В. А. Тутубалин

ПРОЛЕГОМЕНЫ К КРИТИКЕ ГНОСЕОЛОГИЗМА

Улан-Удэ
2023

УДК 11+165+1(091)
ББК 87.1+87.2+87.3
Т915

Т915 Тутубалин В. А. Пролегомены к критике гносеологизма. – Улан-Удэ, 2023. – 444 с.

Книга посвящена критике гносеологизма – философской позиции, исключающей онтологию как относительно самостоятельную научную дисциплину в составе философского знания. Автор книги – Тутубалин Виталий Александрович, профессиональный философ, в 2004 г. окончивший аспирантуру по специальности 09.00.01 «Онтология и теория познания», в разные годы старший преподаватель вузов Восточной Сибири.

16+ (В соответствии с Федеральным законом от 29 декабря 2010 г. № 436-ФЗ.)

© Тутубалин В. А., 2023

ОТ АВТОРА

Гносеологизм – это ограничение предмета философии мышлением, познанием, исключение онтологии как относительно самостоятельной научной дисциплины из состава философского знания, растворение её в гносеологии. Объективного идеализма лишь слегка касается это растворение всего и вся в идеальном. Так, для Г. В. Ф. Гегеля весь мир – это развёртывание Абсолютной идеи, но необходимость освещения этого процесса сохраняет в составе этой философии учение о бытии и учение о сущности, не допускает устранения онтологии. Неокантианство не было вполне охвачено гносеологизмом вследствие своего априоризма, трансцендентализма и интереса к аксиологии. Для позитивистов же всё сводится к феноменам, категория субстанции объявляется метафизической выдумкой, материя и идеальное воспринимаются как аспекты, ряды «единого опыта» и т. п., что по сути означает сведение всего к идеальному, следовательно, и предмета философии тоже. Пожалуй, именно гносеологизм является одной из самых важных черт позитивизма.

Эта книга представляет собой материалы для систематической критики гносеологизма. Первая часть книги содержит мои статьи, заметки и комментарии к дискуссиям, посвящённые критике гносеологизма у марксистских философов, прежде всего, у Э. В. Ильенкова, которого многие до сих пор по какой-то злой иронии судьбы ошибочно считают одним из главных критиков позитивизма. Своих оппонентов, отстаивающих относительную самостоятельность предметных областей онтологии и гносеологии, Ильенков пытался выставить в роли симпатизантов или пособников «второго позитивизма». Именно поэтому вторая часть книги посвящена исследованию гносеологизма самого позитивизма на разных его этапах, т. е. выявлению понимания позитивизмом предмета философии, а также определению принадлежности или близости тех или иных мыслителей к этому направлению, изучению борьбы с гносеологизмом в марксистской философии, критике необоснованных обвинений гносеологистов в адрес тех, кого они называют «догматиками», «вульгарными материалистами» и т. п. В этой же второй части изложены некоторые ранее неизвестные русскоязычному

читателю сведения из истории философии позитивизма и других философских направлений, исследованы определённые категориальные коннотации в античной философии, уточнены фрагменты переводов текстов Нового времени.

В древности критиковавший Хрисиппа Карнеад не раз приговаривал: «Не будь Хрисиппа – и меня бы не было». Видимо, не было бы Ильенкова – не было бы и этой книги. Работа над ней заняла несколько лет и была прекращена раньше, чем мне хотелось бы. Не всё я успел сделать, но возможности продолжать эту работу у меня сейчас нет. И наверное, нет смысла упоминать какие-либо темы, которые могли бы дополнить это исследование, ведь даже перечислив лакуны, можно о чём-то и о ком-то забыть. И всё же, я думаю, мне удалось сделать достаточно для доказательства положений, выдвигавшихся моими предшественниками и мною в течение нескольких последних лет.

Я выражаю благодарность коллективу интернет-журнала «Lenin Crew», публиковавшему мои статьи и заметки о гносеологизме, и всем тем, кто предоставлял мне для ознакомления текстовые выдержки и фото некоторых важных для моего исследования источников.

В. А. Тутубалин, 1 сентября 2023 г.

ЧАСТЬ 1. ПРОГРАММНО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ О ГНОСЕОЛОГИЗМЕ

Глава 1.1. К КРИТИКЕ ГНОСЕОЛОГИЗМА В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ[1]

Предисловие к главе 1.1. О значении «бурь в стакане»

В далёком 1900 г., между съездом основания РСДРП и съездом её раскола на меньшевиков и большевиков, В. И. Ленин в «Заявлении редакции „Искры“» пишет: «Прежде, чем объединяться, и для того, чтобы объединиться, мы должны сначала решительно и определённо размежеваться. Иначе наше объединение было бы лишь фикцией, прикрывающей существующий разброд и мешающей его радикальному устранению» [28, т. 04, с. 358].

Сегодня, как и тогда, левое движение привлекает к себе людей с совершенно разными философскими взглядами: экзистенциалистов, позитивистов, гегельянцев, «фрейдомарксистов» и др. В своих «Философских тетрадях» в 1914 г. Ленин сформулировал афоризм: «Нельзя вполне понять „Капитала“ Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логики Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса ½ века спустя!!» (сентябрь-декабрь 1914 г.) [28, т. 29, с. 162]. Есть ныне люди, у которых изучение марксизма настолько тесно связано со штудированием «Науки логики» (при всей пользе этого дела), что иным ключевым моментам противостояния линии Платона и линии Демокрита на протяжении истории философии они уделяют гораздо меньше внимания, чем следовало бы.

[1] Опубликовано в журнале «Lenin Crew» 20.08.2018.

В работе «Ещё раз о профсоюзах…» 25 января 1921 г. Ленин даёт совет: «уместным, мне кажется, заметить для молодых членов партии, что *нельзя* стать сознательным, *настоящим* коммунистом без того, чтобы изучать – именно *изучать* – всё, написанное Плехановым по философии, ибо это лучшее во всей международной литературе марксизма» [28, т. 42, с. 290]. Бывает, конечно, и так, что те же упомянутые выше люди, взяв у Г. В. Ф. Гегеля больше системы, чем метода, берут и у Г. В. Плеханова больше политики, чем философии (при всех недостатках последней).

Несколькими месяцами ранее статьи «Ещё раз о профсоюзах…», в речи «Задачи союзов молодёжи» на III Всероссийском съезде РКСМ 2 октября 1920 г. Лениным было сказано следующее: «Мы не должны брать из старой школы того, когда память молодого человека обременяли безмерным количеством знаний, на девять десятых ненужных и на одну десятую искажённых, но это не значит, что мы можем ограничиться коммунистическими выводами и заучить только коммунистические лозунги. Этим коммунизма не создашь. Коммунистом стать можно лишь тогда, когда обогатишь свою память знанием всех тех богатств, которые выработало человечество» [28, т. 41, с. 305]. А вот этому совету, кажется, следует всё же меньшая часть людей, считающих себя марксистами.

Как известно, без революционной теории нет революционной практики. Но не все это сразу понимают, делая из *практики*, которую Ленин считал *ограниченным* критерием истины [28, т. 18, с. 145-146, 309, 363], какое-то магическое заклинание. Однако игнорирование теоретических вопросов может быть причиной серии ошибок, последствия которых способны годами вредить всемирно-исторической миссии пролетариата, приближая её к поражению.

В письме В. С. Бобровскому 24 января 1911 г., т. е. спустя более года после публикации ленинского труда «Материализм и эмпириокритицизм», И. В. Сталин так оценивал разногласия Ленина с его товарищами по партии и его блок с меньшевиком Плехановым: «О заграничной „буре в стакане воды“, конечно, слышали: блоки – Ленина – Плеханова, с одной стороны, и Троцкого – Мартова – Богданова, с другой. Отношение рабочих к первому блоку, насколько я знаю, благоприятное. Но вообще на заграницу рабочие начинают смотреть пренебрежительно: „Пусть, мол, лезут на стенку, сколько их душе угодно, а по-нашему, кому дороги интересы движения, тот

работает, остальное приложится“. Это, по-моему, к лучшему» [43]. Переписка того же периода с М. Г. Цхакая и С. Г. Шаумяном показывает, что речь шла не только об отзовизме и ликвидаторстве. «Эмпириокритицизм, несмотря на его хорошие стороны, в целом также неприемлем ввиду его запутывающего дело параллелизма. Надо остановиться на диалектическом материализме (не Плеханова, а Маркса-Энгельса), развивая и конкретизируя его в духе И. Дицгена, усваивая попутно хорошие стороны „махизма“» [20, с. 615; 53].

Что это за «хорошие стороны», так и остаётся величайшей тайной Вселенной. Но по мере того, как их *усваивали*, сам неокантиански-позитивистский методологизм занимал и *осваивал* командные высоты молодой советской республики. По словам С. Н. Корсакова, даже в первые годы после Октябрьской революции значительное влияние в советской философии и вообще в научных учреждениях имели сторонники махизма, прагматизма и неокантианства [см. 25]. Судьба их оппонентов из числа диалектиков, мягко говоря, не получивших после 1924 г. должной поддержки от высшего руководства партии и государства, незавидна. На этом фоне совершенно закономерным выглядит тот ренессанс неокантианства и позитивизма в 1950-е гг., который представляет из себя «гносеологическое» («эпистемологическое», «методологическое») направление «марксистской» философии (при всей его преимущественно декларативной борьбе с позитивизмом) и который был конгениален тогдашнему мировому антионтологическому тренду, во многом определённому кризисом в физике.

В статье Р. Ф. Голобиани «Основной вопрос советской философии» [9] бóльшая часть моментов развития гносеологизма в советской философии уже была рассмотрена. Яркие представители этого направления сочетали в своих мировоззрениях весьма разноплановые концепции. С. Н. Корсаков в интервью группе «Lenin Crew / Ревкульт» отметил такие моменты и у Э. В. Ильенкова: это и контовские идеи о самостоятельности наук, и свойственные неокантианству и неопозитивизму критика метафизики, отрицание онтологии [24, фрагмент аудио 62:35-63:15][2]. «Э. В. Ильенков,

[2] Если быть точнее, Корсаков дал такую формулировку этих моментов в творчестве Ильенкова: «неокантианская критика метафизики, контовские идеи о самостоятельности наук и неопозитивистское отрицание значения какой-либо онтологической проблематики». В отличие от неокантианцев с их априоризмом и трансцендентализмом, именно позитивисты не только критиковали, но и вообще

независимо от того, что он думал о себе сам, полностью принадлежал мэйнстриму „кантовского“ и „методологического“ поворота в мировой философии» [26, с. 175].

И пока большая книга «Материализм и эпистемологизм» ещё никем не написана, стоит ещё раз внимательно присмотреться к этому феномену – гносеологизму.

§ 1.1.1. О цитатах Ф. Энгельса у Э. В. Ильенкова и В. И. Коровикова

Написанные в 1954-м году, тезисы Э. В. Ильенкова и В. И. Коровикова о предмете философии стали поводом, пожалуй, самых острых дискуссий в советской и постсоветской философии. Авторы тезисов отрицают, что предметом философии является весь мир и считают, что она должна изучать только мышление. Чтобы заявить о такой точке зрения как о марксистской, потребовалось бы найти у основателей марксизма нечто похожее. В реконструкции тезисов [18, с. 143-147] ссылки на слова классиков марксизма не указаны, но в работе «Относительно вопроса о предмете философии как науки» [18, с. 229-234], которая считается непосредственно связанной с тезисами, в качестве аргументов авторами приводятся три цитаты Ф. Энгельса. Я постараюсь несколько расширить контекст обращения по этому вопросу к наследию классиков, включив эти цитаты (ниже как **3**, **10**, **8**) в группу других, где Энгельсом излагается несколько иная точка зрения.

1) «Маркс и я были едва ли не единственными людьми, которые спасли из немецкой идеалистической философии сознательную диалектику и перевели её в материалистическое понимание природы и истории» («Анти-Дюринг. Предисловия к трём изданиям. II», 1885 г.) [33, т. 20, с. 10].

2) «Природа является пробным камнем для диалектики, и надо сказать, что современное естествознание доставило для такой пробы

отрицали онтологию. Впрочем, даже неокантианец Э. Кассирер обмолвился как-то о «правомерной и необходимой борьбе с онтологией» [Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. – Berlin, 1910. – S. 183].

чрезвычайно богатый, с каждым днем увеличивающийся материал и этим материалом доказало, что в природе всё совершается в конечном счёте диалектически, а не метафизически. Но так как и до сих пор можно по пальцам перечесть естествоиспытателей, научившихся мыслить диалектически, то этот конфликт между достигнутыми результатами и укоренившимся способом мышления вполне объясняет ту безграничную путаницу, которая господствует теперь в теоретическом естествознании и одинаково приводит в отчаяние как учителей, так и учеников, как писателей, так и читателей» («Анти-Дюринг») [33, т. 20, с. 22].

3) «...современный материализм является по существу диалектическим и не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками. Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет ещё учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика. Всё остальное входит в положительную науку о природе и истории» («Анти-Дюринг») [33, т. 20, с. 25].

4) «Если схематику мира выводить не из головы, а только *при помощи* головы из действительного мира, если принципы бытия выводить из того, что есть, – то для этого нам нужна не философия, а положительные знания о мире и о том, что в нём происходит; то, что получается в результате такой работы, также не есть философия, а положительная наука. Но в таком случае весь том г-на Дюринга оказался бы не более, как даром потраченным трудом. Далее, если не нужно больше философии как таковой, то не нужно и никакой системы, даже и естественной системы философии. Уразумение того, что вся совокупность процессов природы находится в систематической связи, побуждает науку выявлять эту систематическую связь повсюду, как в частностях, так и в целом. Но вполне соответствующее своему предмету, исчерпывающее научное изображение этой связи, построение точного мысленного отображения мировой системы, в которой мы живём, остаётся как для нашего времени, так и на все времена делом невозможным» («Анти-Дюринг») [33, т. 20, с. 35-36].

5) «...диалектика и есть не более как наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления» («Анти-Дюринг») [33, т. 20, с. 145].

6) «Таким образом, история природы и человеческого общества – вот откуда абстрагируются законы диалектики. Они как раз не что иное, как наиболее общие законы обеих этих фаз исторического развития, а также самого мышления. По сути дела они сводятся к следующим трём законам:

Закон перехода количества в качество и обратно.

Закон взаимного проникновения противоположностей.

Закон отрицания отрицания.

Все эти три закона были развиты Гегелем на его идеалистический манер лишь как законы *мышления*» («Диалектика природы», 1879 г.) [33, т. 20, с. 384].

7) «то, что некоторый всеобщий закон развития природы, общества и мышления впервые был высказан в его общезначимой форме, – это всегда остаётся подвигом всемирно-исторического значения» («Диалектика природы», 1879 г.) [33, т. 20, с. 390].

8) «Довольствуясь отбросами старой метафизики, естествоиспытатели всё ещё продолжают оставлять философии некоторую видимость жизни. Лишь когда естествознание и историческая наука впитают в себя диалектику, лишь тогда весь философский скарб – за исключением чистого учения о мышлении – станет излишним, исчезнет в положительной науке» («Диалектика природы», 1874 г.) [33, т. 20, с. 525].

9) «В помещённом выше сочинении [т. е. в «Анти-Дюринге» (см. настоящий том, стр. 145). Ред. <Прим. ред. собр. соч. – *В. Т.*>] диалектика рассматривается как наука о наиболее общих законах *всякого* движения. Это означает, что её законы должны иметь силу как для движения в природе и человеческой истории, так и для движения мышления. Подобный закон может быть познан в двух из этих трёх областей и даже во всех трёх без того, чтобы рутинёру-метафизику стало ясно, что он имеет дело с одним и тем же законом» («Диалектика природы», 1885 г.) [33, т. 20, с. 582].

