

Онтология символической реальности в философии Ф.Т. Михайлова

К.В. Сорвин

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (ФГАОУ ВПО «НИУ ВШЭ»),
г. Москва, Российская Федерация
ORCID: orcid.org/0000-0002-8282-960X, e-mail: ksorvin@hse.ru

А. Мерт

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (ФГАОУ ВПО «НИУ ВШЭ»),
г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6046-7364>, e-mail: amert@hse.ru

Одна из центральных тем творчества известного российского философа Ф.Т. Михайлова, направленная на преодоление упрощенных концепций о связи биологического и социального начал в человеке, рассматривается в контексте методологических проблем социальных наук с характерным для них представлением о трансцендентности общества человеку. Показано, что предложенное философом решение было связано с пересмотром господствующих представлений об основании субъект-субъектно-го единства и онтологии обеспечивающих его символических предметов. В частности, распад «деятельностного подхода» на определенные Михайловым как антиномические концепции А.Н. Леонтьева и С.Л. Рубинштейна связывается с ограниченностью опоры на методологические традиции спинозизма, где отсутствовали представления о рефлексивном типе субъект-субъектной связи, которому противопоставляется методология «позднего Фихте», с характерным для него положением об изначальном тождестве по основанию многих Я. Показано, что наиболее адекватными для описания онтологической связи идеального содержания и материальной формы в реализующих подобное тождество символических предметах являются категории из эстетических произведений Гегеля.

Ключевые слова: самосознание, символ, Спиноза, Фихте, Гегель, Выготский, Михайлов, методология, онтология, субстанция, эстетическое, социальное.

Для цитаты: Сорвин К.В., Мерт А. Онтология символической реальности в философии Ф.Т. Михайлова // Культурно-историческая психология. 2021. Том 17. № 1. С. 28–36. DOI: <https://doi.org/10.17759/chp.2021170105>

The Ontology of Symbolic Reality in the Philosophy of F.T. Mikhailov

Kirill V. Sorvin

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia
ORCID: orcid.org/0000-0002-8282-960X, e-mail: ksorvin@hse.ru

Ahmet Mert

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6046-7364>, e-mail: amert@hse.ru

This paper addresses one of the main topics of the works of the famous Russian philosopher F.T. Mikhailov aimed at overcoming the oversimplified conception of the relation between the biological and the social origins of human being, in the context of the methodological problems in the social sciences that have characteristic representations of the transcendence of society over individual. It is shown that the solution proposed by the philosopher was related to the revision of the dominant notions about the ground of the subject-subject unity and the ontology of the symbolic objects that provide this unity. In particular, the

disintegration of the 'activity approach' in psychology into the concepts of A.N. Leontyev and S.L. Rubinstein, that are called by Mikhailov 'antinomical', is associated with the limited reliance on the methodological traditions of Spinozism, in which there was no idea about the reflexive type of subject-subject relation as opposed to the methodology of "late Fichte", with his characteristic position on the initial identity based on multiple selves. It is argued that the most adequate categories for description of the ontological connections between the ideal content and the material form in symbolic objects that provide such an identity can be found in Hegel's aesthetic works.

Keywords: self-consciousness, symbol, Spinoza, Fichte, Hegel, Vygotsky, Mikhailov, methodology, ontology, substance, aesthetic, social.

For citation: Sorvin K.V., Mert A. The Ontology of Symbolic Reality in the Philosophy of F.T. Mikhailov. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya = Cultural-Historical Psychology*, 2021. Vol. 17, no. 1, pp. 28–36. DOI: <https://doi.org/10.17759/chp.2021170105>

Одна из центральных тем творчества известного отечественного философа Ф.Т. Михайлова была сфокусирована на преодолении господствовавших в социальных и гуманитарных науках упрощенных представлений о соотношении биологического и социального, индивидуального и общественного начал в человеке и неразрывно связанной с этим проблеме онтологии символической реальности. Читая его произведения, выстроенные в напряженной полемике, прежде всего (хотя и не только) с представителями западной философской и психологической мысли, мы вполне можем допустить, что данная проблема существовала исключительно в рамках отечественного марксизма, причем вполне определенного его направления. На самом же деле изучавшийся им вопрос, имеющий, на первый взгляд, достаточно узкий характер, являет собой частный случай одной из фундаментальных проблем современных социальных и психологических наук и неоднократно обсуждался, возможно, под несколько иным углом зрения и иными наименованиями в литературе XX и даже XXI веков.

Так, хорошо известно, что социология как наука конституировалась через проведение жесткой демаркационной линии между обществом и человеком, благодаря чему социальность приобретала статус оторванности и некоторой *трансцендентности* по отношению к отдельным индивидам. Этот методологический шаг имел двойное последствие. С одной стороны, без него социальность никогда не смогла бы стать полноценным объектом научного исследования, так как условием приобретения некоторой областью знания статуса науки является несводимость ее предмета к предметным сферам других дисциплин. Нарождавшейся социологии потребовалось приложить немало усилий для обретения собственной предметной области, и методологические труды Дюркгейма, провозгласившего отдельность социального факта от психических причин, от опыта индивидуальных действий и переживаний [8], являются здесь наиболее известным, но далеко не единственным примером.

