

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ АНТИЧНОЙ ДИАЛЕКТИКИ

(Опубликовано: Ильенковские чтения 2009. Э.В. Ильенков и перспективы развития гуманистической мысли. XI Международная научная конференция: Часть 2: Материалы конференции / Под. ред. Г.В. Лобастова. –М.: МИЭТ, 2010. с. [49-63])

В свете кризиса, который переживают сейчас антропологические идеи, являясь моментом общего кризиса гуманитарного знания, представляется крайне важной работа философии на поле теоретического и методологического обоснования ключевых вопросов культурной, социальной, философской и естественнонаучной (физической) антропологии. Данная работа призвана высветить некоторое антропологическое содержание античной диалектики в опоре на ее материалистическую интерпретацию в концепциях Э.В. Ильенкова и А.Ф. Лосева.

Признанный авторитет в области античности А.Ф. Лосев, давший блестящую диалектику всех форм сознания античной эпохи, подчеркивал: античная философия, как и другие формы античной культуры, никогда до конца не порывала с первобытнообщинной формацией. Это стихия античности. Однако эта стихия развивается во взаимоотношении с противоположностью, стихией ее исторического отрицания – рабовладельческой формацией. Философия возникает именно внутри этих реальных исторических условий [2, с. 197-198; 3, с. 77-148].

Указание на первобытность не случайно. Изучение первобытного социального строя необходимо потому, что все основные связи, характеризующие сущность человека, здесь даны в чистом виде, хотя и спрятаны за пеленой исторического времени. *Разрушение этой формы общества обнажает все существующие в нем противоречия* и, таким образом, выворачивает эту сущность наружу, делает ее явной. Исторический подход на

строгой диалектико-материалистической основе позволяет увидеть разные грани социальной сущности, показать их внутреннюю взаимосвязь.

Здесь, конечно, не обойтись без определения собственно антропогенетической проблемы – необходимо показать, вокруг чего сосредоточено внимание в нашем вопросе. В самом общем виде эта проблема касается выявления формы и условия скачка от природы к человеку. С точки зрения материалистической диалектики этот скачок необходимо понимать как возникновение такой связи между организмом и средой, на основе которой человек существует и воспроизводит свою реальность уже в противопоставленном животному качестве. Иначе говоря, [49] речь идет о нахождении «конкретно-всеобщего» в сущности человека, обозначающего искомый пункт антропогенеза<sup>1</sup>.

Первобытный человек и первобытные отношения – это реальность, где антропогенетическое конкретно-всеобщее существует, но не сознается. В античности эта ситуация проявляется *в отношении господства и рабства*, на более глубоком уровне – *в отношениях брака и родства, в отношениях полов и поколений*. В античной философии эти отношения обнажаются, приобретают форму идеального, однако, не осознаются, самосознание здесь не достигает второго акта отрицания.

А.Ф. Лосев и Э. Ильенков очень хорошо показывают, как содержание античной философии разворачивается между мировоззренческими полюсами, отражающими единство и борьбу противоположных формаций – первобытности и рабовладения. В своем содержании это отражение, *с одной стороны*, факта разделения умственного и физического труда (платоновская идея государства, концепция установления имен творцом, аристотелевская идея разумно движущего Ума, остающегося неподвижным), а *с другой* – факта

---

<sup>1</sup> Более детальное рассмотрение этого вопроса дано мною в тезисах, представленных на предыдущих чтениях. См. Куликов Д.К. Концепция Э.В. Ильенкова и проблемы антропогенеза // Ильенковские чтения. Ильенков и диалектическая традиция в философии. 10-я Международная научная конференция. М., 2008.

взаимосвязи и взаимопревращения в природе (циклическое сознание «все во всем»), укорененное в родовых первобытных отношениях).

Выступив на общественную арену как интеллектуальный порыв новой рабовладельческой формации, философия развивается в полемике с религиозно-мифологическим взглядом на мир. Ее первоначальная цель – разрушение традиционного мировоззрения. Философия не идет впереди социально-исторического развития, она застаёт новую формацию уже сложившейся, но находящейся в сложном и реальном противоречии с поведением людей, социальными отношениями, унаследованными от предыдущей, первобытной формации. «Грек эпохи Фалеса был поставлен перед необходимостью радикальной переоценки всех прежних норм жизни и их оснований, философия и рождается как орган этой критической работы» [1, с. 60-61]. Освобождение мировоззрения от авторитетов прошлого неизбежно рождает особую форму самосознания - понимание человеком самого себя как творца собственной социальности. Так у Гераклита обнаруживается указание на человеческое [50] происхождение социальных явлений (война, а не бог есть отец всего и царь).