10) Марксово понимание «наносит философии смертельный удар в области истории точно так же, как диалектическое понимание природы делает ненужной и невозможной всякую натурфилософию. Теперь задача в той и в другой области заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих

фактах. За философией, изгнанной из природы и из истории, остаётся, таким образом, ещё только царство чистой мысли, поскольку оно ещё остаётся: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика» («Людвиг Фейербах», 1886 г.) [33, т. 21, с. 316].

11) «Извращение диалектики у Гегеля основано на том, что она должна быть, по Гегелю, „саморазвитием мысли“, и потому диалектика вещей – это только её отблеск. А на самом-то деле ведь диалектика в нашей голове – это только отражение действительного развития, которое совершается в мире природы и человеческого общества и подчиняется диалектическим формам.

Сравните хотя бы у Маркса развитие от товара к капиталу с развитием у Гегеля от бытия к сущности, и у Вас будет прекрасная параллель: с одной стороны, конкретное развитие, как оно происходит в действительности, и, с другой стороны, абстрактная конструкция, в которой в высшей степени гениальные мысли и местами очень важные переходы, как, например, качества в количество и обратно, перерабатываются в кажущееся саморазвитие одного понятия из другого. Примеров чего можно было бы сфабриковать ещё дюжину» (Энгельс Ф. Письмо К. Шмидту, 1 ноября 1891 г.) [33, т. 38, с. 177].

Итак, фрагмент **1** даёт представление о природе и истории, которые требуют материалистического понимания и сознательной диалектики. И надо полагать, требуют не меньше, чем само мышление. Предметом для диалектически мыслящего естествоиспытателя (фрагмент **2**) уж никак не может быть только мышление или «мир через мышление»; этим предметом для него, вне всяких сомнений, является природа сама по себе – без привинченного к фундаменту материи субъекта.

Во фрагментах **5** и **6** наиболее ясно видно, что Энгельс не ограничивался гносеологией и считал такое ограничение идеалистическим. Ведь именно для идеалиста Гегеля диалектика – это диалектика мышления, асболютной идеи, а природа – лишь момент развёртывания последней. Для Энгельса же (фрагмент **7**) диалектика закономерна и для природы, и для общества, и для мышления.

Фрагмент **8** «Диалектики природы» соответствует 53-му номеру фрагмента хронологического указателя глав и фрагментов «Диалектики природы» на с. 754 [«Естествоиспытатели воображают, что они освобождаются от философии, когда игнорируют или бранят её»] и, весьма вероятно, стал прообразом части фрагмента **3** в «Анти-Дюринге».

Во фрагменте **8** Энгельс лишь возлагает надежды на будущее науки, а вовсе не собирается выкидывать всю онтологию вместе с тогдашней спекулятивной схоластикой и делать одно только мышление предметом диалектики, т. е. философии. Во фрагментах **3** и **10** он, казалось бы, уже объявляет диалектизацию естествознания завершённой. Однако исчезновению особой науки о всеобщей связи вещей и знаний о вещах Энгельс предпосылает требование к каждой отдельной науке выяснить своё место в этой всеобщей связи, что, как понятно из фрагмента **2**, довольно-таки трудная задача. «Как только» и «тогда» всё ещё остаются необходимыми условиями. Параграф «Кризис современной физики» в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» повествует о том, что оптимизма относительно скорейшего соблюдения этих условий в то время несколько поубавилось.

Следует также отметить, что в самом тексте фрагмента **3** первое предложение начинается со слов «в обоих случаях». Из контекста ясно, что этими «случаями» являются природа и история (общество), что расширяет предметную область материалистической философии за пределы одного только мышления.

Фрагмент **4** показывает, что всё это необычное «забегание вперёд» лишь следствие острополемического тона критики Энгельсом априоризма, что мировая схематика должна быть выведена из действительного мира, становясь тем самым позитивным знанием о нём, в отличие от эклектической умозрительной «естественной системы философии» Дюринга, и что это вовсе не означает требования сразу выбросить за борт весь категориальный аппарат предшествующей онтологии, особенно тот, что мы находим в гегелевском «Учении о сущности».

Во фрагменте **9** Энгельс указывает, что диалектический закон обнаруживается в трёх различных областях: природе, обществе и мышлении.

Можно было бы сказать, что самый поздний по написанию фрагмент – **11** – ставит точку в рассуждении о том, может ли предмет диалектики, диалектико-материалистической философии ограничиваться мышлением. Однако в 1894 г. Энгельсу ещё удалось написать предисловие к 3-му изданию «Анти-Дюринга», в котором находилось также и предисловие ко 2-му изданию.

Авторы работы «Относительно вопроса о предмете философии как науки» также апеллировали к словам В. И. Ленина в его «Философских тетрадях». Но об этом чуть позже.

§ 1.1.2. Принцип тождества мышления и бытия – это идеализм

В 1964 г. была опубликована статья Э. В. Ильенкова «Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии» [13]. В ней утверждается, что этот принцип вполне годен как для идеалистической философии Гегеля, так и для материалистической философии Л. Фейербаха и К. Маркса.

«Отождествление (т. е. тождество как акт, как действие, как процесс, а не как мёртвое состояние) мысли и действительности, совершающееся в практике и через практику, и есть суть, существо марксистско-ленинской теории отражения. Эта теория отнюдь не утверждает, как это стараются изобразить метафизически мыслящие неокантианцы и неопозитивисты, что „мышление“ и „бытие“ суть „одно и то же“, неразличимое слепое „тождество“. Такой нелепости никогда не утверждал не только К. Маркс, не только Фейербах и Спиноза, но даже и абсолютный идеалист Гегель. Ибо даже у Гегеля тождество мышления и бытия – это тождество противоположностей, так как мышление и бытие (понятие и его предмет) – типичнейшие диалектические противоположности. У Гегеля (у Маркса тем более) это тождество не только не упраздняет реального, непосредственно очевидного различия между ними, но и предполагает это различие как свою собственную противоположность, без и вне единства с которой оно превратилось бы в чистейшую глупость, метафизическую болтовню, фразу. Практика как акт „отождествления предмета с понятием и понятия с предметом“ и выступает поэтому критерием истинности, действительности мышления, объективности понятия» [13, с. 50-51].

Конечно, можно даже усилить утверждение о тождестве противоположностей, добавив, что в диалектическом, диалектико-логическом смысле возможно и тождество просто различного (но

только в определённых аспектах, с сохранением различий), ибо материальное единство мира даёт тому основание.

Ленин же, как известно, предпочитал термин *единство*: «Тождество противоположностей („единство“ их, может быть, вернее сказать? хотя различие терминов тождество и единство здесь не особенно существенно. В известном смысле оба верны) есть признание (открытие) противоречивых, *взаимоисключающих*, противоположных тенденций во *всех* явлениях и процессах природы (и духа и общества *в том числе*)» [28, т. 29, с. 316-317].

Примечательно и то, что следующее утверждение Ленина вовсе не означало принятия точки зрения предпочитающего принцип индивидуации и «всеобщего различия» Г. В. Лейбница: «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение» [28, т. 29, с. 317]. Даже при таком акцентировании монизм предпочтительней плюрализма, но сама эта проблематика есть как раз проблематика онтологии, ибо только в гносеологии абсолютно противопоставление бытия и мышления. По словам Ленина, «противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна» [28, т. 18, с. 151]. «Пределы абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления суть именно те пределы, которые определяют *направление* гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой» [28, т. 18, с. 259].

Казалось бы, позиция Ильенкова могла бы тут соответствовать ленинской, однако за пределы выбранного Ильенковым предмета философии, т. е. мышления, невозможно выбраться без риска быть названным метафизиком. О том, что Фейербах всё же сделал это и стал утверждать, что «мысленное бытие не есть действительное бытие», что «бытие – субъект, мышление – предикат», что Б. Спинозе

следовало бы решиться на «aut deus, aut natura»[3] вместо «deus sive natura»[4], приходится узнавать из других источников. В статье Ильенкова этого нет.

Ильенков резюмирует: «принцип диалектического тождества мышления и бытия – своего рода пароль на право входа в научную философию, в пределы её предмета. Тот, кто этого принципа не принимает, будет заниматься либо чистой „онтологией“, либо чистой „логикой“, либо попеременно и тем и другим, но никогда не найдёт действительного входа в диалектику как логику и теорию познания, в марксистско-ленинскую философию» [13, с. 53]. Такая категоричность удивительна и совершенно безосновательна: ведь нельзя сказать, что всякий отрицающий мышление в качестве единственного предмета философии, отрицает право гносеологии на существование. Более того, сами утверждения Энгельса о диалектизации наук о природе и обществе свидетельствуют об ожидаемом скорейшем приобщении их к диалектическому методу вне какого-либо обсуждения тождества мышления и бытия.

Гносеологии же, т. е. философской дисциплине, которая охватывает формально-логические закономерности, законы диалектической логики и психологии познания, из этой последней необходимо черпать данные о множестве психических процессов и состояний, связанных с мышлением, а не просто ограничиваться метафизическими рассуждениями XVII в. о мышлении как «движении мыслящего тела по контуру» внешней вещи или внешнего мира.

Теперь посмотрим, как относились классики марксизма-ленинизма к принципу тождества мышления и бытия. Статья Ильенкова начинается со следующего абзаца: «Вопрос о тождестве мышления и бытия занимает важное место в истории философии. Касаясь этого вопроса, Ф. Энгельс писал: „В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия. Громадное

[3] aut deus, aut natura (лат.) – либо бог, либо природа. Здесь и далее в этой главе примечания, касающиеся иностранных слов и выражений, воспроизведены по опубликованной версии статьи (где были даны по настоянию редакции Lenin Crew) с сохранением регистра первых символов.

[4] deus sive natura (лат.) – бог, или, что то же самое, природа.

большинство философов утвердительно решает этот вопрос“» [13, с. 21].

Как верно отметил М. Н. Руткевич, «хорошо известно, что „философский язык“, о котором здесь упоминает Энгельс, это язык гегелевской философии» [37]. Действительно, вот следующее предложение Энгельса: «Так, например, у Гегеля утвердительный ответ на этот вопрос подразумевается сам собой: в действительном мире мы познаём именно его мыслительное содержание, именно то, благодаря чему мир оказывается постепенным осуществлением абсолютной идеи, которая от века существовала где-то независимо от мира и прежде него. Само собой понятно, что мышление может познать то содержание, которое уже заранее является содержанием мысли. Не менее понятно также, что доказываемое положение здесь молчаливо уже содержится в самой предпосылке. Но это никоим образом не мешает Гегелю делать из своего доказательства тождества мышления и бытия тот дальнейший вывод, что так как его мышление признаёт правильной его философию, то, значит, она есть единственно правильная философия и что, в силу тождества мышления и бытия, человечество должно немедленно перенести эту философию из теории в практику и переустроить весь мир сообразно гегелевским принципам. Эту иллюзию он разделяет почти со всеми другими философами» [33, т. 21, с. 283-284]. Итак, численный перевес этого лагеря заблуждающихся, конечно же, не может быть аргументом в пользу утверждения об истинности его положений.

К тому же, как пишет Руткевич, «Ф. Энгельс, делая оговорку насчёт „философского языка“, применяет термин „тождество“ только ко второй, гносеологической стороне отношения сознания к материи. Как же обстоит дело с применимостью термина „тождество“ при изучении соотношения мысли и мозга, психического и физиологического, т. е. отражения как свойства материи к материи? Несомненно, общее между свойством и носителем этого свойства имеется, но термин „тождество“ здесь непригоден, так как он толкает явным образом к отождествлению психического и физиологического, т. е. к ошибке в духе либо вульгарного материализма, либо субъективного идеализма» [37][5].

[5] О том, что даже вульгарный материализм старался избегать отождествления материального и идеального см. главу 2.4.

Энгельс же пишет о тождестве по сути и различию по выражению диалектических законов (а не всего мира и мышления), а главное – об отражении: «Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей, вместо того чтобы в действительных вещах видеть отображения тех или иных ступеней абсолютного понятия. Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые по сути дела тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, поскольку человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе, – а до сих пор большей частью и в человеческой истории – они прокладывают себе путь бессознательно, в форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей. Таким образом, диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения действительного мира» [33, т. 21, с. 301-302].

Различая абстрактное и конкретное тождество, Энгельс не приписывает материалистам принцип тождества мышления и бытия. Более того, он обвиняет некоторых непоследовательных из их числа в попытках перенять у идеалистов этот принцип в качестве спекулятивного фундамента. Так, Энгельс пишет о Е. Дюринге: «Если мы захотим представить ход его мысли в чистом виде, то он будет таков: „Я начинаю с бытия. Следовательно, я мыслю себе бытие. Мысль о бытии едина. Но мышление и бытие должны находиться во взаимном согласии, они соответствуют друг другу, 'друг друга покрывают'. Стало быть, бытие в действительности также едино. Стало быть, не существует никаких 'потусторонностей'“. Но если бы г-н Дюринг говорил так откровенно, вместо того, чтобы угощать нас приведёнными оракульскими изречениями, то его идеологический подход обнаружился бы с полной ясностью. Пытаться доказать реальность какого-либо результата мышления из тождества мышления и бытия, – вот именно это и было одной из самых безумных горячечных фантазий... некоего Гегеля» [33, т. 20, с. 41-42].

Сам К. Маркс в «Святом семействе…» тоже критикует идеалистический принцип тождества бытия и мышления: «Так как „*религиозный мир как таковой*“ существует только как мир

самосознания, то критическому критику – теологу ex professo[6] – никак не может прийти в голову, что существует такой мир, в котором *сознание* и *бытие* отличаются друг от друга, – мир, который попрежнему продолжает существовать, когда я упраздняю только его мысленное существование, его существование в качестве категории или точки зрения, другими словами: когда я видоизменяю своё собственное субъективное сознание, не изменяя *предметной* действительности действительно предметным образом, т. е. не изменяя своей собственной предметной действительности и предметной действительности других людей. Спекулятивное *мистическое тождество бытия и мышления* повторяется поэтому в критике в виде столь же мистического тождества *практики* и *теории*. Отсюда её раздражение против такой практики, которая хочет быть ещё чем-то отличным от теории, и против такой теории, которая хочет быть ещё чем-то отличным от растворения той или другой определённой *категории* в „*беспредельной всеобщности самосознания*“» [33, т. 2, с. 210-211].

Категоричен в этом вопросе и Плеханов: «*признание идентичности бытия и мышления возможно только в идеализме*» [36, с. 386].

А теперь давайте приведём несколько цитат из «Материализма и эмпириокритицизма», которые показывают, что и Ленин не собирался (пусть даже «практически») отождествлять мышление и бытие:

«Приписать Энгельсу мысль, что „чувственное представление *и есть* вне нас существующая действительность“, это – такой перл махистского извращения, подсовыванья агностицизма и идеализма под материализм, что Базарова нельзя не признать побившим все рекорды!» [28, т. 18, с. 115].

«„...Социальность нераздельна с сознательностью. *Общественное бытие и общественное сознание, в точном смысле этих слов, тождественны*“ (50, 51. Курсив Богданова). Что этот вывод не имеет ничего общего с марксизмом, было уже указано Ортодоксом» [28, т. 18, с. 342].

«Общественное бытие и общественное сознание не тождественны, – совершенно точно так же, как не тождественно бытие вообще и сознание вообще» [28, т. 18, с. 343].

[6] ex professo (лат.) – по специальности.

«Общественное сознание *отражает* общественное бытие – вот в чём состоит учение Маркса. Отражение может быть верной приблизительно копией отражаемого, но о тождестве тут говорить нелепо. Сознание вообще *отражает* бытие, – это общее положение *всего* материализма. Не видеть его прямой и *неразрывной* связи с положением исторического материализма: общественное сознание *отражает* общественное бытие – невозможно» [28, т. 18, с. 343].