Интересно, что параллельно развитию идей о противопоставленности общества и человека происходило теоретическое обоснование и закрепление представлений о *внешнем* и потому *случайном* от-

ношении в *символических* предметах материи и их идеального содержания. Так, важнейшим событием, имевшим фундаментальные последствия для всех социально-гуманитарных и психологических наук, стало учение Соссюра [19] о произвольности означающего по отношению к означаемому, утверждающее отсутствие какого-либо необходимого отношения между ними. В итоге, социологический структурализм, опирающийся на соссюровскую теорию знака, разделил с дюркгеймовской школой представление о независимости, отдельности *sui genesis* социальной реальности от своего единичного воплощения и произвольности связи между ними.

И даже такой антипод «объективистского» направления, как М. Вебер, отнюдь не избежал аналогичного, хотя и сформулированного в совершенно иных терминах, подхода. Обсуждая одну из своих главных тем — проблему *смысла* человеческих действий, он замечает, что сама его передача возможна только посредством чувственных проявлений — будь то словами или движениями тел — и первоначально допускает некоторый уровень *прочного* отношения между чувственным и умопостигаемым компонентами, называя его постижение *актуальным пониманием*. Например, видя человека, совершающего определенные действия с топором, мы понимаем, что он дровосек. Однако Вебер считает это понимание незначимым для социологии и вводит второй тип — *объясняющее* понимание, которое относится только к смысловому миру и исследует *мотивацию* действующего, следовательно, не имеет никакого отношения к чувственному компоненту действия. «Дровосек совершает это действие за плату или для удовлетворения своей собственной потребности, или чтобы отдохнуть (рационально), или, например, для того чтобы «дать выход возбуждению» (иррационально)» [1, с. 93]. И на этом уровне анализа вновь нет прямого доступа от одного компонента действия к другому.

Похожим образом, но только с «обратной стороны зеркала» виделись отношения между человеком и обществом с позиций психологической науки. Пройдя через закономерно-неизбежный этап дофрейдовского физикализма, эта наука выстроила бесчисленное множество концепций и теорий, описывающих

взаимосвязь, взаимодополнительность, а значит, и онтологическую *отделенность* общества и человека.

Однако конституирование социологии и психологии через явное трансцендирование общества имело и обратную сторону: лежащий в его основании разрыв двух, очевидно не существующих друг без друга, реалий — общества и человека, социального мира и индивидуальной психики — требовал своего преодоления, что составило основу большей части «страданий» социологической и социально-психологической мысли со второй половины XX века. Обзор попыток решения данной проблемы в социологии находится за рамками задач данного исследования, однако изобилие так называемых «поворотов», появившихся вопреки парсоновской канонической теории — поворотов к повседневности [22], к практике [23], к материальному [24], к технике [25] и т. д., указывает на обозначившуюся в социологии тенденцию к *имманентности*.

В русле решения подобных проблем работал и Михайлов, однако преодоление наметившегося в науках XIX—XX веков теоретического разрыва между обществом и человеком он старался осуществить не как психолог или социолог, а как философ-профессионал, увидевший в этой, казалось бы, частной научной апории проявление фундаментальной философской проблемы отношения материи и духа. Именно поэтому всплывавшие в науках, как правило порознь, вопросы о соотношении индивидуального и общественного, биологического и социального начал в человеке, «своего» и «чужого» по отношению к его Я, о связи материи символического предмета и его идеального содержания оказывались в его работах сплетенными в единый неразрывный узел.

Научные модели, противопоставлявшие общество и человека, возникли отнюдь не на пустом месте и, так или иначе, имели свое теоретическое обоснование в так называемой «биосоциальной концепции», основанной на принципе взаимной *дополнительности* биологического и социального начал в человеке. Одну из классических формулировок данной позиции дал, между прочим, наиболее радикальный сторонник трансцендентности социального Э. Дюркгейм: «В нем (в человеке. — *Авт.*) находятся два существа: существо индивидуальное, имеющее свое основание в организме и уже тем самым имеющее узко ограниченную сферу действия, и существо социальное [9, с. 194]. И хотя со стороны самих социологов, психологов и представителей других наук неоднократно раздавались критически-ироничные высказывания в адрес подобных схематизаций человека, она и по сей день носит фактически парадигмальный характер. Важно отметить, что подобные позиции уходят корнями не столько в эпистемологическую обоснованность модели, сколько в соответствие ее канонам здравого смысла и формальной логики: социализирующее воздействие *общества* здесь отождествляется с формированием у индивидов одинаковой, *общей* для всех нормативной культуры (замечим: и слова здесь даже однокоренные!), т. е. в усреднении его качеств, тогда как неповторимое своеобразие человека, так или ина-

че, оказывается уходящим в его природные особенности (одаренность, физические данные, талант и т. д.). Как и положено в классической формальной логике, «общее» здесь становится синонимом «тождественности», а единичное — неповторимого и уникального своеобразия. Неудивительно, что в обществах, провозгласивших развитие индивидуальности человека, подобный взгляд на социальную реальность породил естественное желание «спастись» от ее унифицирующего воздействия. «Стать вполне общественным человеком — незавидная участь», — иронично заметил Михайлов, разбирая подобные взгляды в изложении Б. Рассела. [14, с. 164]

Близкий к здравому смыслу взгляд на отношение «общество—индивид» формировал соответствующие ему представления и о характере субъект-субъектной связи, и о поддерживающих данную связь *материальных символических предметах*. Конечно, прямое обращение в современных социальных науках к робинзонадам Нового времени встретить можно довольно редко, но сути дела это не меняет: в данных концепциях онтологически индивид представляет собой самостоятельную реальность, вступающую с иными субъектами в исключительно внешнее взаимодействие. Соответственно и символические предметы — от слов языка и до наделенных особым смыслом предметов религии и искусства — выступают в качестве посредников, «медиаторов», реализующих взаимодействие независимых друг от друга индивидов, переводящих, говоря словами Михайлова, «*чужое*» (чужие мысли, интересы и т. д.) в «*свое*» (внутренний мир собственного Я). Материя подобных предметов в таком случае оказывается всего лишь носителем совершенно внешнего ей и никак с ней не связанного содержания. Именно такой подход лежит в основе упомянутой выше концепции Соссюра и очень точно отражен в определении символа, данном в известном социологическом словаре: «Знак, в котором связь между ним и значением является в большей мере условной, чем естественной» [7, с. 198]. И именно его на протяжении всей творческой жизни преодолевал в своих исследованиях Ф.Т. Михайлов.