Гегель предложил определение, согласно которому *философия есть мыслящее рассмотрение предметов*. С антропологической точки мы должны увидеть в ранней греческой философии первое обнаружение действительности мышления, в противоположность другим формам восприятия мира. Однако, в каком смысле можно говорить об этом обнаружении? Здесь следует сфокусировать внимание в несколько непривычном отношении. Диалектическая «мысль», рожденная в демократическом споре, споре противоположных интересов населения греческого полиса, имеет дело с политическими вопросами по преимуществу, т. е. дело здесь касается вопроса об управлении людьми. В этом отношении мы увидим, *во-первых, обнажение регулятивной функции слова, речи, а во-вторых, «топографию» фронта идеологической борьбы*, соответственно, фронт обоснования господства и рабства и фронт противостояния принципов аристократии и демократии. А.Ф.

Лосев последовательно показывает, как неумолимое движение в сторону победы рабовладения выдвигает на первый план производственный экономический принцип, предполагающий социальное воспроизводство отношений господства и рабства<sup>2</sup>.

У Э. Ильенкова есть важный тезис, и сегодня не исчерпавший своего дискуссионного потенциала. Его суть в том, что первоначально философия противопоставляет себя религиозно-мифологическому сознанию в двух формах: как *стихийный материализм* и как *стихийная диалектика*. При этом следует обратить внимание на другое обстоятельство, причины которого понятны из его социально-исторического контекста: *философия уничтожает религию, но лишь через движение мышления в ее же стихии*. Чему же противопоставляет себя философия как материализм сознания? Только примитивному, дофилософскому идеализму. В опоре на В.И. Ленина этот идеализм видится Э.В. Ильенкову, да и А.Ф. Лосеву, в архаических формах словесного, речевого абстрагирования. И если можно говорить об идеализме и материализме применительно к первобытным, архаическим формам сознания, то следует признать: первая философия может быть материалистичной, если она меняет фокус сознания, направляя его на *нечто иное, чем слово*. Этим иным может [51] быть лишь *дело*. Не предмет сам по себе, ибо слово также имеет некоторое предметное отношение, а именно дело, через которое по-новому раскрывается сама предметность мира. «Дело в том, что философия здесь не просто исследует внешний мир. Выступая как теоретическое мышление вообще, она действительно его исследует, но делает это в ходе критического преодоления религиозно-мифологического миропонимания, в процессе полемики с ним, т.е. постоянно сопоставляя между собой две четко разграниченные друг от друга сферы: с одной стороны, внешний мир, каким она сама начинает его осознавать, а с другой стороны, мир, каким он

---

<sup>2</sup> При этом следует учитывать, что борьба рабовладения происходит не с первобытностью как таковой, а с продуктами распада первобытной формации – сословно-аристократической дифференциацией.

представлен в наличном, т.е. религиозно-мифологическом, сознании. <...> Иными словами, на первых порах философия прозревает реальный предмет своего исследования постольку, и ровно постольку, поскольку этот реальный предмет уже так или иначе выражен в религиозном сознании, уже просматривается сквозь переворачивающую призму этого сознания» [1, с. 62-63]. У религии же, и это подчеркивается Э. Ильенковым во всем его творчестве, есть земное содержание – деятельностные силы человека, противопоставленные ему как силы иного существа. Объекты религиозного сознания – образцы, через которое общество определяет индивидов и формирует их поведение. *Подражание этим образам – фундаментальная форма.* Это абсолютная роль традиции прошлого.

Но абсолютность традиции – это форма первобытных социальных отношений. Процесс ее разрушения, удачно отраженный в зеркале философии, четко вырисовывает ее внешние и внутренние контуры. Здесь необходимо ясно понимать, что разрушению подвергается не сознание само по себе, не его содержание, а в первую и главную очередь *общественные формы поведения, способы действия с вещами*, способы приложения воли к вещам, способы, которые в мифологически-религиозном сознании находят свое идеальное выражение. «Теоретического» интереса к вещам самим по себе здесь и не возникает» [1, с. 64]. С точки зрения становления человеческой сущности следует спросить: сопровождается ли этот процесс разрушением внутренних механизмов традиции, регулирующих поведение людей и его воспроизводство, и если да, то как?