«Припомним базаровское изложение эмпириокритицизма (не эмпириомонизма, как можно! ведь между этими „системами“ такая громадная, такая громадная разница!): „чувственное представление и есть вне нас существующая действительность“. Это явный идеализм, явная теория тождества сознания и бытия. Припомните, далее, формулировку В. Шуппе, имманента (который так же усердно клялся и божился, что он не идеалист, как Базаров и К°, и так же решительно оговаривал особо „точный“ смысл своих слов, как Богданов): „бытие есть сознание“» [28, т. 18, с. 343-344].

«Пусть Богданов в самом лучшем смысле и с самыми лучшими намерениями, принимая *все выводы* Маркса, проповедует „тождество“ общественного бытия и общественного сознания; мы скажем: Богданов *минус* „эмпириомонизм“ (*минус* махизм, вернее) есть марксист. Ибо эта теория тождества общественного бытия и общественного сознания есть *сплошной вздор*, есть *безусловно реакционная* теория. Если отдельные лица примиряют её с марксизмом, с марксистским поведением, то мы должны признать, что эти люди лучше, чем их теории, но не оправдывать вопиющих теоретических извращений марксизма» [28, т. 18, с. 344-345].

«Богданов лично – заклятый враг всякой реакции и буржуазной реакции в частности. Богдановская „подстановка“ и теория „тождества общественного бытия и общественного сознания“ *служит* этой реакции. Это – печальный факт, но факт» [28, т. 18, с. 346].

Нетрудно заметить вообще, что «решительное отбрасывание» идеалистического принципа тождества мышления и бытия в пользу якобы материалистического принципа тождества мышления и бытия очень похоже на отбрасывание «старой», «идеалистической», «нехорошей» идеи бога в пользу «новой» его идеи, «материалистической» идеи бога-практики, бога-мышления, бога-мыслящего-тела-и-дела и т. п. И в конце концов, если не покидать точку зрения гносеологизма, то остаёшься либо наедине с собственным мышлением, полностью идентичным миру, либо на

какой-то ступени саморазвития абсолютного духа, где опять-таки действительный мир лишь отчуждённая, хотя и имеющая право на мизерную самостоятельность область… мышления, абсолюта.

§ 1.1.3. О «совпадении» диалектики, логики и теории познания

В 1925 г. была опубликована статья Н. А. Карева «Проблема философии в марксизме» [22], где были высказаны мысли, близкие тем, о которых ниже пойдёт речь. Из реакции на них следует отметить статью 1932 г. Е. П. Ситковского «К вопросу о тождестве диалектики, логики и теории познания» [41]. Но тема не была закрыта. Спустя десятилетия к ней обращаются Ильенков и Коровиков. Как уже ранее было упомянуто в разделе о цитатах Энгельса, в работе «Относительно вопроса о предмете философии как науки» есть ссылка на высказывания Ленина в его «Философских тетрадях». В 1974 г. в начале статьи «Ленинская идея совпадения логики, теории познания и диалектики» [15, с. 40] Э. В. Ильенков сгруппировал эти цитаты:

1) «Тема логики. Сравнить с „гносеологией“ ныне» [28, т. 29, с. 92].

2) «В таком понимании логика совпадает *с теорией познания*. Это вообще очень важный вопрос» [28, т. 29, с. 156].

3) «Логика есть учение о познании. Есть теория познания» [28, т. 29, с. 163].

4) «Вообще введение к III-му отделу („Идея“) II-ой части „Логики“ („Субъективная логика“) (т. V, с. 236-243…) и соответствующие **§§ Энциклопедии** (§§ 213-215) – **ЕДВА ЛИ НЕ САМОЕ ЛУЧШЕЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ.** Здесь же замечательно гениально показано совпадение, так сказать, логики и гносеологии» [28, т. 29, с. 174].

5) «Если Marx не оставил „*Логики*“ (с большой буквы), то он оставил *логику* „Капитала“, и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу. В „Капитале“ применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же]

материализма, взявшего всё ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперёд» [28, т. 29, с. 301].

6) «Диалектика *и есть* теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую „сторону“ дела (это не „сторона“ дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах» [28, т. 29, с. 321].

С цитатой **1** Ильенков связывает изложение истории возникновения термина «гносеология», вхождение которого в обиход имело прямое отношение к широкому распространению неокантианства.

Далее, переходя от Канта к Гегелю, Ильенков пишет: «Здесь мы как будто сталкиваемся с крайним выражением абсолютного (всепоглощающего) идеализма Гегеля, согласно которому весь мир, а не только „другие познавательные способности“, интерпретируется как отчуждённое, опредмеченное и ещё не пришедшее к самому себе, ещё не возвратившееся в самое себя мышление. И, разумеется, с этим Ленин как последовательный материалист не может согласиться. Однако – и это весьма примечательно – В. И. Ленин формулирует отношение к гегелевскому решению очень осторожно» [15, с. 50]. Далее после слова «осторожно» и следующего за ним двоеточия идёт повтор цитаты **2**.

И тут важно отличить друг от друга гегелевский ход мысли, его интерпретацию Лениным и интерпретацию последней Ильенковым. Что же здесь действительно примечательно? Гегелевское саморазвитие мышления, неприятие такой картины материалистом Лениным и… совершенно удивительные «однако» и «осторожно» Ильенкова! Ведь о каком ином «гегелевском решении» здесь может быть речь, кроме решения основного вопроса философии? Тем более, что сам Ильенков в повторе цитаты уточняет в скобках, что данное совпадение логики с теорией познания – совпадение «в гегелевском» понимании.

У Гегеля тождество мышления и бытия допустимо. Однако Ильенков пишет далее: «Логика и есть теория познания марксизма, но уже по другой причине – потому, что сами „формы деятельности духа“ – категории и схемы логики – выводятся, согласно Ленину, из исследования истории познания и практики человечества, т. е. из процесса, в ходе которого мыслящий человек (точнее – человечество) познаёт и преобразует материальный мир. Логика с этой точки зрения и не может быть ничем иным, кроме теории, выясняющей всеобщие

схемы развития познания и преобразования материального мира общественным человеком. Как таковая логика и есть теория познания. Другой „теории познания“, рядом с этой, в составе марксизма (современного материализма) нет и быть не может; всякое иное определение задач теории познания неизбежно приводит к той или другой версии кантианского представления о её задачах» [15, с. 58].

Итак, правильную мысль о том, что категории и схемы логики выводятся из познания и практики, Ильенков связывает с утверждением, что в составе марксизма логика тождественна теории познания. Однако контекст цитаты **3** показывает, что это именно часть интерпретации Лениным гегелевского текста. Это предложение находится в обведённом рамкой абзаце, в котором Ленин пишет также следующее: «Тут *действительно*, объективно **три** члена: 1) природа; 2) познание человека, = **мозг** человека (как высший продукт той же природы) и 3) форма отражения природы в познании человека, эта форма и есть понятия, законы, категории etc.» [28, т. 29, с. 164]. Игнорировать различие этих предметных областей совершенно недопустимо.

Цитату **4** надо рассматривать в контексте пары предыдущих страниц, на которых сам изменившийся стиль ленинских пометок – теперь прописными буквами – выражает восхищение материалистическим элементом гегелевской диалектики, а именно: утверждением об объективном происхождении и содержании субъективных форм отражения действительности. Именно так следует понимать совпадение этих форм с движением «от субъективного понятия и субъективной цели к объективной истине», хотя у Гегеля это всё равно так и остаётся лишь развёртыванием абсолютной идеи.

Самое же ценное у великого немецкого философа – диалектика. Диалектика *и есть* теория познания (Гегеля и) марксизма (цитата **6**). К сожалению, не всем марксистам удалось вполне освоить применение этого *диалектического метода* в гносеологии. Ленин констатирует:

«1. Плеханов критикует кантианство (и агностицизм вообще), более с вульгарно-материалистической, чем с диалектически-материалистической точки зрения, *поскольку* он лишь a limine[7] *отвергает* их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь* и *переходы* всех и всяких понятий.

[7] a limine (лат.) – с порога.

2. Марксисты критиковали (в начале XX века) кантианцев и юмистов более по-фейербаховски (и по-бюхнеровски), чем по-гегелевски» [28, т. 29, с. 161].

Может ли быть создана специфическая диалектическая логика как часть материалистической диалектики? Данный вопрос открытый. Но то, что диалектика это именно *суть* дела, т. е. суть теории познания, её метод, которым она всё же не исчерпывается, несомненно.

Что же касается цитаты **5**, то философская точка зрения, основанная на идеалистическом принципе тождества бытия и мышления, который был неоднократно раскритикован Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме», казалось бы, может тут восторжествовать: Ленин осознал, раскаялся, избавился от скверны «грубого», «вульгарного», «недиалектического» материализма и готов признать теперь, что гегелевское совпадение предметных областей с замыканием в абсолютной идее можно отнести и к марксизму. Дело, однако, обстоит таким образом, что *отказ от нескольких слов в пользу одного* означает здесь *включение* логики (формальной, аристотелевской) и диалектики (как диалектической логики или диалектического метода) в состав теории познания. Как раз таким образом можно и обойтись лишь одним термином: теория познания материализма (у которого, добавим, помимо последней может и должна быть ещё и теория бытия, т. е. материалистическая диалектика, т. е. «Логика» с большой буквы – онтология, отношение которой с гносеологией может быть построено на включении предметной области последней в предметную область первой).

В написанной в 1914 г. и опубликованной в 1915 г. статье Ленина «Карл Маркс» есть такой текст: «диалектика, в понимании Маркса и согласно также Гегелю, включает в себя то, что ныне зовут теорией познания, гносеологией, которая должна рассматривать свой предмет равным образом исторически, изучая и обобщая происхождение и развитие познания, переход от незнания к познанию» [28, т. 26, с. 54-55]. В издание этой же статьи 1918 г., для которого Ленин написал тогда предисловие, он не внёс никаких корректив, которые могли бы указывать на возможность – после заметок в «Философских тетрадях» – трактовать отношение материалистической диалектики и гносеологии как предметное совпадение, а не как *включение* последней в первую.

Ильенков пишет, что «совершенно неоправданными (и уж никак не вяжущимися с ленинским пониманием) оказываются попытки толковать отношение диалектики, логики и теории познания в составе марксизма так, что диалектика превращается в особую „онтологию“, трактующую о „чистых формах бытия“ и ни словечка не говорящую о „познании“, о мышлении, а „логика и теория познания“ – в особые науки, хотя и связанные с диалектикой, но не сливающиеся с ней и посвященные исключительно „специфическим“ формам отражения указанной выше „онтологии“ в субъективном сознании людей: одна („гносеология“) – „специфическим формам познания вообще“, а другая („логика“) – „специфическим формам дискурсивного мышления“» [15, с. 60].

Однако материалистическая онтология, в отличие от гегелевской, например, не может быть построена за счёт некритического полагания в основу «чистых форм бытия», а центральными в ней должны стать категории материи, движения, пространства и времени, возможности и действительности, сущности и явления, субстанции и акциденции, причины и следствия, взаимодействия и др. И поскольку мышление есть функция, продукт, модус материи, то о нём, как о модусе в системе модусов и атрибутов материи, должно быть сказано достаточно слов.

Представив по-своему ту взаимосвязь философских дисциплин, которая, по мнению Ильенкова, должна быть у сторонников онтологического подхода, он пишет далее: «На практике такой взгляд неизбежно приводит к тому, что под видом гносеологии выступает плохая психология, а под видом логики – её часть, и именно анализ той познавательной способности, которая осуществляется в форме строго терминологически построенной речи, в форме „высказываний“ и „систем высказываний“ – ни лингвистика, ни психология, а их эклектическая смесь» [15, с. 60-61].

Упоминание здесь психологии не случайно, ведь мышление является ещё и предметом психологии познавательных процесов. Вот только вряд ли исследование в ней видов, скорости, фаз и множества других объективных характеристик мышления имеет больше «прав» называться «плохой психологией», чем «геометрический метод» исследования движения мыслящего тела по контуру внешней вещи, особенно если в теоретическом фундаменте предполагаемой «хорошей» гносеологии – в философии Спинозы – отсутствует, собственно, само это мыслящее тело. Как пишет А. Д. Майданский, в

текстах Спинозы выражение «мыслящее тело» (corpus cogitans) вообще не встречается, а *мыслящая вещь есть дух*, а не тело [32, с. 166]. «Ильенков необъяснимым образом усматривает в философии Спинозы прямо противоположную истину: „Мыслит не особая душа…, а самоё тело человека“» [32, с. 166]. Майданский, впрочем, не отметил, что мыслящее тело в философии Спинозы обнаруживали ещё, по крайней мере, Г. Э. Лессинг и Л. Фейербах [49, с. 383].

Совсем не понятно также, почему вдруг формальная логика должна оказаться эклектической смесью лингвистики и психологии, почему моменты различения онтологии, гносеологии и логики должны непременно привести к «плохой» психологии, «скверной» и «спекулятивной» лингвистике, а также к упоминаемой не иначе, как в кавычках, науки о знаках и знаковых системах [15, с. 61], почему эти моменты должны вызывать бóльшее раздражение, чем скверные историко-философские спекуляции, тем более, что даже опровержение последних не всегда приводит (как в случае с утверждением о том, что Спиноза – не материалист) к установлению истины.

В действительности же с объёмом понятия «материалистическая теория познания» совпадает единство не только диалектической и формальной логики, но и психологии мышления[8], ибо важным является и «внутреннее движение предмета», и исторически сложившиеся всеобщие формы отражения этого движения, связывающие его с остальным миром, и особенности познающего субъекта. Ведь даже у Гегеля понятия, описывающие формально-логическое мышление, несмотря на встроенность в цепь выведения категорий, находятся за пределами «Учения о бытии» и «Учения о сущности».

Диалектическая же логика отличается от диалектико-материалистической онтологии именно в том плане, что последней надлежит исследовать не только мышление. И тут особое значение имеют слова Ленина о том, что за пределами гносеологии оперировать с противоположностью материи и духа, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой [28, т. 18, с. 259].

[8] В статье здесь в скобках было написано мною о психологии мышления: «(изучающей также образное мышление)». В дальнейшем – уже начиная со следующего дня после публикации статьи – таких уступок некоторым подходам к психологической классификации стадий развития определённых психических функций мною не делалось [см. https://vk.com/wall-165360687_650?reply=707].

Итак, диалектика бытия – материалистическая диалектика, диалектика мышления – диалектическая логика.

§ 1.1.4. Мышление – это модус материи

Идеалистический принцип тождества мышления и бытия часто оказывается близок философским концепциям, которые полагают всё бытие либо одушевлённым и мыслящим, либо только одушевлённым. Так, гилозоизм Спинозы, которого иногда принимают за *последовательного* материалиста, есть следствие двух его положений: о существовании только одной субстанции (которая deus sive natura) и атрибутивном по отношению к ней характере мышления. И то, что, по словам А. А. Богданова, между атрибутом мышления и атрибутом протяжения имеется «идео-эмпирический», а не «психо-физический» параллелизм [3], нисколько не отменяет этого гилозоизма, а скорее придаёт последнему, понимаемому в предельно широком смысле, гилоноистский оттенок. У Спинозы мышление как actio mentis[9] даже «в чистом виде» всё равно в качестве атрибута сопровождает остальной мир, включая «страдательное отношение духа к объекту»: ощущения, восприятия, образы [60, p. 310].

