить новую – рефлексивную концепцию личности от необоснованных упрощений и интерпретаций, не позволить в их собственных положениях, вроде вышеназванного афоризма, усмотреть провозглашение победы социального над биологическим (прямо как «добра над злом») или даже его подавление. «Тут все дело в том, как понимать природу противоположного, – писал Михайлов. – Ошибка абсолютизирующих единство культурного и биологического... в том, что для них и в этом “единстве” скрыто... *различие по основанию*. Как раз то, что натура и культура в человеческом типе жизни «объединились», для них выступает достаточным эмпирическим доказательством наличия у данного типа жизни двух совсем разных оснований. Потому у них все получилось отнюдь не как у Спинозы: не как факт разных проявлений одного процесса – процесса становления, ветвления и усложнения одного, а именно его собственного начала» [Михайлов 2003, 138]. И все же, нельзя не заметить: строго говоря, не было у Спинозы подробно-категориального описания процессов «становления, ветвления и усложнения одного начала», но, как мы видели выше, это детально было представлено в гегелевской философии. Так может быть авторам новой теории личности целесообразно было более явно использовать опору на гегелевскую традицию, прекрасными знатоками которой они являлись, но именно в данном пункте концепции отдавших предпочтение голландскому философу XVII в.?

Исследования Михайловым проблемы личности и общества вылились в монографический труд «Общественное сознание и самосознание индивида» [Михайлов 1990]. При этом во многих базовых вопросах – теоретическое преодоление психофизической проблемы, учение об идеальном как «деятельностной форме» и, конечно же, «марксистское прочтение» наследия Спинозы – пальму первенства Михайлов отдавал своему старшему товарищу, щедро снабжая свои тексты его цитатами и выдержками в духе «Вот тут-то и надо бы процитировать страницу за страницей новую книгу Э.В. Ильенкова («Диалектическую логику». – К.С.)» [Михайлов 1976 web]. Но именно опираясь на его труды и выводы, он получил возможность исследовать те аспекты темы, которые не нашли должного освещения в работах коллеги, постепенно выйдя на свою собственную проблемную область и даже подвергнув критическому анализу некоторые из подходов Л.С. Выготского. И вот при решении этих вопросов, может быть, еще ярче, чем при обсуждении социального и биологического начал в человеке, раскрылся, с одной стороны, бесспорный потенциал методологии Спинозы, с другой стороны, ее ограниченность при выходе на ряд более глубинных проблем.

Обращение к философским учениям прошлого для решения проблем современной науки было действительно эвристически продуктивным шагом, поскольку в теориях былых времен можно увидеть методологические подходы к фундаментальным вопросам, предложенные в предельно *абстрактном, упрощенном* виде. В особенности это касается идеалистических учений, где сложные, нерешенные, порой, и сегодня аспекты какой-либо проблемы могли обрести видимость своего решения за счет метафизических постулатов, благодаря чему другие стороны можно было выделить и проанализировать, что называется, «в чистом виде». И в этом смысле Спиноза был действительно настоящей находкой. Однако не будем забывать: мыслитель периода Нового времени не был знаком с представлениями о социальной природе человека, и характерная для теорий той эпохи «робинзонада» насквозь пронизывала всю его философскую систему. Но разве это не таило в себе опасности скрытого переноса подобного подхода в теории, три века спустя выстраивавшиеся с осознанной ориентацией на спинозизм? А если так, то не означает ли это необходимости осознанного отказа от такой ориентации на определенном этапе развития рефлексивной теории человека?

Михайлов никогда не ставил вопрос столь радикально, однако его пусть и очень осторожные, бесконечно тактичные, но при этом все же *критические* размышления о некоторых положениях позднего Выготского, на наш взгляд, вплотную подводят к подобному выводу. Так, анализируя фразу Выготского «если в начале развития стоит дело, независимое от слова, то в конце стоит слово, становящееся делом» [Выготский 1984, 90], Михайлов заметил: «Именно здесь, в заключительном афоризме Л.С. Выготского, мне нужно расстаться со Львом Семеновичем (а может быть, и со Спинозой? – К.С.), повторяя слова благодарности в его адрес... И не в том дело, что афоризм меня не устраивает – в нем есть своя правда, но я бы сказал так: «если дело в начале не было словом, то оно и в конце не могло бы им стать... Главное же наше расхождение в том, что наш замечательный психолог, построивший почти все свои работы в плотном контексте острой полемики со своими современниками... возможно, что и по этой причине придерживался общего с ними направления экспериментальных исследований – *психики индивида*» [Михайлов 2003, 142–143].