Э. Ильенков говорит о возникновении теоретической формы мышления. *Теоретический взгляд на мир*, как утверждает Э. Ильенков, берет действительность в ее независимом существовании, в ее влиянии на человека. Для этого мир должен быть очищен от прагматических компонентов, порождающих антропоморфические грани миропонимания. [52] Критика антропоморфических представлений, отделение того, «что на самом деле принадлежит только человеку с его сознанием и волей, – от того, что

принадлежит природе» [1, с. 64], возможны лишь в том случае, если это отделение произошло уже реально, в новых формах отношений людей между собой и к вещам. Философия лишь должна зафиксировать это обстоятельство и найти инструменты его выражения и дальнейшего развития, катализировать процесс, сделать его в полном смысле слова идеальным. Необходимо указать те слои населения, для которых традиционные мифологические представления перестали быть, прежде всего, ориентирами социализации, механизмами регуляции поведения, фигурами самосознания. Такие слои мы обнаруживаем, во-первых, в среде расширяющегося рабства, и, во-вторых, в среде распада первобытнообщинных социальных отношений – индивидов, потерявших по разным причинам связи с родовыми структурами прошлого (в результате переселения, вызванного нашествием дорийцев, в результате уничтожения родовой знати, в результате разорения).

Э. Ильенков полагает, что в философской критике первобытного антропоморфизма мышление совершает операцию первичной сортировки и сепарации элементов религиозного миропонимания. Для мышления это действительно первичная сепарация собственного содержания, однако с антропологической точки зрения эта сепарация вторичная, сепарация более высокого порядка. Миф и религия в своих развитых раннеклассовых формах уже выступили в рассудочной форме сознания, их образы уже вычленены бессознательным стихийным способом из первичного хаоса восприятия, каким оно выступает в *антропогенетической лакуне сознания очеловеченного ребенка*. В опоре на А.Ф. Лосева следует даже утверждать, что бессознательная структуризация мира мифосознанием прошла в несколько этапов, идя от животного инстинктивного анимизма, через становление родовых отношений к их распаду, сопровождавшемуся формированием эпоса и развитой мифологии [3, с. 109-110].

Мифологическое сознание есть синкретический порядок образов, при этом *слово здесь не отделено от вещи*, а противоположности слиты в единое целое. Философия сортирует его элементы, руководствуясь принципами

подобия и противоположности. *Во-первых*, происходит отделение человеческого от природного, ярко выраженное Ксенофаном в критике антропоморфных богов. «Это уяснение действительной противоположности сознательной воли и реального, существующего по своим собственным законам космоса <...> и есть первое различие, установленное философией как философией» [1, с. 65]. *Во-вторых*, [53] происходит отделение слова от вещи. С одной стороны, слово теряет свойство имени и приобретает статус всеобщности (наивного понятия). Вода Фалеса – это не имя для обозначения жидкости, а принцип, соединяющий единство и многообразие космоса. Апейрон Анаксимандра – выражение единства всех определенностей. Логос Гераклита – выражение единства противоположностей, противоположных определений предмета. Бытие Парменида – выражение единства определенностей в противоположность неразличимости небытия. У Демокрита отделение имени и вещи достигает высшей стадии. Слова – условности, они выражают поверхностные свойства вещей. В противоположность им – всеобщая реальность атомов и пустоты. Соответственно речь, посредством которой человек рассказывает об окружающем мире, можно разделить на *рациональную*, выражающую сущность вещей, их взаимосвязь, общее, идею, и стихийную, выражающую субъективную *эмоциональную* позицию человека к предмету (мнение).