Л. И. Аксельрод отрицала тождественность субстанции и материи у Спинозы: «И какой абсурд утверждать, что Субстанция Спинозы есть материя. Признать её материей, значит конструировать такое странное существо: субстанция есть материя, один её атрибут – материя, другой атрибут – мышление; а сверх того у этой же субстанции, – по Спинозе, – предполагается ещё бесконечное число прочих бесконечных атрибутов» [1, с. 173]. Однако, как отмечает И. А. Коников, «протяжение в данном случае отождествляется не с материей, как таковой, не с материей в научном её понимании, а лишь с механистически понятой материей, которая не исчерпывает подлинной сущности материи. Помимо того у Спинозы отсутствует такое последовательное отождествление материи и протяжения, какое мы встречаем, например, у Декарта» [23, с. 101].

[9] actio mentis (лат.) – действие духа.

Бог Спинозы далёк от via apophatica[10], ему вменяется быть не субсистенцией, а субстанцией, иметь сущность в виде системы атрибутов и именоваться «sive natura». Да, Спиноза писал Г. Ольденбургу, что мышление не есть actus corporeus[11] [60, p. 525]. Но что у гилоноиста почему-либо не сможет какой-то отдельный corpus, то вполне сможет весь mundus[12]. Вот только называя действием [60, p. 310] то, что в твоей системе является атрибутом, будешь близок к тому, чтобы противоречить себе.

Спинозовская субстанция «не есть „то же самое“, что субстанция в диалектическом материализме» [23, с. 103], а марксизм «не род спинозизма» [23, с. 225]. За счёт трендов в вопросах единства мира и всеобщей обусловленности явлений Спинозу можно причислить к материализму. Но его материализм не совсем последовательный. Действительно же последовательный материализм получает преимущество тогда, когда не только именно материя принимается за единственную субстанцию, но и противопоставляемое ей гносеологически мышление онтологически принимается не за её атрибут (всеобщее, неотъемлемое свойство, составляющее «сущность субстанции», по Спинозе), а за её модус (частное, непостоянное, неповсеместное свойство, состояние, режим).

Характерно, что «механисты» и «диалектики» видели такое решение у материалистов до и после Спинозы. Аксельрод считает верным суждение Ламетри: «мышление есть не более как случайная модификация нашего чувственного начала» [2]. А. М. Деборин обращает внимание на ещё более ранние материалы – утрехтские тезисы 1647 г. Анри Леруа (Хенрикуса Региуса), в которых тот говорит, что «душа есть модус тела» [11, с. 13]. И если в в письме к своему ученику от 15 июля 1645 г. Декарт осуждает ещё только отказ того от признания разума субстанцией [61, p. 188], то по замечаниям на тезисы («Notae in programma…» 1648 г.) видно, что к утверждению о душе как о модусе тела Леруа шёл тем политкорректным путём, который объясняет, например, почему его неопределённые «alia substantia… alia attributum… alia modus»[13] в более позднем «Brevis

[10] via apophatica (лат.) – апофатический путь («познания»), т. е. отрицание всех возможных определений (бога), невыразимость в позитивном, рациональном знании.
[11] actus corporeus (лат.) – телесный акт.
[12] mundus (лат.) – мир.
[13] alia substantia… alia attributum… alia modus (лат.) – или субстанция… или атрибут… или модус.

explicatio» (1657 г.) [59, p. 18] не могут характеризовать Леруа как мыслителя, не решившего этот вопрос для самого себя. В «Замечаниях» Декарт пишет следующее: «эти две вещи так явно противоречивы (т. е. что человеческий дух есть субстанция и модус), что я не думаю, чтобы этот автор заботился о том, чтобы читатели доверяли им обоим вместе, хотя он их преднамеренно перемешал таким образом, чтобы удовлетворить простаков и ублаготворить как-нибудь теологов авторитетом священного писания, но однако сделать это так, чтобы более проницательные могли бы понять, что он вовсе не искренен, когда говорит, что дух или душа отлична от тела и что в самом деле его мнение таково, что она – не что иное, как модус» [цит. по: 4, с. 268].

Маркс высоко оценивает Леруа в «Святом семействе…»: «*Механистический* французский материализм примкнул к *физике Декарта* в противоположность его метафизике. Его ученики были по профессии *антиметафизики*, а именно – физики.

Врач Леруа кладёт начало этой школе, в лице врача *Кабаниса* она достигает своего кульминационного пункта, врач *Ламетри* является её центром. Декарт был ещё жив, когда Леруа перенёс декартовскую конструкцию *животного* на человека (нечто подобное в XVIII веке сделал *Ламетри*) и объявил душу *модусом тела*, а *идеи – механическими движениями*» [33, т. 2, с. 140].

Фундаментальное различие, идущее от аристотелевского разграничения ἴδιον[14] и συμβεβεκός[15] через латинское proprium и accidens в переводах Боэцием Аристотеля и Порфирия, а в восточном перипатетизме через, например, al-khāṣṣa[16] и al-ʿaraḍ al-ʿāmm[17] на арабском [57, p. 60] и to' ar azmi[18] и to' ar miqri[19] на иврите [62, p. 314, 315], оформилось в картезианстве как attributum и modus. Это различие известно также у джайнов как guṇa[20] и paryāya[21] [19, с. 339],

[14] ἴδιον (др.-греч.) – особенный. В «Категориях» Аристотеля означает атрибут.

[15] συμβεβεκός (др.-греч.) – случающийся. В «Категориях» Аристотеля означает акциденцию.

[16] al-khāṣṣa (араб.) – аристотелевское ἴδιον (атрибут) в переводе Аль-Кинди.

[17] al-ʿaraḍ al-ʿāmm (араб.) – аристотелевское συμβεβεκός (акциденция) в переводе Аль-Кинди.

[18] to' ar azmi (ивр.) – аристотелевское ἴδιον (атрибут) в переводе Леви бен Гершома.

[19] to' ar miqri (ивр.) – аристотелевское συμβεβεκός (акциденция) в переводе Леви бен Гершома.

[20] guṇa (санскр.) – качество, атрибут.

[21] paryāya (санскр.) – модус, способ.

в тибетском буддизме как yon tan[22] и gnas skabs[23] [27], а в китайском как xiāng[24] и yòng[25] в приписываемом Ашвагхоше «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» [см. 58], хотя при переводе трудов Спинозы используются иные категории (shǔxìng[26] и yàngtài[27]) [63, с. 391, 397, 399]. Сам Спиноза пишет то о модусах субстанции, то о модусах атрибутов. Но позже, у Гегеля категория модуса будет означать диалектический синтез субстанции и атрибута, тем самым давая ключ к возможному пониманию мышления, этого «высшего цвета» материи, как результата такого синтеза: «…Поэтому, поскольку развёртывание абсолютного начинает с его абсолютного тождества и переходит к атрибуту, а от атрибута к модусу, оно тем самым полностью прошло свои моменты» [6, с. 179]. («…Insofern daher die Auslegung des Absoluten von seiner absoluten Identität anfängt und zu dem Attribute und von da zum Modus übergeht, so hat sie darin vollständig ihre Momente durchlaufen» [55, S. 223]).

Триада субстанция-атрибут-модус широко использовалась в истории онтологии мыслителями, по-разному решавшими основной вопрос философии. Эти категории сохраняются даже тогда, когда их заслоняет апофатика субсистенции и вытесняет на периферию прасангика шуньявады. Они призваны объяснять мир. И тут нужно задать вопрос: что они есть для сторонника гносеологизма, считающего себя марксистом? Если они характеристики мира, гносеологизм упраздняется. Если они характеристики только мышления – добро пожаловать в компанию раннего Д. Лукача, у которого «материя – чисто классовое понятие», феномен общественного сознания. И ссылки на принцип тождества субъекта и объекта – будь оно хоть трижды процессуальное и конкретное – здесь не помогут. Идеалистический характер этого принципа уже был доказан выше.

Вероятно, только Леруа первым, по крайней мере, из картезианцев, несмотря на механицизм и компромиссность, отмеченные, например, в [4; 21], выбрал правильный вектор использования этого категориального аппарата в рамках

[22] yon tan (тиб.) – качество, атрибут.
[23] gnas skabs (тиб.) – модус, состояние.
[24] xiāng (кит.) – сторона, аспект.
[25] yòng (кит.) – функция, использование.
[26] shǔxìng (кит.) – модус.
[27] yàngtài (кит.) – атрибут.

материализма. Ученики Декарта вообще шли весьма разными дорогами. Н. Мальбранш довёл дуализм до окказионализма и чуть ли не плюрализма. Утверждая существование только одной субстанции и атрибутивность мышления по отношению к ней, Спиноза выбрал путь материалистического монизма, но такого, в котором мышление объявлено всеобщим неотъемлемым свойством субстанции и где поменять местами субстанцию и атрибут не составит труда: они ведь всегда существуют вместе. Леруа же склонялся к тому, чтобы считать мышление всего лишь модусом или акциденцией, что только на первый взгляд печально, но правдиво и открывает перспективу развития. И у французских и английских материалистов это также проявляется – попытки пролить свет на ступени восхождения духа, провести реконструкцию эволюции «высшего цвета» материи из более простых форм отражения. Да, некоторым из этих мыслителей иногда не хватало той диалектики, которая стихийно проявлялась в спинозовском «determinatio est negatio»[28], но сама философия Спинозы всё равно остаётся преимущественно метафизической, хотя бы потому, что движение у него – всего лишь модус субстанции. Ильенков же, поддавшись обаянию Спинозы-диалектика и считая себя противником всякой метафизики, сам воспроизводит именно её, будучи не в состоянии по-настоящему критически осмыслить «геометрический метод» Спинозы-метафизика и презрительно именуя объективное исследование человеческих познавательных способностей «плохой психологией» [15, с. 60-61].

Ни Маркс, ни Энгельс не допускали, что мышление бесконечно и повсеместно сопровождает материю. Единственное известное свидетельство Г. В. Плеханова об устном ответе на заданный им Энгельсу в 1889 г. вопрос о том, что «старик Спиноза был прав, говоря, что мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции», сводится к краткой реплике: «конечно, старик Спиноза был вполне прав» [36, с. 360, 384]. Но в самом вопросе содержалась хрестоматийная формулировка главного достижения философии Спинозы по сравнению с декартовской. И привычность этого положения во фразе, предсказуемо требовавшей от любого материалиста общей положительной оценки «эпистемического разрыва» Спинозы с дуализмом Декарта, и столь же предсказуемая лаконичность ответа скрыли действительную проблему различения

[28] determinatio est negatio (лат.) – определение есть отрицание.

атрибутов и модусов материи и истинное отношение к ней обоих мыслителей.

Однако следующий фрагмент свидетельствует о различении Энгельсом, например, атрибутивного движения вообще и других неатрибутивных его форм, включая мышление: «движение, рассматриваемое в самом общем смысле слова, т.е. понимаемое как способ существования материи, как внутренне присущий материи атрибут, обнимает собой все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная от простого перемещения и кончая мышлением» [33, т. 20, с. 391].

И когда Энгельс пишет, что «материя во всех своих превращениях остаётся вечно одной и той же, что ни один из её атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет – мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время» [33, т. 20, с. 363], то из факта упоминания слова «атрибут» в первой части этого текста нельзя сделать вывод, что и мышление Энгельсом причисляется к атрибутам материи. Упоминание порождения и истребления более располагает к принятию точки зрения о мышлении как о модусе материи.

Иногда, однако, атрибутивный характер мышления по отношению к бытию пытаются обосновать, ссылаясь на ранние высказывания Маркса. Например, весьма популярна фраза «разум существовал всегда, только не всегда в разумной форме» [33, т. 1, с. 380]. («Die Vernunft hat immer existirt, nur nicht immer in der vernünftigen Form» [54, S. 38]). Данное предложение находится в третьем из т. н. «Писем из „Deutsch-Französische Jahrbücher“» (написано в сентябре 1843). Этот состоящий из двойного выпуска февраля 1844 г. ежегодник, помимо всего прочего, включает ещё и «К еврейскому вопросу» (написано осенью 1843) и «К критике гегелевской философии права. Введение» (написано в конце 1843 – январе 1844). Именно эти две работы в 1-м томе 2-го издания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса (где они также опубликованы) справедливо названы редакторами знаменующими «окончательный переход Маркса от идеализма к материализму» [33, т. 1, с. 673]. Письма им предшествуют и в самом ежегоднике [54]. Да и сам этот младогегельянский слог – в контексте всей «Переписки 1843 года» и даже вне его – не указывает на фундаментальные категории

субстанции, атрибута и модуса, а отражает логику развития в пределах одной из триад субъективного духа: Bewußtsein als solches[29] – Selbstbewußtsein[30] – Vernunft[31]. Даже Гегель разместил разум и предшествующий ему в «сознании как таковом» рассудок довольно далеко от кульминационных моментов развёртываемой им системы, тем самым наполнив упомянутые категории таким богатым содержанием, что всякая попытка утверждать атрибутивность мышления по отношению к бытию за счёт субстанциальности сознания по отношению к самосознанию и разуму в гегелевской системе была бы сильно хромающей аналогией. Гегелевская же система не особо терпима к синонимии.

Ещё один вариант протащить как-либо идею о том, что мышление, сознание, понятие и т. п. является более фундаментальным феноменом, чем сие представляется «вульгарным материалистам», – это, например, приписать классикам марксизма чужие мысли. Такова, например, начинающаяся с характерного «alias» фраза «сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его» [28, т. 29, с. 194]. Идеализм здесь очевиден. Но ведь это лишь ленинское резюме гегелевского текста об идее блага в «Учении о понятии». Гегель пишет о всеобщем субъективном понятии в теоретической идее, действительном субъективном понятии в практической идее и о реализации последней, образующей всеобщее тождество субъекта с самим собой, т. е. переход к абсолютной идее.

С предложения, которое не входит в «Философские тетради», но непосредственно предшествует фрагменту, относительно которого Ленин и делал свой комментарий, снова, как и в других местах, открывается возможность материалистической переработки гегелевской диалектики. Гегель впихнул в предыдущей главе «жизнь» и «живого индивида» в «идею», а в этой главе – в полном соответствии с идеалистическим принципом тождества мышления и бытия – упоминает субъекта, если пользоваться аристотелевскими категориями, уже не как «грамматико-онтологическое» ὑποκείμενον (subjectum)[32], «ожидающее» своего предиката, а как чисто

[29] Bewußtsein als solches (нем.) – сознание как таковое.
[30] Selbstbewußtsein (нем.) – самосознание.
[31] Vernunft (нем.) – разум.
[32] ὑποκείμενον (др.-греч.), subjectum (лат.) – подлежащее, субект в противоположность сказуемому, предикату.

онтологическое субстантивированное ποιεῖν (actio)[33]: «Indem der Begriff, welcher Gegenstand seiner selbst ist, an und für sich bestimmt ist, ist das Subjekt sich als Einzelnes bestimmt» [56, S. 362]. («Так как понятие, которое есть предмет самого себя, определено в себе и для себя, то субъект определён по отношению к себе как единичное» [7, с. 281]). В теоретической идее у Гегеля субъективное понятие общее, неопределённое, наполняемое миром, в практической же оно – действующее, источник активности, агент деятельности. Платоновский эйдос, таким образом, начинает превращаться в единичного субъекта действия, что, однако, больше похоже на подмену тезиса, чем на выведение категории.

Ленин же, на предыдущей странице как раз размышлявший о «практике человека и человечества», сразу в двух предложениях (непосредственно после «сознание … творит мир») переиначивает гегелевскую диалектику на материалистический лад. Он дважды пишет: «понятие (=человек)». И этот знак равенства означает здесь замещение, вытеснение абстрактного «понятия» действительным, материальным человеком. Через пару предложений в двойных квадратных скобках Ленин ещё и отмечает неожиданное «возвращение субъекта» у Гегеля: «уверенность в себе, которую субъект [[здесь вдруг вместо „понятия“]] имеет в своём само-в-себе и само-для-себя бытии, как определённого субъекта, есть уверенность в своей действительности и в недействительности мира» [28, т. 29, с. 194].