Отказ от ориентации на психику индивида как основного исследовательского объекта – вот ключевое положение Михайлова, косвенное присутствие которого можно найти уже в его ранних работах, однако в явном виде появляющееся только в поздних трудах, при поисках *постулата* теоретической науки о человеке. Но многим ли мог здесь помочь Спиноза, в поле осмысления которого практически не попадали вопросы, связанные с социальными основами субъективности человека, проблемы intersubjectивного единства мыслящих существ, и многие другие? Да, развивавшиеся в русле подходов Выготского *социально-психологические* и *социально-философские* концепции, с одной стороны, не противоречили принципам голландского мыслителя, но, с другой, и не *вытекали* из них. И думается, совершенно напрасно Михайлов упрекал

ученых данного направления в неспособности последовательно провести принципы спинозизма, ибо задача, на наш взгляд, состояла как раз в обратном: безусловно используя его огромный методологический потенциал, на определенном этапе обратиться к поиску иной точки опоры среди метафизических учений прошлых веков. Гегель, кстати, здесь тоже мало чем мог помочь: проблема интерсубъективного единства исследовалась им в разнообразных социокультурных и исторических формах («Объективный дух» в Энциклопедии философских наук, «Философия истории» и т.д.), а в данном случае требовалось решение на уровне исходного, базового отношения. Но что же в таком случае можно было бы взять за основу?

К сожалению, в ставших хрестоматийными учебниках по истории философии незаслуженно забытыми являются труды позднего Фихте. За их автором еще при жизни прочно закрепился ярлык «субъективного идеалиста», что бесспорно способствовало формированию к нему негативного отношения, тем более в марксистском направлении. А между тем именно в его метафизическом учении был впервые сделан рефлексивно последовательный шаг за пределы и психологической, и гносеологической робинзонад. Сформулированное в ранних работах философа представление о тотально креативной, а потому и тотально замкнутой природе человеческого Я, поставило его в поздних исследованиях перед проблемой *смысла* деятельности человека, очевидно, полностью теряющегося в ситуации, когда вся жизнь становится ареной борьбы с собственными «миражами». Для решения этой этической и экзистенциальной задачи Фихте требовалось ввести в систему некую объективную реальность, которая могла бы стать целью действий субъекта, что, однако, противоречило базовым положениям учения. Совместить эти два взаимоисключающих требования он смог, введя в онтологию объективную реальность особого рода – *другое Я*, однако находящееся с данным субъектом не во внешних, а в рефлексивных отношениях. В полном соответствии с базовыми принципами системы, другое Я является продуктом креативной деятельности данного субъекта, однако творится им при этом не мираж, а столь же реальный субъект, который доказывает свою объективность тем, что сам выступает творцом по отношению к собственному создателю. «Отсюда следует, что все, действительно существующие индивиды... необходимо должны быть мыслимы каждым индивидом. Как я думаю о других, так и они думают обо мне. Следовательно, все думают об одной и той же общине, о той же системе многих Я» [Фихте 1993, 686].

А ведь именно о такой исходно целостной, нераздельной системе многих Я говорил Михайлов, когда обсуждал принципиально новую аксиоматику науки о человеке, отказывающейся от психики индивида как своего базового пункта. Не взаимодействие, и уж тем более не взаимное влияние, а взаимное сотворение субъектами друг друга становится здесь исходным, говоря словами Михайлова, «*постулатом*» теории. Правда, у Фихте субъекты творят друг друга не посредством «общественного производства жизненных средств», а прежде всего в духовной сфере, но для исходной теоретической модели подобная «абстракция» является скорее преимуществом, чем недостатком.

В системе «позднего Фихте» мы обнаруживаем вполне закономерное обращение к целому ряду тем, на которые два столетия спустя, в силу близости оснований, неизбежно выйдут «рефлексивная психология» и связанные с ней философские направления. Так, он первым заметил, что в рефлексивной системе полагающих и порождающих друг друга Я материальные предметы, воспроизводящие данное единство, уже не могут рассматриваться как элементы, онтологически внешние относительно субъективности. Михайлов также неоднократно обращался к критике распространенной в современной науке концепции «медиаторов», отводящей культурно-символическим предметам роль лишь внешних *посредников* в субъект-субъектном взаимодействии. «Знак уже ни в коем случае не посредник, не средний член бихейвиористской схемы $S - R$, а внутренняя (уже совсем своя) опора воли, т.е. субъективная реальность внутреннего голоса, порождаемая своим овнешнением для другого, а тем самым – и для себя как для “другого» в себе» [Михайлов 2003, 142]. В своих поздних работах