Вместе с тем, это разделение слова и вещи, вслед за сохранением первобытных пережитков и господства отношений родства (с присутствием этих отношений в системе имен), никогда не происходит в античной философии до конца. Даже у софистов, казалось бы, выдвинувших принцип условности всех имен, слово сразу же элиминирует объективность своего предметного содержания. Известные суждения Гераклита Темного из Эфеса, открывающего, по общему признанию, диалектический взгляд на вещи, всегда выглядят эстетически-конкретными. Он пользуется лишь словами, выступающими для него стихийно возникшими инструментами выразить противоположности и их единство. Здесь еще нет попытки перевода

описываемого предметного содержания в иной план отношений, подобно тому, как это сделано у Ф. Бэкона, продемонстрировавшего принципы научной индукции на примере объяснения природы теплоты.

Сдвиг плана содержания, выражаемого сознанием, здесь происходит в области социальных отношений. Демократическое отношение, свободный доступ индивида к политике, да и еще в условиях всеобщей грамотности обеспечивает условие для сознания человеком себя как творца собственной социальности. Противоречие обнажается в столкновении мнений, одновременно рождая такое понятие всеобщего (в форме закона, решения, суждения), которое бы превосходило относительность мнения, снимало бы противоположности. В этой форме сознание оказывается способным подвергнуть критическому рассмотрению любое представление, выходящее за рамки политического. «Авторы [54] Библии и Гесиод о внешнем мире наговорили и написали куда больше, чем Фалес, Анаксимандр, Анаксимен и Гераклит, вместе взятые, а действительный материализм последних состоит в том, что они предложили миру определенное понимание отношения мышления к внешнему миру, определенное, и именно материалистическое, решение основного вопроса философии и поняли мышление как способность человека сознательно строить свои действия в согласии с законами и формами внешнего мира, с «Логосом» космоса, а не сообразно заветам пророков, изречениям оракула и его толкователей...» [1, с. 67].

При этом вряд ли стоит сегодня прямо утверждать, что философия возникает как теоретическое рассмотрение сформировавшихся понятий, по той причине, что философия критикует миф, а миф не есть продукт абстрактно-логического, понятийного мышления. Философия распознает противоречие как указание на целесообразность или нецелесообразность тех или иных действий, как в сфере предметной, так и социальной. Лучшим образцом такой ориентации сознания являются сократические диалоги Платона.

Реальность противоречия, на которую указывает Э. Ильенков, характеризуя философию досократиков, улавливается через социальное



отношение – равновесие политической и классовой борьбы периода ранней классики. Классическое рабство, при котором еще не проявлено противоречие отношений господства и рабства, где раб есть немыслящее орудие, а господин еще обладает качествами планирующего и распоряжающегося деятеля, – эта ситуация оказывается источником идеи о возможности нахождения единого для всех граней реальности первоначала, общего Логоса. Это равновесие еще не требует превращение слова и идеи в жесткую идеологию, каковой они становятся в период упадка полисной Греции – у Платона. Оно позволяет не только растождествить слово и вещь, но на некоторое время осознать инструментальную функцию слова.

В этом пункте проявляется *антропологический смысл диалектики*: «нет и не может быть специфически человеческого (то бишь диалектического) мышления там, где нет исследования природы «самих понятий», там, где человек рассматривает только «внешний мир», не рефлектируя одновременно на формы собственного мышления, собственной деятельности по построению образов этого внешнего мира» [1, с. 66]. Именно в этом качестве мышление становится разумным, «в то время как до этого оно не выходит за рамки тех форм, которые свойственны уже психике развитого животного (за рамки [так называемых] [55] «рассудочных» форм)» [1, с. 66]<sup>3</sup>. Для собственно человеческого мышления оно само должно быть осознанно, опредмеченно. «До этого и без этого специфически человеческого мышления еще нет. Есть лишь формы психики, составляющие его доисторическую предпосылку, т.е. общие и человеку, и животному формы «стадного» сознания. И последней (высшей) фазой развития этого «стадного» сознания выступает как раз религиозно-мифологическое миропонимание, в критическом преодолении которого и

---

<sup>3</sup> Эта мысль высказывается Э. Ильенковым и в других его работах. В «Диалектике абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса» (М., 1960), например, указывается в опоре на Гегеля, что *рассудочные абстракции не есть формы мышления, не понятия, а лишь представления и как таковые не выходят за эмпирическую ступень сознания* (см. с. 25). Понятие предполагает особую форму мышления, реализующуюся в *восхождении от абстрактного к конкретному*, форму «логической переработки созерцания и представления в понятия» (с. 146).