Увы, у Гегеля живой человек так и не станет на место субъекта, и Ленин, обративший внимание на такое многообещающее ignoratio elenchi[34], пишет уже свой бесспорно материалистический текст: «мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его» [28, т. 29, с. 195]. Именно живой человек, а не «понятие», «сознание», «мышление», «деятельность», «практика», «коллективный опыт», «социально-трудовая активность», «предреволюционная гегемония», «революционная практика», «классовое сознание», «структуры производства», «машинные желания», «актанты гибридного мира» и т. п. гипостазированные сущности, превращённые из модусов в атрибуты и субстанции.

[33] ποιεῖν (др.-греч.), actio (лат.) – действие, активность в противоположность страданию, претерпеванию.
[34] ignoratio elenchi (лат.) – подмена тезиса.

Вспомним слова Энгельса в «Святом семействе…»: «история не делает ничего, она „не обладает никаким необъятным богатством“, она „не сражается ни в каких битвах“! Не „история“, а именно человек, действительный, живой человек – вот кто делает всё это, всем обладает и за всё борется» [33, т. 2, с. 102].

Позиция Ленина по этому вопросу в 1914 г. нисколько не отличается от таковой в 1908 г.: «Идея, будто познание может „создавать“ всеобщие формы, заменять первичный хаос порядком и т. п., есть идея идеалистической философии. Мир есть закономерное движение материи, и наше познание, будучи высшим продуктом природы, в состоянии только отражать эту закономерность» [28, т. 18, с. 174].

Для Ленина несомненно то, что мышление – модус, а не атрибут материи: «1) физический мир существует *независимо* от сознания человека и существовал задолго *до* человека, *до* всякого „опыта людей“; 2) психическое, сознание и т. д. есть высший продукт материи (т. е. физического), есть функция того особенно сложного куска материи, который называется мозгом человека» [28, т. 18, с. 239].

Однако у Спинозы Ильенкова (или у Спинозы и Ильенкова) в этом вопросе имеется определённая поправка относительно причинно-следственной связи. «Мышление не продукт действия, а самоё действие, рассматриваемое в момент его совершения, как, например, ходьба есть способ действия ног, „продуктом“ которого оказывается пройденное пространство. Так и тут. Продуктом или результатом мышления может быть исключительно пространственно выраженное, пространственно-геометрически зафиксированное изменение в том или другом теле или же в его положении по отношению к другим телам. Нелепо тут говорить, что одно вызывает („причиняет“) другое» [14, с. 25].

Первое утверждение здесь весьма примечательно. Ведь если мышление есть действие («в момент его совершения»), то оно модус субстанции, ибо есть моменты и места, когда и где это конкретное действие не совершается. Но и продуктом оно тоже является – продуктом эволюционного процесса, который вполне себе материален. А вот другое утверждение – о нелепости применения каузального объяснения – не совсем уместно. По словам Энгельса, «чтобы понять отдельные явления, мы должны вырвать их из всеобщей связи и рассматривать их изолированно, а *в таком случае*

сменяющиеся движения выступают перед нами – одно как причина, другое как действие» [33, т. 20, с. 546-547]. Будучи хорошо знакомыми с переработанной Гегелем кантовской триадой субстанциальность-каузальность-взаимодействие, Маркс и Энгельс предпочитали писать о *детерминации*, о том, что сознание *определяется* бытием. Причинная связь – это один из моментов детерминации, обусловливания. И при изменении масштабов и ракурсов рассмотрения звеньев непричинной детерминации (функциональной, кондициональной, системной и др.) в них вполне можно и нужно выявлять моменты каузального обусловливания.

А вот полагание мышления равномощным другим свойствам материи и приводит к тому отрыву мышления от внешней детерминации (исследование которой делегируется отдельным наукам), что был отмечен в философии Ильенкова М. Дафермосом, П. Павлидисом и Д. Пателисом. По их словам, в его системе имеет место «отрыв движения мышления от объективной действительности, рассмотрение первого в качестве самодовлеющего, обособленного, самопроизводящего» и «абсолютизация спинозистского элемента гегелевской системы» [10, с. 166-167]. Правильнее же было бы, опираясь на спинозовскую терминологию, которая оказывается общей для множества философских систем, т. е. на триаду субстанция-атрибут-модус, и исходя из первичности материи по отношению к идеальному, принять последнее именно за модус материи.

Общее у категорий атрибута и модуса то, что они происходят от аристотелевской акциденции. Вероятно, именно поэтому даже основатель Ленинградской онтологической школы В. П. Тугаринов не сразу отказался от утверждения, что мышления есть атрибут материи. В знаменитой работе 1956 г. «Соотношение категорий диалектического материализма» [44, с. 71-157], где он поставил вопрос о необходимости дополнить ленинское гносеологическое определение материи онтологическим [44, с. 102-106], мышление ещё причисляется к атрибутам материи [44, с. 121]. Спустя максимум 15 лет в его книге «Философия сознания (современные вопросы)» уже можно прочесть следующее: «Психика есть частное явление природы, не атрибут. Это вывод из явного факта. Но Энгельс, отмечая его, искал корней „мыслящего духа“ в общей структуре природы. Если ряд домарксистских философов-материалистов признавали атрибутивность высших форм отражения (Спиноза – мышление, Дидро – чувствительность), то В. И. Ленин указал, что основа психики

– свойство отражения присуще всей природе» [45, с. 13]. (Эту важную корректировку взглядов почему-то не отметил Ф. Ф. Вяккерев в своей статье 2000 г. «Онтологическая концепция В. П. Тугаринова» [5]).

Человеку свойственно исправлять и уточнять своё мировоззрение. Полагаю, что марксисты без сожалений отвергнут те из своих взглядов по частным вопросам, которые не выдержат серьёзной критики. Так, спустя примерно 12 лет и я считаю своё отношение к перспективам атрибутивной концепции *информации* слишком оптимистичным [46]. Во многом оно было реакцией на точку зрения В. С. Тюхтина, который даже отражение не считал атрибутом материи [47, с. 88-93], что, конечно, неверно. Но мышление-то точно к атрибутам материи не относится, это её модус, один из способов отражения. Да, это отражение развилось, и естественным образом возникла такая её форма, как мышление, т. е. субъективное отражение действительности в понятиях, суждениях и умозаключениях. Этой формы когда-то не было. Не было высокоорганизованной материи, способной мыслить. Но в фундаменте материи всегда было нечто, непостоянной формой чего и является мышление. Это нечто – отражение.

Близкими системе субстанция-атрибут-модус категориальными триадами позднее стали субстанция-отношение-модус Дж. Локка [34, с. 675], предмет-свойство-отношение В. П. Тугаринова [44, с. 86-100], вещь-свойство-отношение А. И. Уёмова [48]. Но эти триады призваны решить несколько иные задачи, параллельные ювелирной обработке граней основного вопроса философии. Локк не приемлет идею *единой* субстанции, в двух других триадах её вообще нет. Имеют ли они за пределами основного вопроса философии или вообще за её пределами какими-либо эвристическими преимуществами по сравнению с какой-нибудь бинарной entity-relationship model[35] П. Чена, могут ли быть успешно встроены в категориальный аппарат материалистической диалектики – всё это ещё предстоит исследовать.

[35] entity-relationship model (англ.) – модель «сущность-связь» в теории баз данных.

§ 1.1.5. Мышление человека и других животных

Одной из особенностей гносеологического тренда философии, вытекающей из признания мышления атрибутом, а не модусом материи, является наделение мышления какой-то совершенно фантастической силой; реальному же научному исследованию развития мышления как высшей формы отражения из его более простых форм в таком случае почти не уделяется никакого внимания.

В статье А. Н. Леонтьева для «Философской энциклопедии» (1964 г.) мышление определено как «процесс отражения объективной действительности, составляющий высшую ступень человеческого познания» [50, с. 514]. Указывается, что «мышление даёт знание о существенных свойствах, связях и отношениях объективной реальности, осуществляет в процессе познания переход „от явления к сущности“. В отличие от ощущения и восприятия, т. е. процессов непосредственно-чувственного отражения, мышление даёт непрямое, сложно опосредствованное отражение действительности» [50, с. 514]. Речь здесь о мышлении человека. Относительно других животных автор пишет: «у высших животных существует сложная деятельность, которая по своему характеру сходна с мышлением, хотя и протекает в форме внешне-двигательных операций („практический интеллект“, или, по Павлову, „ручное мышление“ животных). Изучение интеллектуального поведения высших животных, углубив генетический подход к мышлению, вместе с тем поставило перед конкретными исследованиями проблему о принципиальном, качественном изменении мыслительных процессов при переходе к человеку» [50, с. 515]. Леонтьев, таким образом, считает возможным «интеллектуальное поведение высших животных», «мыслительные процессы при переходе к человеку».

Но представители гносеологического направления, по-видимому, колебались в наделении других животных мышлением. Ильенков в своей работе «Учитесь мыслить смолоду» пишет о психологии, как науке, «которая исследует не мозг как таковой, как материальный орган психической деятельности, а сам состав психической деятельности, никак „от природы“ в этот мозг не встроенной, а возникающей лишь прижизненно, в ходе приобщения человека – обладателя этого мозга – к жизни в условиях исторически развитой культуры. Ибо только в ходе этого процесса (а не в результате биологического развития мозга) впервые возникают, а

затем развиваются вплоть до самых высших уровней, все без исключения специфически человеческие психические функции – сознание, воля, интеллект, воображение, способность понимать речь и говорить, способность „самосознания“ и всё остальное» [16, с. 24-25].

Энгельс, однако, не колебался в этом вопросе. «Рассудок и разум. Это гегелевское различение, согласно которому только диалектическое мышление разумно, имеет известный смысл. Нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: индукция, дедукция, следовательно, также абстрагирование (родовые понятия у Дидо [собака Энгельса]: четвероногие и двуногие), анализ незнакомых предметов (уже разбивание ореха есть начало анализа), синтез (в случае хитрых проделок у животных) и, в качестве соединения обоих, эксперимент (в случае новых препятствий и при затруднительных положениях). По типу все эти методы – стало быть, все признаваемые обычной логикой средства научного исследования – совершенно одинаковы у человека и у высших животных. Только по степени (по развитию соответствующего метода) они различны. Основные черты метода одинаковы у человека и у животного и приводят к одинаковым результатам, поскольку оба оперируют или довольствуются только этими элементарными методами. Наоборот, диалектическое мышление – именно потому, что оно имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий, – возможно только для человека, да и для последнего лишь на сравнительно высокой ступени развития (буддисты и греки), и достигает своего полного развития только значительно позже, в новейшей философии; и несмотря на это – колоссальные результаты уже у греков, задолго предвосхищающие исследование» [33, т. 20, с. 537-538].

В статье «Античная диалектика как форма мысли» Ильенков с незначительным сокращением приводит этот отрывок «Диалектики природы» и подытоживает: «Иными словами, человеческое мышление кладёт принципиальную грань между собой и предшествующими ему формами психической деятельности только там и именно там, где оно само себя – формы своей собственной работы – превращает в особый предмет внимания и исследования. Иными словами, там, где процесс мышления становится сознательным актом, ставится под контроль выявляемых самим же мышлением норм – логических категорий. Но это и есть акт рождения философии. 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» [17, с. 67].

Здесь мы видим уже не только возвышение человека над другими животными, а грань между «человеком-философом» и, надо полагать, любым другим «немыслящим» существом, не доросшим до философской рефлексии, которая одна только и есть собственно мышление, по Ильенкову. Это несколько отличается от позиции Энгельса, который пишет только о недоступном другим животным *диалектическом* мышлении, которое и у человека не столь распространено, сколь обычная рассудочная деятельность.

В работе Ильенкова «Вершина, конец и новая жизнь диалектики (Гегель и конец старой философии)» можно обнаружить и такую примечательную конструкцию, как «ум немыслящего животного»: «мыслящий человек не может быть и не является „чистым эмпириком“, – чистым эмпириком может быть лишь немыслящее животное. Да и оно не столь глупо, доказывая свой ум (его наличие) тем, что ищет, находит и поедает действительные (а не воображаемые им только) внешние вещи, составляющие действительные предметы (объекты) его потребности...» [17, с. 118].

Ещё более забавным выглядит попытка согласовать немыслящих животных с мышлением как атрибутом материи. Вот большой, но важный отрывок из «Соображений по вопросу об отношении мышления и языка»: «мышление, если его определять в самом общем виде, и есть не что иное, как способность обращаться с любым другим телом, находящимся вне своего собственного тела, сообразно с формой, расположением и значением его в составе окружающего мира. Это прежде всего способность управлять своим собственным телом (его движением) так, чтобы это движение могло осуществляться, не упираясь в неодолимую для него преграду, в сопротивление „других тел“, их геометрических, физических, а потом и всяких иных (вплоть до семантических и нравственных) параметров. Тут-то впервые и возникает (до слова вообще) и схема – образ другого тела, по контурам коего действует (самопроизвольно движется) становящееся мыслящее тело (субъект мышления), остающееся всегда, как и вначале, телом среди других тел, логике которых оно или подчиняется, или вообще не движется (не может двигаться). Мышление в этом, самом широком, самом общем виде свойственно и животному, и потому Спиноза, развернувший именно такое толкование „сути мышления“ в качестве единственной альтернативы

картезианскому его толкованию как чисто духовного, абсолютно бестелесного акта, и должен был допустить мышление и у животного, хотя тут оно и протекает как непосредственно телесный акт, как явная функция тела, как телесное движение, сообразующееся с формой и расположением внешних тел. Мышление в этом смысле (а этот смысл и есть наиболее общий смысл именно потому, что он фиксирует генетически-исходную, стало быть, первую во времени и самую простую по составу, т. е. абстрактную, и притом вполне реальную форму деятельности, которая позднее начинает осуществляться и в других, более сложных и конкретных формах) конечно же возникает и реально существует не только в абстракции. Могут сказать, однако, что столь широкое определение мышления, при котором в него попадает и психика животного, не имеет прямого отношения к пониманию специфически человеческой психики и мышления, а потому не может служить основанием для решения вопроса об отношении специально-человеческого мышления и языка. Могут сказать, что мышление вообще – в его сенсомоторной форме – возникает, может быть, и задолго до языка, но в специально-человеческой форме рождается только с языком и находит в нём, и только в нём, единственно адекватную себе форму осуществления. И тогда всё благополучно остаётся по-прежнему и при „спинозовском“ определении мышления. Но надо сказать, что уже в сфере сенсомоторного мышления человеческое развитие принципиально отличается от развития „мышления“ животного» [17, с. 273].

Заметим, что в результате всех этих щедрых расширений понятия мышления другим животным оно в итоге достаётся только в закавыченном виде. Но гораздо интересней здесь ещё одна попытка вывернуть наизнанку соотношения бытия и мышления: мышление становится чем-то более глубоким, укоренённым в мироздании, остальное же выступает в виде форм, одна из которых – сенсомоторная. Однако сенсомоторная деятельность есть лишь предпосылка генерации понятий, суждений и умозаключений. Ильенков называет эту деятельность мышлением, следуя концепции стадий развития интеллекта, разработанной Ж. Пиаже, у которого самая первая стадия именуется сенсомоторным интеллектом. Но Пиаже, надо сказать, известен своим радикально-конструктивистским уклоном. «Прямым следствием его максимы „знание есть высшая форма адаптации“ является принципиальный отказ от трактовки процесса познания как генератора репрезентаций онтологической

действительности, которую Пиаже заменяет другой трактовкой: познание – это инструмент адаптации, направленный на конструирование жизнеспособных (viable) концептуальных структур» [52, с. 107]. «Для Пиаже ре-презентация – это всегда повторное проигрывание, либо по-другому, ре-конструкция по памяти прошлого опыта, но не изображение чего-то другого, не говоря уже о реальном мире» [52, с. 109]. «Если представить его работу в виде единой модели человеческого познания, то становится очевидным, что те спорадические фрагменты текста, в которых чувствуется присутствие реальности, являются не более чем просто несовершенными моментами в изложении» [52, с. 130].