Как и многие представители так называемого «деятельностного подхода» (прежде всего, Э.В. Ильенков), в своих исследованиях темы «общество—человек» он во многом основывался на фундаментальных трудах Л.С. Выготского. Именно этот автор еще в первой трети XX в. предпринял системный пересмотр господствовавших в науке того времени и не потерявших своего влияния сегодня представлений о соотношении биологического и социального начал в человеке. Наиболее ценным отечественными философами был его методологический прорыв, связанный с обращением к наследию голландского философа XVII века Б. Спинозы [2; 12], в учении которого о мышлении и протяженности как двух атрибутах единой субстанции психолог увидел общую теоретическую модель, которая позволила бы категориально адекватно представить соотношение биологического и социального начал в человеке, отказавшись от идеи их взаимной детерминации или ограничения и по-

ставив вопрос об их принципиальном тождестве — *тождестве по основанию*. Принципиальным здесь стал новый подход к пониманию роли *речи* в мыслительных процедурах человека [2; 3]: из средства передачи рожденной без ее участия мысли, из социальной формы, в которую лишь «вкладывалось» и «упаковывалось» внешнее ей и сугубо индивидуальное интеллектуальное содержание, как это было представлено в большинстве психологических концепций, речь была переосмыслена как нечто неотделимое от мышления, в корне преобразующее способ его функционирования. В итоге речь, являющаяся наиболее зримым проявлением *социальности*, предстала как неотъемлемый момент *индивидуальности* человека.

Однако, как неоднократно подчеркивал Михайлов, само по себе осознание речи и знаков вообще в качестве имманентных элементов мысли, а также провозглашение принципа тождества биологического и социального в человеке, отнюдь не снимает все проблемы и противоречия, существующие в данной области, а, напротив, порождает проблемы принципиально новые. Поэтому и главный вектор его философского поиска был направлен вовсе не на «обобщение» и не на «осмысление» уже добытых Выготским результатов, а, прежде всего, на выявление и *развитие* глубинных, именно *философских* оснований данной концепции. Это и позволило критически рефлексивно отнестись как к последующему развитию психологической мысли в рамках деятельностного подхода, так и к ряду позиций самого его родоначальника — Выготского, развивая их в точном смысле этого слова. А судьба этого подхода была действительно весьма драматичной, ибо, как показал Михайлов, уже в первые десятилетия своего существования он распался на два, во многом противоположных, направления, представленных трудами А.Н. Леонтьева, С.Л. Рубинштейна и их школ.

Подобный распад единого направления был охарактеризован Михайловым как *антиномический* [16, с. 108], и это было очень точное и глубоко *философское* определение ситуации, даже по своим внешним признакам весьма схожей с антиномией рационализма и эмпиризма. Ведь в основании антиномий лежат не случайные и потому легко устранимые заблуждения ученых, а, как показал еще Кант, своими корнями они уходят в господствующее в данной науке неадекватное понимание онтологии исследуемой предметности. Поэтому для преодоления антиномии недостаточно просто предложить «золотую середину» — необходимо выявить общее основание, на самом деле лежащее в фундаменте противоположных концепций. В «Критике чистого разума» в качестве такого было выделено «объектное» отношение естествоиспытателей и философов к предметности физической науки. И исследовательский вектор Михайлова, неоднократно в своих философско-психологических работах опиравшегося на методологические принципы основоположника трансцендентализма, был нацелен на выявление подобного «скрытого» основания в антиномических направлениях деятельностного подхода.

Основной пункт расхождений этих авторов касался проблемы соотношения психики человека как субъективной реальности и деятельности человека в объективном, материальном мире. Следуя вроде бы «линии Маркса», Рубинштейн решающую роль в формировании и развитии психики индивида отводил его практической жизни, его «делу». Леонтьев главный ее источник усматривал во «встрече ребенка с культурно-историческим предметом» — «словом», позволяющим «... перевести пока еще естественную нужду в субъективно переживаемую потребность» [12, с. 84]. Как и в кантовских антиномиях, каждая концепция была весьма убедительно обоснована в своих собственных пределах, но оказывалась уязвимой перед критическими атаками оппонентов. Однако, как показал Михайлов, общей чертой обеих противоборствующих позиций было отделение и даже противопоставление психики индивида как *субъективной, идеальной* реальности *объективной* реальности внешнего, *материального* мира и, соответственно, деятельности в нем человека. Получается, что можно вполне признавать тождество в человеке социального и биологического начал, отказаться от дуалистического понимания отношений человеческой мысли и его тела, однако сохранять при этом противопоставление внутреннего мира его души и деятельности в объективном мире. И в этом, заметим, нет ничего удивительного, ибо, как неоднократно подчеркивал Михайлов, сама психология существует только благодаря тому, что субъективная психическая жизнь человека действительно отлична от его предметной деятельности в объективном мире. Но весь вопрос состоит в том, как понимать данное различие: как различие самостоятельных, но при этом взаимосвязанных процессов или же как различие двух сторон единого целого? Классическая научная методология закономерно ориентировала исследователей идти по первому пути; однако, отмечал Михайлов, спинозийская традиция открывала перспективы для реализации второго подхода. Неудивительно поэтому, что и предшественников, и современников он неоднократно упрекал в неспособности последовательно реализовать эвристический потенциал учения голландского философа XVII века, безусловным сторонником которого он являлся. Примечательно, что подобных упреков, пусть и в очень редких случаях, с множественством оговорок, не смог избежать и сам родоначальник направления — Выготский [17, с. 142–143].