возникает специально человеческое мышление и философия как орган его самосознания» [1, с. 67].

В этом моменте следует зафиксировать *важное противоречие*: до диалектики нет собственно человеческого разумного мышления, а значит, нет и человека как такового. Существует лишь животная предпосылка человеческого. Решить это противоречие нельзя, если не увидеть, что в мифе и религии отношение сознания к миру уже приобрело коллективную социальную форму, в отрицании которой заложено «зерно» разумности – *преодоление подчинения поведения опосредствующей функцией культуры, первичным носителем которой является слово, речь*.

Теоретическое мышление в этом аспекте обнажает фундаментальное *противоречие собственно человеческого отношения к природе* (т. е. осуществляет второе отрицание), при котором поведение регулируется единством противоположности слова и вещи. Это единство изначально могло возникнуть только через разведение внутри первичного коллектива *функций производства и воспроизводства слов и вещей*, т. е. через первоначальную форму разделения умственного и физического труда.

С учетом этого несколько иначе выглядит смысл утверждения Э. Ильенкова: «Вообще для досократиков нехарактерна сама идея противоположения человеческого мышления (а другого они и не признают) – «бытию». Мышление и мысль противоплагаются не «бытию», не космосу, а *мнению*, т.е. знанию ложному, полученному не путем самостоятельного исследования и размышления, а благодаря легковерию, принимающему за чистую монету все то, что болтают вокруг...» [1, с. 70]. Характерно, что именно софисты, абсолютизовав речь как единст- [56] венную форму мысли и вернув на новом уровне тождество слова и вещи, воочию продемонстрировали культурную и политическую функцию производства слова. Софистика изымает из отношения мышления и его предмета теоретическое звено – понятие, т. е. диалектическую форму взаимосвязи противоположных определений.

От софистов философия движется к объективному идеализму, позволяющему сохранить и развить свою исходную проблему – *отношение слова и предметного мира*. Причем это движение происходит в лагере аристократическом, противящемся неумолимой силе исторического развития в виде расширяющегося рабовладения. Не случайно венцом всей концепции Платона, вскормленного этическим рационализмом Сократа, становится утверждение «авторитета некоторой системы твердых принципов нравственно-политического порядка, общих норм поведения и отношения к событиям» [1, с. 75].

У Платона диалектика становится осознанной, интерес здесь направляется уже не только на стихийные формы мифосознания, но на философски осмысленное содержание мнений. Враг Платона – атомизированное общество, воплощающее релятивизм софистов. Здесь другая сторона противоречия, обнажающая сущность человека с ее социальной стороны, утверждающая *необходимость устойчивых форм общения для жизни людей и их воспроизводства*. Э. Ильенков подчеркивает, что главной опорой платоновского идеализма является примат общественного «целого» над индивидом. У Платона исторические формы государства, воплощающие этот принцип, возвышаются до «идеи государства» как таковой.

Рациональность сознания Платон, безусловно, признает, но трактует его как достояние представителей определенного сословия «философов», душа которых наиболее пригодна для общения с миром идей и доведения «истины» этого мира людям не в софистической речевой эквилибристике, но в «разумной» форме «знания». А.В. Потемкин отмечает, что «провозглашение философии решающей силой общественной жизни, главным рычагом общественного благоустройства и есть основное «открытие» Платона, и он его развертывает в целую социокосмологическую систему...» [5, с. 81]. Рассуждения о несовершенстве государств и управления сводятся у Платона к мысли о том, что люди заняты не своим делом, их роли распределены нечетко и неправильно, не в соответствии с качествами их души. На новом теоретическом

уровне он ищет общее основание социальных различий, ищет в качестве вечной априорной индивиду формы. Эти вопросы возвращают его к концепции имен по [57] природе, согласно которой имена скрывают под своей словесной оболочкой некую наследуемую сущность. В диалоге «Кратил» раскрыты важные принципы, согласно которым, во-первых, установление имен есть своего рода исключительное умение, данное далеко не каждому человеку (Кратил, 389-389e), и, во-вторых, природе имени присуще выражать профессиональную дифференциацию родства и традиции, т. е. указывать на профессиональный и правовой статус их носителя (Кратил, 393-394c).