Что поделаешь, *скрытая* онтология, от которой декларацией неприязни никак не избавишься и в которой мышление ещё не объявлено модусом, а постоянно сопровождает субстанцию-материю в качестве её атрибута, оказывается более совместимой с радикально-конструктивистской эпистемологией, чем с ленинской теорией отражения.

К тому же, последовательного проведения Пиаже идеи о мышлении как о чём-то, способном именно *включать* в себя и сенсомоторику, нет. Характерны такие его формулировки: «накопление опыта на всех уровнях, от элементарного научения до интеллекта», «перцептивная деятельность не идентична интеллекту», «каким образом из ассимилирующей деятельности, которая до этого порождала навыки, рождается интеллект», «различия между понятийным и сенсо-моторным интеллектом», «не только всякое мышление, но вообще всякая когнитивная и моторная деятельность». Да и самой сенсомоторной стадии было уделено меньше внимания: «с младенцами Пиаже экспериментировал намного меньше, чем с детьми других возрастных групп» [51, с. 120]. Но такую смелость выводов из экспериментов, вероятно, можно обнаружить и в других широко известных исследованиях [см. 12].

Однако вернёмся к питомцу Энгельса. В беседах с приверженцами гносеологизма автору этой статьи приходилось сталкиваться и с такой интерпретацией энгельсовского фрагмента о мышлении животных: собака Дидо живёт в обществе Энгельса, вообще в человеческом обществе, она очеловечивается благодаря ему, становясь своего рода продолжением человека, и если расширяющая человеческие возможности машина, представляя из себя *неорганическое тело человека* (термин Маркса), перенимает

человечность, то и Дидо так же перенимает мыслительные способности общественного человека, но всё же не мыслит.

Близкое этому уже было в истории: «не мы мыслим объективную действительность, а она мыслит нами» у И. В. Гёте, М. А. Лифшица и В. Г. Арсланова. И это уже вновь требует, во-первых, напомнить вышеприведённые слова Энгельса в «Святом семействе…» о том, что не история, но живой человек есть действительный субъект, а во-вторых, внимательно присмотреться к другому – к тому, как сам Маркс расставлял приоритеты в вопросе о соотношении биологического и социального: «Природа есть *неорганическое тело* человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек *живёт* природой. Это значит, что природа есть его *тело*, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы» [33, т. 42, с. 92].

По Лифшицу, идеальное существует и в самой природе, и это больше всего соответствовало бы той точки зрения, согласно которой мышление есть атрибут материи, если игнорировать тот факт, что «идеальное *в* природе» совсем недалеко от «идеального *до* природы». 5 мая 1981 г. Лифшиц так пишет М. Г. Михайлову об Ильенкове: «у меня с ним есть расхождения. Хотя он и воспринял от меня и Лукача не мало, но другой стороной, особенно на последнем этапе сошёлся с психологами, которые в философии не разумеют. Они придумали понятие „деятельности“, которое играет у них такую же роль, как glandula pinealis, шишковидная железа у Декарта, т. е. нечто среднее между духом и материей. Но такого нет, и деятельность тоже бывает либо материальная, либо духовная. Я ищу решения проблемы „идеального“ в другом и советую взять ещё несколько уроков материалистической диалектики у Платона» [30, с. 212].

В конце концов, «онтогносеология» Лифшица привела его к формулировке, абсолютно противоположной марксовой: «идеальное в нашем сознании, выраженное в его „репрезентациях“, является лишь отражением идеального в самой бесконечной материальной природе» [29, с. 140]. Сравните это с утверждением Маркса: «Мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем

идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [33, т. 23, с. 21].

Ильенкова же ещё удерживало от полного перехода на позиции Лифшица гипостазирование категорий *деятельности, труда, практики, социальной активности,* – всего того, что является центральными категориями для концепций, называемых самим Лифшицем «вульгарной социологией» [31, с. 233-244], и для концепций, называемых Ю. И. Семёновым «социоконструктивным идеализмом» [38, с. 127-130].

Правда, и сам Семёнов, хотя и не является сторонником гносеологизма, считает, тем не менее, что мышление есть только у человека. Он пишет: «существуют два рода идеального: идеальное биологическое – биоидеальное, или сенсоидеальное, и идеальное социальное – социоидеальное. Ощущение и восприятия существуют не только у животных, но и у человека. А это значит, что не всё идеальное у человека является социальным. У человека в отличие от животных существуют два рода идеального: биоидеальное и социоидеальное. Социоидеальное есть прежде всего мышление. Поэтому его можно назвать также и ментоидеальным (от лат. mens – ум, мышление)» [39, с. 81].

Однако даже И. П. Павлов отделяет, например, обезьян от других, более примитивных животных: «Как это психологи прозевали такой пример, как примитивное мышление обезьян, которое происходит у них на глазах. На собаках мы имеем элементарное „мышление“, а у обезьян – уже связь ассоциаций» [35, с. 577]. «Можно обезьяне задать такую задачу, для которой непременно требуется мышление, т. е. образование сперва элементарных ассоциаций, а затем соответствующих сложных ассоциаций» [35, с. 578]. Семёнов пишет, что «обобщение и абстрагирование, которое наблюдается у животных, полностью вписывается в условно-рефлекторную теорию» [40, с. 156], но по изложении данных об экспериментах с обучением шимпанзе языкам-посредникам всё же отмечает, что «речевое развитие даже шимпанзе прекращается, когда они достигают уровня, сопоставимого с тем, что наблюдается у детей в возрасте 2-2,5 лет» [40, с. 218]. Думается, что отрицать наличие

мышления у детей даже такого возраста, как и то, что оно необходимо для речевого развития, было бы совсем не правильно[36].

Как бы то ни было, мышление есть условно-рефлекторная цепь суждений на основе понятий и умозаключений на основе суждений. Сам Павлов вовсе не был редукционистом в данном вопросе: «Условность, ассоциация по одновременности, условный рефлекс, хотя и служат для нас исходным фактом наших исследований, тем не менее подвергаются нами дальнейшему анализу» [35, с. 370]. И объективное исследование мышления, в том числе с помощью нейрокомпьютерных интерфейсов, позволит получить гораздо больше ценного материала о соотношении биологического и социального, чем, например, интроспекционизм в духе Э. Гуссерля или «отождествление мысли и действительности через практику», когда последняя вовсе не прозрачное основание объяснения, из которого можно всё вывести, а сама, как и весь мир, есть предмет объяснения.

Как известно, сущность человека «не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [33, т. 3, с. 3]. А эти отношения вполне себе материальны и не зависят от человеческого сознания. И не оно, а объективные потребности человека двигают прогресс. Производство средств их удовлетворения и порождение новых потребностей есть «первый исторический акт» [33, т. 3, с. 26-27].

«Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни» [33, т. 3, с. 19]. И откатываться назад, к утверждениям о чуть ли не сверхъестественном различии между людьми и другими животными в области мышления, – как бы эти утверждения ни были замаскированы фразами о социальной сущности мышления, – значит плестись в хвосте откровенного позитивизма, приватизирующего выводы современных исследований в области эволюционной биологии, зоопсихологии и теории антропосоциогенеза.

[36] В изначальной версии статьи, переданной редакции журнала «Lenin Crew», было написано: «не совсем правильно». Однако редакция была настроена более решительно. В дальнейшем в комментариях к этой статье и в статье-постскриптуме мною защищалась версия редакции.

Послесловие к главе 1.1.1

Когда-то известный философ-острослов А. А. Зиновьев в связи с обсуждением тезисов Ильенкова и Коровикова сказал: «Если бы Маркс был жив, он бы к своим 11 тезисам добавил 12-й: раньше буржуазные философы объясняли мир, а советские философы не делают даже этого» [42, с. 16]. Думается, что советскими философами во второй половине XX в. всё же было сделано многое для разработки системы категорий материалистической диалектики. Это и некоторые монографии, и сборники «Категории диалектики» (1970-1990), и многотомники «Материалистическая диалектика» (1981-1985), «Марксистско-ленинская диалектика» (1983-1988), «Материалистическая диалектика как общая теория развития» (1982-1983), «Диалектическая логика» (1985-1987), журналы и ежегодники по смежной тематике.

Дальнейшее развитие марксистской философии должно осуществляться с учётом этого накопленного опыта. Но эта трудная работа – совершенствование категориального аппарата объективной диалектики на основе данных современного естествознания – сильно осложняется тем, что не только противники диалектического материализма, но и некоторые его «сторонники» именуют её «метафизикой», «вульгарным материализмом» и т. п. Между тем, Ленин ясно указывал пределы расхождения марксизма с материализмом прошлого.

«Энгельс яснее ясного говорит, что Бюхнер и К° „не вышли ни в чём за пределы учений их учителей“, т.е. материалистов XVIII века, не сделали *ни шагу вперёд*. За это и *только за это* упрекает Энгельс Бюхнера и К°, не за их материализм, как думают невежды, а за то, что они *не двигали вперёд* материализма, «*не помышляли даже о том, чтобы развивать дальше теорию*» материализма. Только за это упрекает Энгельс Бюхнера и К°. И тут же, *по пунктам*, перечисляет Энгельс *три* основных «ограниченности» (Beschränktheit) французских материалистов XVIII века, от которых избавились Маркс и Энгельс, но не сумели избавиться Бюхнер и К°. Первая ограниченность: воззрение старых материалистов было „механическим“ в *том смысле*, что они „применяли исключительно масштаб механики к процессам химической и органической природы“ (S.19). Мы увидим в следующей главе, как непонимание этих слов Энгельса привело к тому, что некоторые люди через новую физику

свихнулись в идеализм. Энгельс не за то отвергает *механический* материализм, в чём его обвиняют физики „новейше“ идеалистического (махистского тож) направления. Вторая ограниченность: метафизичность воззрений старых материалистов в смысле „*антидиалектичности их философии*“. Эту ограниченность всецело разделяют с Бюхнером и К° наши махисты, которые, как мы видели, ровнёхонько ничего не поняли насчёт применения Энгельсом диалектики к гносеологии (абсолютная и относительная истина, например). Третья ограниченность: сохранение идеализма „вверху“, в области общественной науки, непонимание исторического материализма» [28, т. 18, с. 253].

«Возьмите Дюринга. Трудно представить себе что-либо более презрительное, чем отзывы о нём Энгельса. Но посмотрите, *как того же Дюринга одновременно с Энгельсом критиковал Леклер,* расхваливая „революционирующую философию“ Маха. Для Леклера Дюринг есть „*крайняя левая*“ материализма, „без прикрытий объявляющая ощущение, как и вообще всякое проявление сознания и разума, выделением, функцией, высшим цветком, совокупным эффектом и т.п. животного организма“ (Der Realismus и т. д., 1879, S. 23–24).

За это ли критиковал Дюринга Энгельс? Нет. В этом он *вполне сходился* с Дюрингом, как и со всяким другим материалистом. Он критиковал Дюринга с диаметрально противоположной точки зрения, за непоследовательности материализма, за идеалистические причуды, оставляющие лазейку фидеизму» [28, т. 18, с. 254].

«Мы уже видели десятки и сотни раз, как *все* основоположники эмпириокритицизма и *все* русские махисты обвиняют материализм в „метафизике“, т. е., вернее, повторяют истасканные доводы кантианцев, юмистов, идеалистов против материалистической „метафизики“» [28, т. 18, с. 337].

В 1922 г. в статье «О значении воинствующего материализма» для 3-го номера журнала «Под знаменем марксизма» Ленин указывает одну из важнейших его задач: «у нас в России есть ещё – и довольно долго, несомненно, будут – материалисты из лагеря некоммунистов, и наш безусловный долг привлекать к совместной работе всех сторонников последовательного и воинствующего материализма в борьбе с философской реакцией и с философскими предрассудками так называемого „образованного общества“» [28, т. 45, с. 24]. Он пишет: «естествознание прогрессирует так быстро, переживает период

такой глубокой революционной ломки во всех областях, что без философских выводов естествознанию не обойтись ни в коем случае» [28, т. 45, с. 31].

Но естествоиспытатели скорее будут, как чёрт от ладана, шарахаться от той эклектической смеси из неокантианского методологизма, фихтеанской «практической философии», гегелевского тождества мышления и бытия и эмпириомонистских по сути мантр о социальности мышления, которой и является «гуманистически» окрашенный гносеологизм образца середины прошлого века, претендующий на то, чтобы называться «истинным марксизмом» и ныне.

Когда-то А. И. Герцен сетовал, что «Кондильяк, например, писал подробный разбор Мальбранша, Лейбница и Спинозы; видно, что он много их читал, но видно, что он ни разу не отдавался им, что он неприязненно начал и искал только противопоставлять своё сказанному ими» [8, с. 295]. Ну что ж поделаешь, amicus Plato, sed magis amica est veritas[37].

Список литературы к главе 1.1.1

1. Аксельрод Л. И. Надоело! // Красная новь. – 1927. – № 3. – С. 173.
2. Аксельрод Л. И. Спиноза и материализм // Красная Новь. – 1925. – № 7. – С. 144-168.
3. Богданов А. А. Вера и наука (О книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Падение великого фетишизма (Современный кризис идеологии). – М., 1910. – С. 144-223.
4. Быховский Б. Э. Принципы философии Гендрика Де-Руа // Под знаменем марксизма. – 1932. №5-6. – С. 236-275.
5. Вяккерев Ф. Ф. Онтологическая концепция В. П. Тугаринова // Тугариновские чтения. – СПб., 2000. – Вып. 1. – С. 16-20.
6. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. – М., 1971. – Т. 2. – 248 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. – М., 1972. – Т. 3. – 371 с.
8. Герцен А. И. Собрание сочинений в 8 т. – М., 1975. – Т.2. – 397 с.

[37] amicus Plato, sed magis amica est veritas (лат.) – Платон мне друг, но истина дороже.

9. Голобиани Р. Ф. Основной вопрос советской философии // [Электронный ресурс]. – URL: https://lenincrew.com/soviet_philosophy/ (дата обращения: 2018.08.10).
10. Дафермос М., Павлидис П., Пателис Д. Буржуазная контрреволюция и некоторые итоги развития марксизма (к вопросу о стратегии и тактике революционного исследования) // Труды международной логико-исторической школы. – М., 1990. – Вып. 29. – С. 144-207.
11. Деборин А. М. Мировоззрение Спинозы // Вестник Коммунистической академии. – М., 1927. – Кн. 20. – С. 5-29.
12. Дубровский Д. И. Феномен слепоглухоты. Ещё раз о Загорском эксперименте (о фактах фальсификации, её защитниках и об актуализации проблемы) // Философские науки. – 2018. – № 1. – С. 89-117.
13. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – М., 1964. – С. 21-54.
14. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1974. – 271 с.
15. Ильенков Э. В. Ленинская идея совпадения логики, теории познания и диалектики // Философия и естествознание. – М., 1974. – с. 40-61.
16. Ильенков Э.В. Учитесь мыслить смолоду. – М., 1977. – 64 с.
17. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – 464 с.
18. Ильенков Э. В., Коровиков В. И. Страсти по тезисам о предмете философии (1954-1955) / Авт.-сост. Е. Э. Иллеш. – М., 2016. – 272 с.
19. Индийская философия: Энциклопедия. – М., 2009. – 950 с.
20. История философии в СССР. В 5-ти тт. – М., 1971. – Т.4. – 829 с.
21. Карев Н. А. Анри Леруа – материалист XVII века // Под знаменем марксизма. – 1923. №8-9. – С. 97-119.
22. Карев Н. А. Проблема философии в марксизме // Под знаменем марксизма. – 1925. №8-9. – С. 5-43.
23. Коников И. А. Материализм Спинозы. – М., 1971. – 268 с.
24. Корсаков С. Н. История советской философии : [интервью с С. Н. Корсаковым / записал Р. Ф. Голобиани] // [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/rvclt?w=wall-72901692_14170 (дата обращения: 2018.08.10).