Однако именно здесь не может не возникнуть вопрос: если в ходе развития деятельностного подхода оказались не просто встречающимися, а именно *доминирующими* подобные «недиалектические» трактовки его базового положения, то корректно ли их списывать лишь на субъективные ошибки ученых и не стоит ли критически отнестись к исходному «спинозийскому» методологическому ориентиру?

Прежде всего вспомним, что принцип субстанционального тождества мышления и протяженности самим Спинозой обосновывался сугубо метафизически и даже теологически, отчасти воспроизводя линию онтологического аргумента, в рамках которого

Бог рассматривается как «совершеннейшее» существо. И здесь рассуждения Спинозы совершенно логичны — определяя Бога как исключительно сверхчувственную, непротяженную реальность и лишая его пространственных определений, мы тем самым мыслим его неполным, несовершенным образом [20, с. 25]. Однако когда Ильенков в своей трактовке Спинозы заменяет Бога на «бесконечную природу» и указывает, что, «... приписывая природе только пространственно-геометрические свойства, ее и “мыслят несовершенным образом”» [10, с. 29], такое утверждение теряет свою убедительность, ибо аксиома о безусловном совершенстве природы отнюдь не является самоочевидной. Следовательно, принцип «спинозийски понятого» тождества духа и материи в человеке сам требовал своего современного, научного, а не метафизического обоснования.

Михайлов прекрасно понимал и чувствовал эту проблему, и неслучайно в своих работах он неоднократно обращался к анализу как онто-, так и филогенеза человека (что, безусловно, заслуживает отдельного обсуждения), пытаясь не в спекулятивных метафизических рассуждениях, а в самой *возможности* человеческого бытия увидеть основание тождества в нем материального и идеального, индивидуального и социального начал. И основание это было найдено им в совершенно по-новому понятой социальной природе человека, в принципиальном тождестве (вновь тождестве!) в нем *индивидуального и социального* начал. Да, это тоже было тождество, понимание которого своими корнями (корнями, не более того!) также уходило в творчество Выготского, однако к методологии Спинозы оно уже не имело прямого отношения — мыслитель XVII века не был знаком с «социальной концепцией человека» и в подобных вопросах придерживался характерного для рационализма того времени подхода с позиции «робинзонад». И это принципиальный момент: по мере того, как в качестве подлинного основания тождества биологического и социального в человеке начинала осознаваться его интерсубъективная природа, спинозийская идея де факто переставала быть реальной опорой для исследовательской методологии, а все больше начинала походить на кантовский «регулятивный принцип разума», задающий некий гипотетический ориентир, но лишенный каких-либо познавательных оснований.

Тем не менее, нельзя не признать: сам по себе замысел методологической опоры на предшествующую классику был в высшей степени продуктивным, ибо в идеалистических учениях прошлого, благодаря метафизическим постулатам, оказывались «снятыми» многие не имевшие в то время решения вопросы, что позволяло выделить в чистом виде другие фундаментальные проблемы и предложить наиболее общий к ним подход. И как раз утрата подлинного методологического ориентира после того, как эвристический потенциал спинозизма был объективно исчерпан, в немалой степени способствовала расколу единого направления на антиномические школы. Но какое же философское учение могло бы взять на себя подобную функцию, подобную роль?

К сожалению, до конца не оцененным не только в марксистской, но и в мировой философии является учение «позднего Фихте», который, преодолевая противоречия «раннего периода» творчества, вышел на совершенно специфическое — *рефлексивное* — понимание социальной природы человека [21]. Исходные положения его системы были получены в процессе критического переосмысления дуалистического учения Канта о трансцендентной разуму «вещи в себе», что в итоге привело философа к формулированию положений о *тождестве мышления и бытия*, данного, правда, в субъективно-идеалистической форме. Увы, именно эта *форма* на долгое время заклонила заключенный в его философии глубокий содержательный принцип — тот самый, что спустя столетия будет разрабатываться уже с материалистических позиций деятельностным направлением в психологии и философии.

Да, как было показано выше, и для отечественного мыслителя принципиальным было понимание тождества по основанию внутренней идеальности человеческого Я и его материальной предметной деятельности — тождества, очевидно возможного только при условии снятия с внешнего, материального мира статуса реальности, «чужой» и «чуждой» субъективности человека. Таким образом, преодоление «видимой внешности» и раскрытие «чужого» как «своего» — вот общий лейтмотив позиций обоих авторов и, если угодно, их общий корень. Для Фихте — внешний объект есть лишь порождение бессознательной деятельности субъекта. Для Михайлова внешняя предметность бытия представляла собой лишь противоположный субъективности человека полюс (сравниваемый философом с «полюсом магнита»), слитый с ней в едином, субъект-объектном тождестве [16, с. 110]. Да, и в этом положении можно увидеть «последовательно проведенный спинозизм», которого так не хватало оппонентам Михайлова, однако, как мы видели, «земное» основание данного тождества философ искал, обратившись к глубокому переосмыслению представлений о социальной природе человека. Что же по этому поводу можно сказать относительно философии Фихте?