Значение Платона – открытие объективности идеального. *Проблема идеального*, как она осознана Платоном, в том, что коллективность абсолютного большинства форм деятельности требует их непрерывной преемственности в смене поколений. Отсюда берет начало *проблема культуры* (ясно поставлена только в 18-19 веке) и *роли языка в социальном производстве*.

«Поскольку по отношению к индивиду культура (т.е. исторически сложившаяся система норм поведения и деятельности) выступает как нечто определяющее все его акции, постольку сам этот индивид с его телом легко толкуется в этой системе как единичное «воплощение» «всеобщего» общей нормы, выражающей интерес «целого», «единого»...» [1, с. 78]. Вплоть и включительно до Гегеля здесь рисуется *позиция отчуждения человека и культуры*, точнее культуры, как внешней индивиду силы, санкционирующей формы его поведения. При этом рационализм Платона трактует культуру мифологически, как проявление вечности в стихии саморазрушающей силы времени (материи). С точки зрения материализма – это явление идеологического самообоснования права гибнущей аристократии на господство в социальной стихии, причем, как убедительно показал А.В. Потемкин, в форме самообоснования философии. Это же явление почти две с половиной тысячи лет спустя будет подвергнуто критике Марксом и Энгельсом, показавших концепцию саморазвивающегося понятия как идеологию сословия философов-гегельянцев [4, с. 117-119].

«Платон фиксирует то обстоятельство, что человек в своем активном отношении к вещам – будь то реальный поступок или познавательное действие – всегда стоит на почве некоторой всеобщей – на деле общественно развитой – нормы, понятия, категории и что именно норма или категория, а не единичный чувственно воспринимаемый факт, как таковой, есть подлинное основание «разумного» поступка или сознания о вещи» [1, с. 79]. Э. Ильенков полагает, что проблему слова, подмечен- [58] ную софистами, Платон переводит в более глубокую плоскость дела. К объективности вещи он приходит через нормы поведения, деятельности.

«В реальной, действительной жизнедеятельности индивид обращается с любой вещью так, как того требует ее «понятие», т.е. выраженная в сознании общественно-человеческая – а не непосредственно-природная – ее роль и «назначение»» [1, с. 81]. Однако, *механизм выражения общественно-человеческой формы вещи – ключ к проблеме антропогенеза, т. е. возникновения нового качества, человеческой сущности, реализованной в формах его поведения, отражаемых сознанием.* В схемах поведения, согласно Э. Ильенкову, «выражена общественно-человеческая власть над вещами, противостоящая самому индивидууму как чуждая и независимая от него сила» [1, с. 81]. В силу этого они и приобретают характер безусловной истины. Идеалистическое развитие такого понимания привело Гегеля к идее истории как процессу возвращения Абсолютной идеи к самой себе в форме Абсолютного духа. Для материалистического понимания сущность истории заключена в возвращении духа к материальной природе, *преодолении антропогенетического разрыва с природой*, форма которого воспроизводится в истории двояким образом: через индивидуальную социализацию (культурно-педагогическое измерение) и через экономическую дифференциацию. Мимоходом отметим, что историческое единство этих измерений и должно составлять предмет социальной науки.

В философии Платона четко проявляется значение коллективных представлений в состоянии их внутреннего брожения, внутренней

противоречивости. Прорыв к полноте предмета понимается им как осуществление преодоления противоположности рассудочных абстракций. «Мышление же, как непосредственно общественная способность, берется им как способность выявить чисто всеобщее значение вещей. В мышлении человек должен сознательно отрешиться от своего узкоиндивидуального взгляда на вещь, от своекорыстно-эгоистического отношения к ней и выражать вещь в ее чисто всеобщем значении» [1, с. 82-83]. Предметом такого «мышления» у Платона оказывается не раскрытие объективной сущности вещи, а *определение формы отношения между человеком и вещью* в призме некоторой данной системы социальных отношений, т. е. всеобщего. В таком понимании Платон не выходит за пределы «номотетической», связанной с законодательной деятельностью полиса практики, поэтому «логическое» у него оказывается словесно зафиксированным определением, включенным в идеальную схему других таких определений. У Платона яркими красками рисуется за- [59] стывший абстрактный образ политогенеза, разложения архаического первобытного коллективизма в дифференцированное целое, с доминированием сакрализованных «выразителей» всеобщих благ и ценностей.