25. Корсаков С. Н. Проблема философии в марксизме (Россия – СССР, 1-я треть XX в.). 2018.05.15 // [Электронный ресурс]. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=NFAXakOhjhI (фрагмент видео 50:04-69:15) (дата обращения: 2018.08.10).
26. Корсаков С. Н. Страсти по тезисам о предмете философии (1954-1955) : [рецензия] // Человек. – М., 2016. – № 6. – С. 173-177.
27. Кучин И. Л. Тибетско-русский словарь буддийских терминов // [Электронный ресурс]. – URL: http://buddhismrevival.ru/buddhismrevival/teachings/translations/tibetan_english_dictionary.pdf (дата обращения: 2018.08.10).
28. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. М., 1967-1981.
29. Лифшиц М. А. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. – №10. – С. 120-145.
30. Лифшиц М. А. Письма В. Досталу, В. Арсланову, М. Михайлову. 1959-1983 гг. – М., 2011. – 296 с.
31. Лифшиц М. А. Собрание сочинений. В 3-х т. – М., 1986. – Т. 2. – 448 с.
32. Майданский А. Д. Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы // Вопросы философии. – М., 2002. – №8. – С. 163-173
33. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1955-1981.
34. Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. – СПб., 2006. – 1000 с.
35. Павлов И. П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. – М., 1973. – 659 с.
36. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. – М., 1956. – Т.2. – 824 с.
37. Руткевич М. Н. Актуальные проблемы ленинской теории отражения. Свердловск, 1970. – С. 27-34.
38. Семёнов Ю. И. Введение в науку философии: Кн. 1. Предмет философии, её основные понятия и место в системе человеческого знания. – М., 2013. – 224 с.
39. Семёнов Ю. И. Введение в науку философии: Кн. 2. Вечные проблемы философии: От проблемы источника и природы знания и познания до проблемы императивов человеческого поведения. – М., 2013. – 344 с.
40. Семёнов Ю. И. Введение в науку философии: Кн. 5. Проблема истины. Мышление, воля и мозг. – М., 2013. – 232 с.

41. Ситковский Е. П. К вопросу о тождестве диалектики, логики и теории познания // Под знаменем марксизма. – 1932. – №11-12. – с. 190-207.
42. Скляренко Е. Мераб Мамардашвили за 90 минут. – М., 2006. – 94 с.
43. Сталин И. В. Письмо В. С. Бобровскому от 24 января 1911 года // [Электронный ресурс]. – URL: http://grachev62.narod.ru/stalin/t17/t17_012.htm (дата обращения: 2018.08.10).
44. Тугаринов В. П. Соотношение категорий диалектического материализма // Тугаринов В. П. Избранные философские труды. – Л., 1988. – С. 71-157.
45. Тугаринов В. П. Философия сознания (современные вопросы). – М., 1971. – 199 с.
46. Тутубалин В. А. Возможность построения информационной эпистемологии на основе атрибутивной концепции информации // Вост.-Сиб. гос. технол. ун-т: сб. науч. тр. Сер. Обществ. науки. – Улан-Удэ, 2006. – Вып. 9. – С. 22-25.
47. Тюхтин В. С. Отражение, системы, кибернетика. – М., 1972. – 255 с.
48. Уёмов А. И. Вещи, свойства и отношения. – М., 1963. – 183 с.
49. Фейербах Л. История Философии. Собрание произведений в трёх томах. – М., 1974. – Т.1. – 544 с.
50. Философская энциклопедия. – М., 1964. – Т.3. – 584 с.
51. Флейвелл Д. Х. Генетическая психология Жана Пиаже. – М., 1967. – 623 с.
52. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. – Мюнхен, 2000. – 332 с.
53. ЦПА ИМЛ, ф. 3, оп. 1, ед. хр. 5262.
54. Deutsch-Französische Jahrbücher. – Paris, 1844. – 240 pp.
55. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik. – Nürnberg, 1813. – B. 2. – 282 s.
56. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik. – Nürnberg, 1816. – B. 3. – 402 s.
57. Ighbariah A. Between logic and mathematics: Al-Kindi's approach to the aristotelian categories // Arabic sciences and philosophy. – 2012. – V. 22. – Pp. 51-68.

58. Muller A. C. The key operative concepts in korean buddhist syncretic philosophy: interpenetration (通達) and essence-function (體用) in Wŏnhyo, Chinul and Kihwa // Bulletin of Toyo Gakuen University. – No. 3, March 1995. – Pp. 33-48.
59. Regius H. Brevis explicatio mentis humanae, sive animae rationalis. – Trajecti ad Rhenum, 1657. – 36 p.
60. Spinoza B. Opera philosophica omnia. – Stuttgardle, 1830. – 664 p.
61. The correspondence between Descartes and Henricus Regius. – Utrecht, 2002. – 292 p.
62. The logic of Gersonides: a translation of Sefer ha-Heqqesh ha-Yashar (The Book of the correct syllogism) of Rabbi Levi ben Gershom / with introductlon, commentary, and analytical glossary by Charles H. Manekin. – Dordrecht, 1992. – 341 p.
63. 斯宾诺莎文集. – 北京, 2014. – 第5卷, 书信集. – 409頁.

Глава 1.2. ОТВЕТЫ АВАНГАРДУ КОНТРКРИТИКИ[38]

Предисловие к главе 1.2

20 августа 2018 г. группой «Lenin Crew» была опубликована моя статья «К критике гносеологизма в интерпретациях марксистской философии» [29]. Читателями был высказан ряд замечаний по следующим вопросам: о связи между речью и мышлением человека, о мышлении животных, о правильности понимания принципа тождества мышления и бытия, утверждаемого Э. В. Ильенковым в качестве материалистического, о связи между теорией и практикой. В данном постскриптуме я постараюсь ответить на эти замечания.

§ 1.2.1. Ответ философа психологу

В комментариях к посту «ВКонтакте», посвящённому публикации вышеупомянутой статьи, марксист, психолог и животновод Пётр Звонов утверждает, что автор статьи фактически ошибается в вопросе о связи между речью и мышлением человека в возрасте 2-2,5 г., является сторонником «монизма сверху» и приписывает понятийное мышление обезьянам ошибочно.

Звонов пишет: «В этом возрасте у ребёнка наблюдается то, что зовётся наглядно-действенное мышление – один из видов мышления, характеризующийся тем, что решение задачи осуществляется с помощью реального, физического преобразования ситуации, опробования свойств объектов» [30, к. 702]. Однако слова и предложения, произносимые ребёнком в обсуждаемом возрасте, уже не просто звукоизвлечение эмоциональной природы или воспроизведение по памяти ассоциированного с предметом звукового сигнала при его узнавании в повторном контакте. Это уже и простые

[38] Опубликовано в журнале «Lenin Crew» 20.10.2018 под названием «Постскриптум к критике гносеологизма».

предложения с использованием прилагательных, наречий, предлогов и местоимений, и сложносочинённые предложения с союзами, и различение понятий «один-много-мало-ни одного». Рефлексы? Да. Как и всё остальное в дальнейшем интеллектуальном развитии человечества, включая научные теории и парадигмы – рефлексы более высокого порядка. Но и к вышеуказанному детскому возрасту эти рефлексы уже в форме «настоящего» концептуально-пропозиционального мышления, здесь уже нужно думать прежде, чем говорить. И это если не затрагивать понимание обращённой речи, которое развивается ещё раньше [10, с. 35, 37]. В конце концов, сам Л. С. Выготский пишет, что «развитие речи и мышления совершается непараллельно и неравномерно. Кривые их развития многократно сходятся и расходятся, пересекаются, выравниваются в отдельные периоды и идут параллельно, даже сливаются в отдельных своих частях, затем снова разветвляются. Это верно как в отношении филогенеза, так и онтогенеза» [1, с. 320]. Да ведь и эволюционное значение интериоризации у высших животных заключается в возможности отбора стратегии поведения во внутреннем плане, в снижении цены отбора с целой особи до стиля мышления.

Так что этот монизм – вовсе не «монизм сверху», а «монизм снизу», если использовать зоопсихологическую терминологию В. А. Вагнера. Или иначе, по-философски: это монизм *отражения* как фундамента высших психических функций (ВПФ), а не монизм *мышления*. Даже этимологически reflectio – отражение. Условный рефлекс *универсален* «снизу-вверх», даже если к уровням выше *удобнее* применять иные описательные и объяснительные конструкции. Ведь не разрабатывают операционные системы сразу в машинных кодах, это неудобно. И при компиляции может быть утерян весь «синтаксический сахар» исходных конструкций. А в нашем этолого-зоопсихологическом случае такой конструкцией может быть и антропоморфное «животное подумало – животное решило», которое подвергалось критике И. П. Павловым, вероятно, лишь потому, что многие «антропоморфисты» в те времена, как правило, отвергали условные рефлексы как принцип объяснения ВПФ. Такой может быть и объяснение с помощью теории функциональных систем П. К. Анохина, и коннектомика-когнитомика К. В. Анохина. Рефлекс, отражение приобретают с каждым новым уровнем всё больше условности и охватывают всё более существенные связи действительности. И тут различие лишь в

степени существенности. Неправильно было бы отрицать саму возможность образования условного рефлекса на те существенные связи, о которых говорится в распространённых определениях категории мышления.

Однако Ю. И. Семёнов отрицает, что И. П. Павлов учитывал возможность этих «высокоуровневых конструкций». Семёнов, по-видимому, даже заподозрил З. А. Зорину и её соавторов в нечестности, но отмеченная им [27, с. 152-153] проблема с цитатой И. П. Павлова [12, с. 64], как мне удалось установить, связана лишь с технической ошибкой указания источника. Павлов ведь действительно сказал о временно́й связи и анализаторах так: «было бы неоправдываемой претензией утверждать, что двумя описанными общими механизмами исчерпывается раз навсегда вся высшая нервная деятельность высшего животного» [21, с. 87][39].

Анализ текстов, таким образом, оказался полезным и для установления исторической истины. Как известно, «воспитатель сам должен быть воспитан» [19, т. 3, с. 2], и потому, будучи ещё и

[39] Павлов сказал это в своей речи на общем собрании XII съезда естествоиспытателей и врачей в Москве 28 декабря 1909 г. Но, быть может, позднее, в советское время он стал ближе к бихевиоризму? Однажды мне довелось прочитать следующий текст: «„Итак, временная нервная связь, – писал И. П. Павлов, – есть универсальнейшее физиологическое явление в животном мире и в нас самих. А вместе с тем оно же и психическое – то, что психологи называют ассоциацией, будет ли это образование соединений из всевозможных действий, впечатлений или из букв, слов и мыслей“ (Павлов, 1973, с. 489). Это фундаментальное положение физиологии ВНД было сформулировано в 1935 г., и оно остаётся верным до настоящего времени» [Суворов Н.Ф. Функциональная архитектура условного рефлекса // Физиология поведения. Нейрофизиологические закономерности. – Л., 1986. – С. 374-375]. Эта цитата внутри цитаты, кажется, даёт основания для причисления Павлова к бихевиористам, тем более, что дальше Павлов продолжает: «Какое было бы основание как-нибудь различать, отделять друг от друга то, что физиолог называет временной связью, а психолог – ассоциацией? Здесь имеется полное слитие, полное поглощение одного другим, отождествление» [21, с. 489]. И всё же, думается, что Павлов делает шаг назад, или, скорее, вперёд от этого отождествления, упоминая следом, что речь идёт о *фундаменте* психической деятельности: «Как кажется, это признаётся и психологами, так как ими (или по крайней мере некоторыми из них) заявлялось, что опыты с условными рефлексами дали солидную опору ассоциативной психологии, т. е. психологии, считающей ассоциацию фундаментом психической деятельности» [21, с. 489]. Таким образом, сказанное Павловым в 1909 г. не опровергается его универсализмом 1935 г. И наверняка можно сказать, что всё дальнейшее развитие психики – это совершенствование временно́й связи, обретение ею всё большей условности и в то же время возможности отражать всё более существенные моменты мира.

прилежным «герменевтом», для которого «весь мир есть текст» (так думает обо мне Р. Фаткуллин [31]), я решил воспользоваться предложенными мне Звоновым источниками во благо *просвещения*.

А в них можно прочитать, например, следующее: «весьма значимым этапом развития мышления ребёнка является этап, в процессе которого малыш может один и тот же предмет назвать несколькими словами. Это явление наблюдается, как правило, в возрасте около 2 лет и свидетельствует о *формировании* у ребенка такой умственной операции, как *сравнение*. На данном этапе развития мышления в сознании ребенка происходит процесс обнаружения сходства или различия между предметами и явлениями реального мира. В дальнейшем на основе операции сравнения начинают развиваться индукция и дедукция, которые к 3-3,5 годам достигают уже достаточно высокого уровня развития» [23].

Итак, формирование сравнения в 2 года. А что есть сравнение? «*Основными логическими приёмами формирования понятий являются анализ, синтез, сравнение, абстрагирование, обобщение*» [3, с. 35]. Напомню и слова самого Звонова: «мышление – это способность выделять сущность явления и фиксировать его в понятии» [30, к. 708], а также приведу ряд цитат автора законов развития ВПФ:

«Слово всегда относится не к одному какому-нибудь отдельному предмету, но к *целой группе или к целому классу предметов*. В силу этого каждое слово уже обобщает, и с психологической точки зрения значение слова прежде всего представляет обобщение. Но обобщение, как это легко видеть, есть чрезвычайный *словесный акт мысли*, отражающий действительность совершенно иначе, чем она отражается в непосредственных ощущениях и восприятиях» [1, с. 269]

«Обобщение представляет собой акт мышления в собственном смысле слова» [1, с. 269]. А значение слова «представляет собой неотъемлемую часть слова как такового, оно принадлежит царству речи в такой же мере, как и царству мысли» [1, с. 269].

«В известный момент, приходящийся на ранний возраст (около двух лет), линии развития мышления и речи, которые шли до сих пор раздельно, пересекаются, совпадают и дают начало новой форме поведений, столь характерной для человека» [1, с. 330]. Выготский, подытоживая параграф, повторяет: «в известном пункте обе линии пересекаются, после чего мышление становится речевым, а речь – интеллектуальной» [1, с. 331].

«Из исследований процесса образования понятий известно, что понятие – не просто совокупность ассоциативных связей, усваиваемая с помощью памяти, не автоматический умственный признак, а *сложный и подлинный акт мышления*» [1, с. 389].

«Процесс развития понятий или значений слов требует развития целого ряда функций (произвольного внимания, логической памяти, абстракции, сравнения и различения), а все эти сложнейшие психические процессы не могут быть просто заучены и усвоены» [1, с. 389].

Теперь ещё один предложенный для *просвещения* источник: «В возрасте от полутора до двух с половиной лет при нормальном темпе развития происходит важный сдвиг в речевых проявлениях малышей – они начинают использовать соединение слов, появляются предложения, состоящие из двух слов, грамматически ещё не оформленные» [20]. Правда, тут необходимо отметить, что «грамматическое развитие ребёнка идёт впереди его логического развития» [1, с. 344]. Но даже простые связи двух понятий в предложении, есть суждения. «Ребёнок, который на слово „дом“ отвечает большой или на слово „дерево“ – „висят на нём яблоки“, действительно доказывает, что *понятие всегда существует только внутри общей структуры суждения как его неотделимая часть*» [1, с. 384].