Критическая рефлексия субъективно-идеалистической формы, с которой чаще всего ассоциируют учение немецкого философа, породила уникально продуктивную его эволюцию в поздний период творчества. Действительно, положение о феноменальности внешнего мира совершенно обесмысливало какую-либо деятельность человека, обрекая его на борьбу с собственными миражами, что и потребовало от философа решения вопроса о соединении, казалось бы, несоединимых требований: тезиса о порождении бессознательной деятельностью Я всего воспринимаемого в качестве внешнего материального мира и императива о необходимости существования подлинной объективной реальности, бытие которой только и позволяет сохранить смысл у этических действий человека (сохраняет экзистенциальный и этический смысл у действий человека). Фихте нашел выход, введя в свою систему реальность совершенно

особого рода — реальность другого Я, однако находящаяся с данным Я в *рефлексивных* отношениях [21, с. 680—686]. С одной стороны, другое Я, как и все в этой системе, творится и порождается собственной деятельностью субъекта; с другой стороны, творится им в данном случае не мираж, а подлинная реальность, доказывающая свою объективность тем, что и сама является творцом... собственного создателя.

На рубеже XVIII—XIX веков уже было трудно кого-либо удивить утверждением о социальной природе человека, но все дело было в том, как понимать саму эту социальность, и концепция Фихте стояла здесь явным особняком. Другое Я здесь ни в коем случае не внешний выгодный партнер (взгляд, весьма распространенный в «договорных» концепциях общества) и даже не воспитывающий агент, «модифицирующий» субъекта в соответствии с нормами данного общества, как это вскоре будет рассматриваться в базовой модели социологической науки, о которой речь шла в начале статьи. Нет, многие Я образуют здесь *рефлексивное* единство, вне которого оказывается невозможным ни возникновение, ни бытие субъективности как таковой. А ведь именно о такой intersubjectивной системе многих Я, как исходном пункте наук о человеке, писал Михайлов, противопоставляя ее индивидуалистическим тенденциям современных «наук о человеке» [17, с. 172—173]. Правда, он, в отличие от Фихте, уже не мог позволить себе взять данное положение в качестве метафизически обоснованной предпосылки, и многие страницы в его трудах посвящены скрупулезному анализу проблем онто- и филогенеза человека, где исходная «слитность» Я выводится из самой возможности реализации человеческого образа жизни. Однако в том-то и состоит продуктивность обращения к идеалистическим учениям прошлого, что ключевые положения систем оказываются представленными в них без дополнительных обременяющих факторов, что позволяет сфокусироваться на вытекающих из них основных, принципиальных выводах. Фихте сам отмечал, что его система является первой, где учение о человеческой субъективности вышло за пределы исследования отдельного Я: «Всякая философия хочет объяснить сознание, что вполне правильно. Ни одна, без исключения, из бывших до сих пор философий не подымалась выше объяснения сознания одного единственного индивидуального субъекта» [21, с. 703]. И немецкий философ не просто ввел в свою систему «реальность другого Я», но и сделал из этого шага все необходимые выводы, которых так недоставало многим представителям деятельности подхода и которые у самого Михайлова были представлены, будучи обремененными множеством дополнительных обоснований и положений.

Прежде всего заслуживает особого внимания обращение Фихте к осмыслению самого образа другого Я как специфического «факта сознания». Данный образ, — справедливо замечает философ, — не может быть получен из чувственного опыта, как это утверждалось в ряде философских, в том числе материалистических, учений, «... ибо я бы хотел знать, какое впечатление от чувственного объекта может вызвать

образ совершенно сверхчувственного, образ Я...?» [21, с. 703]. Наличие данного феномена не может быть объяснено, и исходя из самодеятельности онтологически самостоятельного Я, поскольку в таком случае для его возникновения не существовало бы никаких необходимых оснований. В ходе подобных рассуждений Фихте и приходит к пониманию *первоначального онтологического единства (тождества!) многих Я*, которое, правда, дедуцируется им с активным использованием понятий идеалистической метафизики, вроде «единой жизни». Но именно такой подход позволяет ему сформулировать понимание образа другого Я не как онтологически бесосновательного порождения собственной фантазии (вроде трансцендентальных идей Канта) и даже не копии, созданной воображением с реального оригинала, а как неотъемлемого элемента, момента любой субъективности, представляющего собой, говоря словами Михайлова, не нечто «чужое», а... «свое». Как позже отметит сам отечественный философ, без такого расщепления субъекта на Я и другое Я оказывается невозможным диалог с собой, а остается, по его очень точному и образному выражению лишь, «*немота мысли*» [15]. Да, внутренняя речь, как фундаментальная основа человеческой мысли, как наиболее яркое проявление его социальной природы, часто упоминалась в трудах сторонников Выготского, но вот связь этого явления с *онтологическим единством многих Я* отмечалась крайней редко. А для Михайлова, напротив, это было ключевым пунктом всей концепции.

Для российского философа подобное онтологическое тождество «своего и чужого Я» представляло собой, ни много ни мало, подлинный фундамент *самосознания*, определявшегося им как «постоянное внутреннее обращение к себе как к *другому*» [18, с. 31] и являвшееся одним из ключевых концептов, ключевых проблем всего его творчества. Без опоры на это базовое положение «науки о человеке» любая попытка теоретического описания психики окажется не до конца последовательной, как это, по мнению Михайлова, случилось с весьма распространенной теорией «интериоризации», поскольку интериоризация социокультурных предметов уже предполагает наличие в субъекте способности *рефлексивного* отношения к собственным действиям, т. е. как раз *самосознания*, которое никак не может быть врожденным качеством человека.