немецкий философ подверг критике кантовское учение о трансцендентальном пространстве, раскрыв его не индивидуальный, а надындивидуальный статус. А не к похожим ли выводам, хотя и сделанным уже на другом уровне анализа, пришел Михайлов в своей эпистемологической концепции, рассмотренной в начале нашей статьи? Но не придется ли в таком случае признать, что подлинным конечным пунктом в мучительном и бесконечно продуктивном поиске Михайлова основ для формулирования постулата «наук о человеке» был как раз Фихте – автор, нередко упоминавшийся в его поздних работах, но нигде не обозначенный в качестве возможного методологического стержня, каковым изначально был для него Спиноза? Но ведь это говорит лишь о том, что наследие Михайлова не представляет собой завершённую и потому мертвую систему, а является открытым текстом, является словом, сказанным в полемическом диалоге и требующим для себя столь же полемического ответа. Только в таком диалоге живет философия, и только так продолжают в ней жить философы даже после того, как их земное бытие уже оборвалось.

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Выготский 1984 – *Выготский Л.С.* Орудие и знак в развитии ребенка // *Выготский Л.С.* Собр. соч. Т. 6. М.: Педагогика, 1984 (Vygottsky, Lev S., *Tool and Sign in the Development of the Children*, in Russian).

Гегель 1976 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976 (Hegel, *Vorträge über Religionsphilosophie*, Russian Translation).

Дюркгейм 2018 – *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: Дело, РАНХиГС, 2018 (Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Russian Translation).

Ильенков 1984 – *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1984 (Ilyenkov, Evald V., *Dialectical Logic*, in Russian).

Ильенков web – *Ильенков Э.В.* Биологическое и социальное в человеке. URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/sch/biosoc.html> (Ilyenkov, Evald V., *The Biological and Social in Human*, in Russian).

Михайлов 1976 web – *Михайлов Ф.Т.* Загадка человеческого Я. М.: Политиздат, 1976. URL: <http://knigi1.dissers.ru/books/library3/6376-18.php> (Mikhailov, Feliks T., *The Riddle of the Self*, in Russian).

Михайлов 1990 – *Михайлов Ф.Т.* Общественное сознание и самосознание индивида. М.: Наука, 1990 (Mikhailov, Feliks T., *Social Consciousness and Self-consciousness of the Individual*, in Russian).

Михайлов 2003 – *Михайлов Ф.Т.* Самоопределение культуры. М.: Индрик, 2003 (Mikhailov, Feliks T., *Cultural Self-determination*, in Russian).

Фихте 1993 – *Фихте И.Г.* Факты сознания // *Фихте И.Г.* Соч. В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 619–770 (Fichte, *Fakten des Bewusstseins*, Russian Translation).

Primary Sources

Bakhurst, David (1991) Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov, Cambridge University Press, Cambridge.

Sohn-Rethel, Alfred (1978) Intellectual and Manual Labor, Basingstoke: Macmillan, London.

Ссылки – References in Russian

Лекторский 2001 – *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001.

Майданский 2008 – *Майданский А.Д.* Выготский – Спиноза: диалог сквозь столетия // *Вопросы философии*. 2008. № 10. С. 116–127.

Михайлов 2011 web – *Михайлов И.Ф.* Наследие советского критического марксизма в контексте проблемы мышления // *Вопросы философии*. 2011. № 5. С. 108–118. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=326&Itemid=52

Суворов web – *Суворов А.В.* Двойная звезда. URL: <https://eurekanet.ru/>

References

Lectorsky, Vladislav A. (2001) *Epistemology Classical and Non-classical*, Editorial URSS, Moscow (in Russian).

Maidansky, Andrey D. (2008) “Vygotsky-Spinoza: a Dialogue through the Centuries”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10, pp. 116–127 (in Russian).

Mikhailov, Igor F. (2011) “The Legacy of Soviet Critical Marxism in the Context of the Problem of Thinking”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 5, pp. 108–118. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=326&Itemid=52 (in Russian).

Suvorov, Alexander V. (n.d.) *Double Star*, URL: <https://eurekanet.ru/> (in Russian).

Сведения об авторе

СОРВИН Кирилл Валентинович –
кандидат философских наук, доцент
Национального исследовательского
университета «Высшая школа экономики».

Author's Information

SORVIN Kirill V. –
Csc in Philosophy, Associate Professor,
National Research University
Higher School of Economics.