Если после сказанного рассмотреть учение Аристотеля, то следовало бы отметить: у Аристотеля впервые намечено движение от речи (порядка слов) к понятию (системе суждений) и к науке (понятийному мышлению).

Э. Ильенков отрицает поверхностное представление об Аристотеле как «отце» логики. «Дело в том, что в его концепции вообще нет места каким-то особым «формам мышления», которые представляли бы собой нечто отличное, с одной стороны, от всеобщих форм всего сущего, а с другой – от форм словесного выражения этого «сущего»» [1, с. 85]. Ключевая единица мышления – понятие – у Аристотеля отсутствует. Для него философия имеет дело с формами сказывания и «терминами» (словами), которые часто наивно и выдают за понятия. «Нет у него и понятия о «суждении» как о чем-то отличном от «высказывающей речи», от словесного выражения сущего» [1, с. 85]. Можно сказать, что искомое всей классической философией тождество мышления и

бытия, выраженное Спинозой в тезисе о совпадении порядка и связи идей и вещей, у Аристотеля не расширяется далее представления о *соответствии порядка речи порядку в вещах*. «Вообще сам термин «логическое» в его устах означает не более как «словесное» – в противоположность «аналитическому», принципом которого выступает соответствие речи и действительности» [1, с. 85-86]. Аналогично платоновскому различию словесного и смыслового выражения имени, у Аристотеля проблема соотношения речи и предмета смещается в направлении выявления отношений в самом предмете сказывания (общего и единичного).

У Аристотеля слово выявляется как третья грань в отношении между человеком и предметным миром. Проблема единичного и всеобщего распространяется на человека – «индивиду в качестве независимой от него реальности противостоит также и система знаний, система всеобщих форм выражения чувственно воспринимаемой действительности, система исторически сложившихся понятий, норм, категорий. Индивид этих всеобщих форм знания не образует сам – он перенимает их в готовом виде от других людей – в ходе своего образования» [1, с. 89].

Поэтому хотя «...гениальность Аристотеля и заключается в том, что он ищет объективные определения категорий именно там, где категории в действительности и возникают, – в совокупном процессе движения теоретического познания, а не в плане познания вещей индиви- [60] дуальной «душой»» [1, с. 92], реальное отношение между людьми и предметным миром здесь мистифицировано. «Мистифицирован здесь тот вполне реальный факт, что единичная «душа» всегда имеет дело непосредственно не с «вещами» как таковыми, в их чистой объективности, а с вещами в их общественно-историческом значении. Иными словами, между индивидуальной «душой», с одной стороны, и миром вещей – с другой, стоит такое «опосредующее звено», как общество с его развитой культурой. Индивид вообще относится к природе через общество, как член общественно-человеческого организма, – как в практическом действии, так и в теоретическом восприятии» [1, с. 93].

Аристотель обнажает антропологические грани сущности человека. Дальнейшее развитие этих граней только подчеркивает их завершенную, целостную связь. Поэтому-то Э. Ильенков и призывает не принимать точку зрения, согласно которой стоицизм есть дальнейшее развитие аристотелевской «логики». «Мышление рассматривается у них уже не столько со всеобщелогической точки зрения, сколько с точки зрения тех форм, в которых оно осуществляется индивидуальным субъектом, т.е., по существу, психологически» [1, с. 98]. *Смещение в область психологии* у стоиков яснее очерчивает индивидуальное сознание между гранями слова и действительного предмета, притом, что слово оказывается, собственно говоря, первичнее самого предмета. У стоиков «то, что высказывается» («лекта»), ни в коем случае не есть предмет, а только то, как он переживается индивидом, некоторое субъективное состояние индивидуальной души» [1, с. 96]. Здесь субъект познания – индивид перед лицом слова и его социальной силы. У Аристотеля этим субъектом выступает общественное целое, включающее в себя процесс приобщения индивида через образование (формирование субъекта культуры). У стоиков это формирование протекает по-иному. «Связь этого индивида с природными вещами осуществляется через ощущение и восприятие, а связь с другими людьми – через слово, через речь. И именно поэтому вопрос о согласии знания, как такового, с предметом постоянно смешивается у них с вопросом о нормах, обеспечивающих однозначность взаимоотношения между отдельными людьми» [1, с. 97].