Конечно, серьезные трудности возникают при попытке адекватного категориального описания многоплановых и многоуровневых отношений между многими Я, раскрывающимися в трудах Фихте и Михайлова, и обращение к спинозийской схеме двух атрибутов единой субстанции здесь уже точно помочь не сможет. Наверное, ближе всего здесь оказались бы категории из третьего тома гегелевской «Науки логики» «Учения о понятии». Последнее рассматривалось автором как незамкнутая бесконечная тотальность, и поскольку бесконечность не может иметь частей, каждый из трех моментов понятия включал в себя всю полноту его содержания, а значит, заключал в себе и два других момента. Ана-

логом подобного отношения в религиозной жизни Гегель считал христианское учение о божественном триединстве, однако, как видим, нечто подобное реализуется в каждый миг вполне «земной» социальной жизни человека. С одной стороны, трудно представить себе нечто более самостоятельное, замкнутое и бесконечное, чем отдельно взятое человеческое Я; с другой стороны, как выяснилось, каждое Я является не просто онтологически связанным с бытием другого Я, но включает его в себя в качестве своего неотъемлемого момента. В религии абсолютизация самостоятельности моментов понятия порождает, согласно Гегелю, античное политеистическое мировоззрение [5, с. 138–139]; продолжая подобную логику, можно отнести современные либерально-индивидуалистические концепции и теории к своеобразному «социальному политеизму».

Данная параллель является очень важной, так как позволяет критически взглянуть на дальнейшие онтологические следствия, неизбежно вытекающие как из индивидуалистических теорий, так и из рефлексивно-деятельностной концепции, разрабатывавшейся Ф.Т. Михайловым. Так, если единство *сверхчувственных* субъектов оказывается результатом их *пространственной* кооперации, т. е. онтологически вторичным состоянием, то такое единство неизбежно требует наличия обладающих «двойственной природой» *посредников*, обеспечивающих эту связь. Символические предметы, имеющие материальный субстрат, но при этом несущие в себе некое *внешнее* для них идеальное содержание, как нельзя лучше подходили на эту роль; и не случайно Михайлов фиксировал широкое распространение в психологической науке XX века различных концепций «медиаторов», где последние не только обеспечивали intersubjective единство, но даже оказывались ответственными за формирование субъективности отдельных Я [17, с. 137–142]. Однако если иная субъективность не есть нечто внешнее и «чуждое» данному Я, а есть нечто «свое», если в фундаменте теории лежит представление об изначальном субстанциональном тождестве субъектов, то ведь и связующее их *материальное* звено, очевидно, тоже не может быть для них внешним посредником и медиатором. Таким образом, если в философии Спинозы на основании «модели совершенного Бога» была представлена в упрощенном виде схема субстанционального единства двух противоположных атрибутов — духа и материи, то в философии Фихте был сделан следующий принципиальный шаг, и это тождество было увязано не с метафизическим определением высшего существа, а с рефлексивно понятой *социальной природой человека*. Именно эту линию два столетия спустя будет реализовывать в своих работах Михайлов, подвергая критике концепции, противопоставляющие идеальную субъективность человеческого Я и его деятельность в объективном, материальном мире.

Как видим, ставшие привычными представления о «внешней и случайной» связи материи символических предметов с заключенным в них идеальным содержанием оказываются несоответствующими вы-

водам «рефлексивной теории человека». Но констатация этого важнейшего для социальных наук факта и предполагает, и требует поставить следующий вопрос — вопрос о категориальных формах, в которых можно было бы адекватно описать это «единство в различии». Упомянутый выше методологический аппарат третьего тома «Науки логики» может дать здесь лишь общую канву, а вот в *эстетических* работах классиков немецкой философии вопрос о различных формах не внешней, а именно внутренней связи мышления и бытия находился в центре внимания, поскольку в прекрасных предметах мы имеем дело с неразделимым единством материи и духа.

Для целей настоящей работы наиболее интересным представляется обращение к гегелевским «Лекциям по эстетике» и, прежде всего, к данному в них анализу категории «прекрасное», которое определялось как *идея*, т. е. «... понятие, реальность понятия и единство их обоих» [6, с. 174]. При этом, в отличие от предшественников, он изучал прекрасное не как простую данность, а как определенную цепочку некоторого становления — становления адекватного соотношения духовного и материального моментов единого предмета, которое проходит через различные формообразования. И вот что интересно: символическое искусство, причем понимаемое как раз в современном *знаковом* смысле этого слова, т. е. представляющее собой внешнюю связь материального предмета и заключенного в нем идеального содержания, связь случайную и произвольную, рассматривается Гегелем как наименее совершенная и потому ранняя форма исторического развития предметности эстетической культуры. Принципиально, что дальнейшее развитие происходит через стадию *возвышенного* искусства (в религиозной сфере ему соответствует ветхозаветный иудаизм), в котором раскрывается принципиальная неадекватность конечного, чувственного материала для воплощения сверхчувственной, бесконечной идеи. Но если для Канта подобная форма искусства в художественной форме воплощала собой, по сути, главную мысль «Критики чистого разума», утверждая «недостигаемость природы как изображения идеи» [11, с. 138], то иной была позиция Гегеля. Для него конечное, материальное само было моментом бесконечного и идеального, поэтому в прекрасном искусстве древней Эллады философ увидел не наивность, а глубину духа, в образной форме осознавшего не внешнюю и случайную, но внутреннюю и имманентную связь материи и духа — ту самую связь, о которой почти два столетия спустя будет писать Ф.Т. Михайлов.

Так может быть категория, адекватно выражающая понимание Михайловым отношения материи и духа в предметах, называемых сегодня символическими, есть как раз категория *прекрасного* в ее гегелевском или близком к нему смысле? И да, и нет. Да, ибо она гораздо точнее отражает раскрывавшуюся философам на протяжении всей его творческой жизни подлинную форму связи материи и духа, чем применяемые в современных науках понятия «символа», «знака» и, тем более, «медиатора». Нет, ибо и для са-

мого Гегеля отношения духа и материи в прекрасных предметах представляло собой важнейшую, но все же преходящую ступень на пути преодоления отчуждения — процесса, достигающего своеобразного апогея в христианском искусстве, где, к слову сказать, обретает полноценные права и противоположная прекрасному категория *безобразного*.

Однако детальное проведение подобных содержательных параллелей уже выходит за рамки данной статьи, завершая которую хотелось бы еще раз подчеркнуть значимость исследований Михайлова для решения фундаментальных проблем современных социальных наук. Последние, как было показано в начале, рассматривают отношение между духовным и материальным как нечто произвольное

и случайное, отдавая на долю сверхчувственной стороны символической реальности самореферентность системы культурных смыслов, на долю чувственной — акцидентальность форм и проявлений. Однако на основании проанализированных исследований Михайлова можно утверждать, что «истинная» наука, видимо, должна будет принять в себя разные *эстетические* категории, которые способны охватить не только вкус и удовольствие человека или смысл некоторых материальных объектов, но и конкретные модусы соотношения материального и духовного, их сращения друг в друге и познания друг через друга. Иначе похоже, что она никогда не дойдет до адекватного понимания онтологии символической реальности.

Литература

1. Вебер М. Основные социологические понятия // Социологическое обозрение. 2008. Том 7. № 2. С. 89–127.
2. Выготский Л.С. Орудие и знак в развитии ребенка // Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6. М.: Педагогика, 1984. 400 с.
3. Выготский Л.С. Мышление и речь // Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 2. М.: Педагогика, 1984. С. 5–351.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. М.: Мысль, 1972. 371 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель. Философия религии: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. 573 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: в 2 т. Т. 1. Спб.: Наука, 1999. 622 с.
7. Д. Джери, Дж. Джери. Большой толковый социологический словарь. Т. 2. М.: ВЕЧЕ АСТ, 1999. 528 с.
8. Дюркгейм Э. Эмиль Дюркгейм Социология. Ее предмет, метод, предназначение М.: Канон, 1995. 352 с.
9. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 808 с.
10. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1984. 320 с.
11. Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. 367 с.
12. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975. 304 с.
13. Майданский А.Д. Выготский — Спиноза: диалог сквозь столетия // Вопросы философии. 2008. № 10. С. 116–127.
14. Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого Я. М.: ООО «Ритм», 2010. 360 с.
15. Михайлов Ф.Т. Немота мысли // Вопросы философии. 2005. № 2. С. 39–55.
16. Михайлов Ф.Т. Общественное сознание и самосознание индивида. М.: Наука, 1990. 222 с.
17. Михайлов Ф.Т. Самоопределение культуры. М.: Индрик, 2003. 272 с.
18. Михайлов Ф.Т. Силы души // Самосознание: мое и наше. К постановке проблемы. М.: ИФРАН, 1997. С. 10–60.
19. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / Пер. с франц. А. Сухотина; под ред. Ш. Балли и А. Сеше. Екатеринбург: Изд. Уральского ун-та, 1999. 432 с.

References

1. Veber M. Osnovnye sotsiologicheskie ponyatiya. [The Main Sociological Concepts]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Sociological review], 2008. Vol. 7. no. 2, pp. 89–127. (In Russ.).
2. Vygotskii L.S. Orudie i znak v razvitii rebenka [Tool and sign in the development of the children]. *Sobr soch. v 6 t. Tom 6* [Collected Works of Vygotskii L.S.: in 6 vol. Vol. 6]. M.: Pedagogika, 1984. 400 p. (In Russ.).
3. Vygotskii L.S. Myshlenie i rech' [Thinking and Speech] *Vygotskii L.S. Sobr soch. v 6 t. Tom 2* [Collected Works of Vygotskii L.S. Vol. 2]. M.: Pedagogika, 1984, pp. 5–351. (In Russ.).
4. Gegel' G.V.F. Nauka logiki. Tom 3 [Science of Logic Vol. 3]. Moscow: Mysl', 1972. 371 p. (In Russ.).
5. Gegel' G.V.F. Lektsii po filosofii religii [Lectures on the Philosophy of Religion]. Gegel'. *Filosofiya religii. v 2 t. Tom 2* [Hegel. The Philosophy of Religion. In 2 vol. Vol. 2]. Moscow: Mysl', 1977. 573 p. (In Russ.).
6. Gegel' G.V.F. Lektsii po estetike. v 2 t., Tom 1 [Lectures on Aesthetics. In 2 vol. Vol. 1]. Saint Petersburg: «Nauka», 1999. 622 p. (In Russ.).
7. D. Dzheri, Dzh. Dzheri. Bol'shoi tolkovyi sotsiologicheskii slovar'. Tom 2 [Great Sociological Dictionary. Vol. 2]. Moscow: VEChE AST, 1999. 528 p. (In Russ.).
8. Dyurkgeim E. Emil' Dyurkgeim Sotsiologiya. Ее предмет, метод, prednaznachenie [Emile Durkheim. Sociology, its Object, the Method and the Mission]. Moscow: Kanon, 1995. 352 p. (In Russ.).
9. Dyurkgeim E. Elementarnye formy religioznoi zhizni. Totemicheskaya sistema v Avstralii [The Elementary forms of religious life. Totemic system in Australia]. Moscow: Publ. «Delo» RANKhiGS, 2018. 808 p. (In Russ.).
10. Il'enkov E.V. Dialekticheskaya logika [The Dialectic logic]. Moscow: Politizdat, 1984. 320 p. (In Russ.).
11. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya [The Critique of Judgement]. Moscow: Publ. «Iskusstvo», 1994. 367 p. (In Russ.).
12. Leont'ev A.N. Deyatel'nost'. Soznanie. Lichnost'. [Activity. Consciousness. Personality]. Moscow: Politizdat. 1975. 304 p. (In Russ.).
13. Maidanskii A.D. Vygotskii — Spinoza: dialog skvoz' stoletiya [Vygotskya — Spinoza: Dialogue through centuries]. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy], 2008, no. 10, pp. 116–127. (In Russ.).
14. Mikhailov F.T. Zagadka chelovecheskogo Ya [Mystery of Human Self]. Moscow: ООО «Ritm», 2010. 360 p. (In Russ.).

20. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. Мн.: ООО «Попурри», 1999. 592 с.
21. Фихте И.Г. Факты сознания // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. Спб.: Мифрил, 1993. 798 с.
22. Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь. // Новый поворот в социологии // Социологические исследования. 2009. №. 8. С. 3–13.
23. Cetina K. K., Schatzki T. R., Von Savigny E. (ed.). The practice turn in contemporary theory. Routledge, 2005. 252 p.
24. Preda A. The turn to things: Arguments for a sociological theory of things // The Sociological quarterly. 1999. Vol. 40. №. 2. P. 347–366.
25. Woolgar S. The turn to technology in social studies of science // Science, Technology, & Human Values. 1991. Vol. 16. №. 1. P. 20–50.
15. Mikhailov F.T. Nemota mysli [Muteness of Thinking]. *Voprosy filosofii [Issues of Philosophy]*, 2005, no. 2, pp. 39–55. (In Russ.).
16. Mikhailov F.T. Obshchestvennoe soznanie i samosoznanie individa [The collective Consciousness and Self-consciousness]. Moscow: «Nauka», 1990. 222 p.
17. Mikhailov F.T. Samoopredelenie kul'tury [The Self-determinacy of Culture]. Moscow: «Indrik», 2003. 272 p. (In Russ.).
18. Mikhailov F.T. Sily dushi [Powers of Soul]. Samosoznanie: moe i nashe. K postanovke problemy. [*Selfconsciousness: My and our. Locating the Question*]. Moscow: IFRAN. 1997. pp. 10–60. (In Russ.).
19. Sosyur F. Kurs obshchei lingvistiki [Course in General Linguistics]. Balli Sh, Seshe A. (eds.). Ekaterinburg: Publ. Ural'skogo Universiteta, 1999. 432 p. (In Russ.).
20. Spinoza B. Kratkii traktat o Boge, cheloveke i ego schast'e [Short Treatise on God, Man and His Well-being]. Minsk: ООО «Попурри», 1999. 592 p. (In Russ.).
21. Fikhte I.G. Fakty soznaniya [Facts of self-consciousness]. Fikhte I.G. Soch. v 2 t. Tom 2. [*Collected Works of Fichte.: in 2 vol. Vol. 2*]. Saint Petersburg: Mifril, 1993. 798 p. (In Russ.).
22. Shtompka P. V fokuse vnimaniya povsednevnyaya zhizn'. Novyi povorot v sotsiologii [Everyday Life under Focus. A New Turn in Sociology]. *Sotsiologicheskie issledovaniya [Sociological investigations]*, 2009, no. 8, pp. 3–13. (In Russ.).
23. Cetina K.K., Schatzki T.R., Von Savigny E. (ed.). The practice turn in contemporary theory. Routledge, 2005. 252 p.
24. Preda A. The turn to things: Arguments for a sociological theory of things. *The sociological quarterly*, 1999. Vol. 40, no. 2, pp. 347–366.
25. Woolgar S. The turn to technology in social studies of science *Science, Technology, & Human Values*, 1991. Vol. 16. no. 1, pp. 20–50.

Информация об авторах

Сорвин Кирилл Валентинович, кандидат философских наук, доцент кафедры общей социологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (ФГАОУ ВПО «НИУ ВШЭ»), г. Москва, Российская Федерация, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8282-960X>, e-mail: ksorvin@hse.ru

Мерт Ахмет, аспирант социологических наук, преподаватель кафедры анализа социальных институтов, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (ФГАОУ ВПО «НИУ ВШЭ»), г. Москва, Российская Федерация, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6046-7364>, e-mail: amert@hse.ru

Information about the authors

Kirill V. Sorvin, PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of General Sociology, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8282-960X>, e-mail: ksorvin@hse.ru

Ahmet Mert, PhD Student in Sociology, Lecturer, Department for Social Institutions Analysis, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia, <https://orcid.org/0000-0001-6046-7364>, e-mail: amert@hse.ru

Получена 29.10.2020

Принята в печать 01.03.2021

Received 29.10.2020

Accepted 01.03.2021