Греческая диалектика содержит глубокий антропологический смысл, демонстрируя не только *возвышение сознания до уровня самосознания* с элементами теоретического мышления, но и социальные причины своего появления – *исторический кризис примитивно-первобытных основ мифосознания*. Диалектика возникает не просто как форма осмысления сознанием самого себя (такой мы видим ее из совре- [61] менности), она возникает, скорее, как осмысление человеком форм своего поведения и, тем самым, своей социальной сущности.



Античная философия «показывает» этот кризис, и чтобы понять суть этого изображения, необходимо выйти за пределы ее содержания, посмотреть на социально-исторические основания того, о чем рассуждает философия, почему она рассуждает об этом – о слове, об идее, о социальных отношениях. Тогда можно будет увидеть внутреннюю форму сущности человека в ее духовном, идеальном измерении. Она заключена внутри творящего отношения между *миром действительных индивидов* (лишь односторонне и абстрактно могущих выступить вне своих социально-культурных определений), *миром слов*, выступающих регулятивом поведения людей относительно предметного мира (односторонне и абстрактно лишенных своей смысловой содержательной стороны) и *предметным миром* как совокупностью объективных условий жизнедеятельности людей (односторонне и абстрактно выступающим в форме безразличия к своей словесной и социальной определенности).

Предмет антропологии заключен в изучении механизма складывания этой триединой структуры как нового, воспроизводящегося в поколениях индивидов, качества, как социальную форму жизни. Культура развивается изнутри этой формы. Античная диалектика обнажает и обыгрывает грани этой структуры. Человек возник как двойное отрицание природы: стихийный труд как первое отрицание (активное присвоение) и организованный труд (активное изменение природы) вывели его в историю – в еще одно отрицание – отрицание начала, которое достигается через его разрушение и осознание. Это движение может возникнуть только на почве кризиса традиционных форм жизнедеятельности, вызванных изменением самих условий жизни человека, изменений, порожденных последствиями его активного взаимодействия с природой.

Э. Ильенков подчеркивал в своем творчестве: в теоретическом мышлении человек противопоставляет себя природе как существо в полном смысле разумное. Антропологический смысл этого тезиса в том, что до сих пор это самосознание возникало и развивалось исключительно в форме разделения умственного и физического труда, образуя частичное сознание. Здесь возникает

отношение, при котором противопоставление человека природе опосредуется противопоставлением человека другому человеку в классовых, сословных, национальных, расовых и пр. образах. [62]

Именно в античной диалектике обнажается проблема (трудность) генезиса мышления и проблема его сущности (конкретно-всеобщего). Обнажается не столько для самой античности, сколько вообще для человека, ибо мышление в своей сущности объективно дано (существует) лишь как осознанная форма деятельности. Так тело индивида движется по социальному контуру, который уже содержит в себе в качестве взаимосвязи индивидов контуры единичных вещей. Однако это снятие единичных вещей обществом происходит не пассивно, общество перерабатывает единичное, именно поэтому оно оставляет место для творчества, т. е. способность сознавать себя и окружающий мир с точки зрения развития, его изменения.

Возникновение диалектики обнажает исходное (сущностное) противоречие человеческого сознания, определенное двойственностью отношения действия и речи. Действие требует от индивидуального человека коллективного практического отношения к настоящему, к эмпирической реальности. Речь вносит в деятельность опосредствующую функцию, обеспечивая проникновение в нее культурного содержания. Отсюда раскол по линии социально-исторических противоречий проявляется в форме самообращения сознания на само себя. Достижение единства теоретического и практического в жизнедеятельности каждого индивида предполагает, в первую очередь, превращение слова в свободный инструмент сознательного, разумного общения (десакрализация слова). Но это возможно при создании культурного звена, снимающего в процессе социализации поколений противоположность идеального и реального, обеспечивающего индивиду прижизненное свободное движение между гранями культуры.

## *Литература*

1. Ильенков Э.В. Античная диалектика как форма мысли // Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991.
2. Лосев А.Ф. Философия античности в целом и в частностях // Дерзание духа. М., 1989.
3. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963.
4. Маркс К. Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. 2-е изд. Т. 3.
5. Потемкин А.В. Специфика философии в диатрибической традиции. Ростов н/Д., 1980.

[63]