Не думаю также, что правомерно отрицать у детей указанного возраста такой тип непосредственных умозаключений, как, например, умозаключение обращения (S есть P, P есть S). Если же обратиться к известной схеме нормального развития детской речи, составленной в 1973 г. Н. С. Жуковой по материалам А. Н. Гвоздева, то в этом возрасте (2-2,5 г. = 2 г. - 2 г. 6 мес.) отмечается ещё и появление союзов *и, то, а, потому что, тогда, когда* [11]. За исключением сделанных в 2005 г. М. Б. Елисеевой поправок к этой таблице по другому, более раннему периоду (до 1 г. 8 мес. и 14 дн.), сведения о котором она подвергла сомнению, приводимые самой Елисеевой также в форме таблиц по морфологии и синтаксису относительно новые данные по периоду 2-2,5 г. не противоречат в обсуждаемом вопросе указанным мною данным Гвоздева – Жуковой [9, с. 22-23], как и более поздним данным Жуковой и её коллег (2011 г.) [10, с. 48-49]. И эта отмеченная в таком возрасте связь предложений отражает связь суждений, открывая дорогу уже опосредованным умозаключениям.

К обсуждаемому возрасту абстрактное мышление детей уже в такой необходимой связи с речью, что момент детерминации последней первым нельзя отрицать. И если это так, то у тех обученных языкам-посредникам обезьян, о которых Ю. И. Семёнов пишет как о достигающих подобного уровня интеллекта человеческих детей, также имеется концептуально-пропозициональное мышление.

В комментариях мною приводилась также ссылка на статью С. В. Дробышевского, в которой утверждается, что «интеллект шимпанзе приблизительно соответствует таковому 3-4 летнего ребёнка» [7]. А в качестве ещё одного аргумента в пользу того, что не только у человека, но и у других обезьян есть настоящее понятийное мышление, можно привести результаты исследований метакогнитивных способностей обезьян в Колумбийском университете [42; 43; 44]. Используя эту флейвелловскую терминологию (не образы, а именно «знания о знаниях», рефлексия), сами авторы этих статей Г. Террейс с коллегами, вероятно, могут ещё оставаться скептиками в отношении интеллекта обезьян уже не по причине различения типов или стадий мышления, а из-за общей установки воспринимать успешные решения обезьян даже в метакогнитивной сфере как простое прохождение теста вроде «китайской комнаты» [34]. Но ведь это лишь передвигает проблему от фиксации «истинного понятийного мышления» в сторону определения того, что же считать «истинным интеллектом вообще».

Таким же дрейфом является смещение акцента с одной психической функции (мышление) на другую (воля). «Плаваете!» – раздаётся голос с дрейфующей льдины в сторону маяка. «Откуда у шимпанзе воля?» – вопрошающий явно полагает, что у них её нет [30, к. 708]. Однако исследования показывают, что всё же есть. Так, В. Т. Фитч, иногда сомневаясь по этому поводу в других частях своей книги «Эволюция языка» (2010 г.), пишет: «естественное, видоспецифическое использование жестов обезьянами является волевым и намеренно информативным, и жестикуляция производится с особым вниманием к предполагаемому состоянию внимания адресата (например, Leavens и др., 2005; Call и Tomasello, 2007; Cartmill и Byrne, 2007)» [40, p. 440].

О волевом контроле у обезьян сообщают и другие исследователи: «Утверждалось, что только люди имеют волевой контроль над их вокализациями, и что эта способность допускает эволюцию речи. Здесь мы утверждаем, что недавние исследования

шимпанзе свидетельствуют о том, что они действительно имеют определённую степень волевого контроля над их вокализацией, а также лицевой экспрессией. <…> Способность шимпанзе с участием воли создавать голосовые сигналы и функционально манипулировать с их помощью социальными агентами может быть важным предшественником в эволюции человеческого разговорного языка» [41, p. 71].

А. Дебска пишет: «Leavens с коллегами (2014), а также See (2014) дают убедительные примеры того, что многие приматы, и особенно шимпанзе, в большей мере имеют волевой контроль над своим голосовым аппаратом, чем первоначально предполагалось, и они могут использовать его для привлечения внимания аудитории» [39, p. 182].

Звонов пишет, что животное «остаётся на фазе, когда для „мышления“ необходимо непосредственно воспринимать объекты» [30, к. 702]. Но ведь, полагаю, ему известен такой феномен, как экстраполяция направления движения у животных. При всём его исчерпывающем объяснении условными рефлексами или толменовскими «когнитивными картами», суть экстраполяции именно в моментах, когда отсутствует это непосредственное восприятие. Или, например, характерное различение таких двух методов исследования поведения животных, как «обходной путь» и «лабиринт», которое заключается как раз в наличии или отсутствии непосредственно воспринимаемого объекта. И здесь я считаю необходимым предотвратить возможный дрейф в другую сторону – от мышления к *целесообразной деятельности*, ибо в логике категорию цели можно обнаружить разве что в теории аргументации, а не в разделах, посвящённых понятиям, суждениям и умозаключениям. Вопрос ведь только о мышлении. Более того, эксперименты М. К. Чена и его коллег с т. н. «обезьяньей экономикой» [36; 37] прямо свидетельствуют о том, что и капуцины в своём мышлении выходят за пределы «непосредственного восприятия объектов». А к отмеченным у животных Ф. Энгельсом индуктивным и дедуктивным умозаключениям совершенно логично добавить фиксируемые у них другими исследователями умозаключения по аналогии [45].

Однако не буду более акцентировать внимание на всех этих «эффектах Даннинга-Крюгера». Главное – с философской, а не психологической или животноводческой, точки зрения – это то, что развитие психических функций, вообще эволюция форм отражения

предполагает появление мышления на определённом этапе, а не постоянное наличие его в структуре атрибутов материи, как считает Э. В. Ильенков. Ведь не в одной только «Космологии духа» можно встретить это его положение, столь близкое картеровскому антропному принципу, да и телеологии вообще. В статье «Субстанция» для «Философской энциклопедии» (1970 г.) тоже есть подобный текст: «В категории субстанции само мышление (сознание) представляется как один из её атрибутов, генетически связанный со всеми другими атрибутами и их предполагающий» [33, с. 152-153]. О непригодности этого положения для последовательной материалистической философии говорилось, кажется, не так много, как надо было. «Настоящее» же мышление достаточно широко, чтобы утверждать его наличие у ближайших родственников человека, но не настолько широко, чтобы стать составляющей сущности субстанции.

И наконец, по сравнению с показавшейся мне не вполне верной оценкой Семёновым широты контингента обладателей понятийного мышления в рамках всего биологического разнообразия, *фундаментальные* философские ошибки *гносеологистов* представляются гораздо большей проблемой в марксизме. Но вот заимствованное Семёновым у И. Герсона *объектальное* [26, с. 26] вполне может играть роль, близкую роли категории объективного идеального у М. А. Лифшица, и стать проходной для «философии тождества» Э. В. Ильенкова. Тревогу здесь вызывает специфическое понимание Семёновым категорий пространства и времени. На одной и той же странице у него «время и пространство как формы чувственного созерцания вторичны по отношению ко времени и пространству как формам бытия материального мира» [26, с. 143], но относительно *последних* почему-то указывается, что «существуя объективно-реально, они не материальны, а объектальны» [26, с. 143]. Семёнов объясняет: «понятия объективно-реального и материального не совпадают полностью. Но этот вывод никогда не делался. А сделать его необходимо. Он и был сделан выше (6.2), когда рассматривался вопрос о природе информации. Были введены понятия самобытия и вьинобытия, объективно-реальное было подразделено на материальное и объектальное» [26, с. 143].

В том месте он пишет следующее: «объективно-реальное, но нематериальное можно было бы назвать *объектальным*» [26, с. 122]. И тут же уверяет: «Существование двух видов объективного бытия ни в коем случае не означает бытия двух объективных миров.

Существует один и только один единственный объективный мир – материальный мир, мир материи, только одна субстанция – материальная. Вьинобытие неразрывно связано с самобытием. Его нет и не может быть без самобытия, оно может существовать и существует только в самобытии. Объектальное не имеет самостоятельного бытия. Оно существует только в материальном и иначе существовать не может» [26, с. 122].

На деле «самобытие» и «вьинобытие» – это просто субстанция и акциденция. В материалистическом монизме субстанция одна – материя. Всё остальное – акциденции, не имеющие самостоятельного бытия. Одни из них атрибуты (всеобщие свойства), другие – модусы (частные, непостоянные, неповсеместные свойства). Например, пространство, время, отражение – атрибуты материи. Отражение материального в высокоорганизованном материальном – модус материи, ибо высокая организация требуется здесь как условие такой формы отражения. Вот эта форма и является идеальным (образным или понятийным). Да, в какой-то момент высокоорганизованная материя становится способной отражать и сам этот процесс отражения, т. е. возникают «мысли о мыслях», в т. ч. о чужих. Но единственная субстанциальная объективная реальность, существующая до, вне, независимо от нашей являющейся её отражением индивидуальной или коллективной субъективной реальности, не оставляет места ни для какого «объектального». И я всё ещё надеюсь, что никаким краеугольным камнем оно и для самого Семёнова не является и может быть без сожаления им же элиминировано из марксистского философского дискурса.

§ 1.2.2. Ответ «герменевта» «практику»

Пропагандист группы «Engels» Рауф Фаткуллин своей заметкой «Герменевтика под видом марксизма» [31] обратил внимание на часть моей статьи, озаглавленную «Принцип тождества мышления и бытия – это идеализм» [29]. Автор заметки пишет: «Критику я всегда представлял себе как выявление в критикуемом тексте линии аргументации и поиск в ней логических ошибок (собственно, эта заметка именно так и устроена, если очистить её от мемов). Ну, или выявление расхождений между теоретическими построениями автора

и реальностью, эмпирическими фактами. У дьячка Ленинского прихода метод иной. Из текстов Ильенкова он в самом начале даёт фрагмент, в котором Э. В. говорит о своём понимании „тождества“. И в конце он даёт вывод, к которому приходит Ильенков к концу статьи. Весь путь аргументации, которым Ильенков приходит из пункта А в пункт Я автором опущен как несущественный. В итоге автор противопоставляет непонятно как получившийся (поскольку пропущена вся цепочка рассуждений) вывод Ильенкова своему выводу, который тоже непонятно откуда выведен. „Нетождественны и всё!“» [31].

Итак, если очистить заметку от мемов, претензия, собственно, одна: недостаточное внимание к тексту статьи Ильенкова, где последний обосновывает допустимость не только идеалистического, но уже и материалистического (!) принципа тождества мышления и бытия [14]. Однако обвинение в необоснованном игнорировании «цепочки рассуждений» лишь формально выглядит справедливым. Я действительно сознательно опустил «весь путь аргументации», который счёл несущественным с самого начала. Но почему я это сделал? У меня отмечено, что статья Ильенкова уже начинается с явной подтасовки – прямого приписывания Энгельсу гегелевского принципа тождества мышления и бытия. Мною были приведены слова М. Н. Руткевича об этой манипуляции [25], после которой следование по «цепочке рассуждений» было бы выяснением того, чем жёлтый чёрт отличается от чёрта синего.

Вместо того, чтобы опровергать отдельные звенья этой цепочки, в которых тождество мышления и бытия необъяснимым образом приписывалось материалистам, я в своей статье привёл высказывания марксистов о том, что этот принцип – явный идеализм. Однако то, что было приведено в качестве документального свидетельства, было воспринято как «непонятно откуда» [31].

Но как же пройти весь этот «неверный путь неверных путей», звено за звеном, дабы убедить читателя в неправоте Ильенкова без указания на то, что материалисты не придерживались принципа тождества мышления и бытия? Ведь обращение к тексту всё равно в итоге может быть объявлено «герменевтикой», в которую «настоящие практики», по их словам, «не играют» [31]. Сам же Ильенков не пишет в своей статье о том, почему марксисты предпочитали называть это «тождество» идеализмом, он полностью игнорирует эти их высказывания, которые были приведены в моей статье, но вновь

проигнорированы, на этот раз уже Фаткуллиным. Я, конечно, каюсь, что не указал на это «бревно в глазу» с самого начала.

Ну что же, давайте разберём эту ветхую конструкцию «тождества», вынимая из неё такие несущие брёвна. В предисловии к своей статье Ильенков пишет, что «правильному пониманию ленинского тезиса о совпадении диалектики, логики и теории познания сильно мешало неверное представление о „тождестве мышления и бытия“ как гегельянском принципе, утвердившееся в нашей философской литературе в годы господства культа личности Сталина. Рассуждение, основывающееся на этом представлении, строилось примерно следующим образом. Диалектика и логика не одно и то же; ведь диалектика – это учение о бытии, а логика – учение о мышлении, а поскольку мышление и бытие – вещи разные, постольку нельзя говорить об их тождестве. Здесь сказывается именно боязнь принципа „тождества мышления и бытия“ как проявления якобы „гегельянщины“. Рождена же эта боязнь простой неосведомлённостью. Развеять эту боязнь необходимо, и для этого целесообразно обратиться, в частности, к истории домарксистской философии» [14, с. 21-22].

Так что же получается, когда К. Маркс, Ф. Энгельс, Г. В. Плеханов и В. И. Ленин задолго до всяких культов личности высказывались об этом принципе как о спекулятивном, мистическом, явно идеалистическом, сплошном вздоре, безусловно реакционной теории, то, по Ильенкову, надо полагать, это тоже было вызвано «простой неосведомлённостью»? Видимо, так, раз принимать во внимание тексты классиков – это недостойная «герменевтика», «дерридарианство», да и вообще «omnium malorum» [31].

После предисловия первый параграф статьи Ильенкова начинается так: «Прежде всего нужно установить некоторые бесспорные факты. Первый: в тезисе о тождестве мышления и бытия ничего специфически гегелевского не было и нет. Этот тезис принимали, кроме Гегеля, и Спиноза и Фейербах. И второй факт: тождество в диалектике вообще (в том числе и в гегелевской) вовсе не есть метафизическое „одно и то же“. Это всегда тождество различного, тождество противоположностей» [14, с. 22].

Однако то, что якобы «этот тезис принимали, кроме Гегеля, и Спиноза и Фейербах», далеко не факт. Если у Спинозы отождествляется бог и природа (deus sive natura), то у Фейербаха тождественна самой себе сущность природы и человека,

тождественны живой материальный чувствующий субъект и материальный чувственный объект. Это далеко не то же самое, что тождество мышления и бытия. Вот как Фейербах пишет об этом обнаруживаемом в чувственности тождестве *материального субъекта и материального объекта*:

«Тождество субъекта и объекта – лишь абстрактная мысль в самосознании, есть истина и действительность только в чувственном созерцании человека человеком» [32, с. 132-133].

«Тождество субъекта и объекта, которое мы только что обозначили как сущность психологии, в особенности применимо к мозговому акту и акту мысли. Мозговой акт есть высочайший акт, обосновывающий или обусловливающий нашу самость, – акт, который поэтому не может восприниматься как отличающийся от нас. <…> В мозговом акте как высочайшем акте деятельность произвольная, субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная тождественны, неразличимы» [32, с. 148].

«С помощью существа того же рода, но другого пола мы производим вне нас подобные нам существа; при помощи существ другого рода, с которыми мы смешиваемся только посредством наших органов еды, мы воспроизводим самих себя. Но процесс производства как в первом, так и во втором смысле является действительным, подлинным, чувственно обоснованным, а не трансцендентным, фантастическим тождеством субъекта и объекта» [32, с. 422].

«Благосостояние же есть не что иное как тождество, единство субъекта и объекта, голод и жажда потому и являются мучительными ощущениями, ощущениями нездоровья, что здесь это единство нарушено, что без питья и еды я половинчатый, не цельный человек» [32, с. 423].

«Пища и питьё – это повседневное, а потому не вызывающее удивления и даже презираемое воплощение природы и становление человека. Но она становится человеком только вследствие тождества субъекта и объекта, которое обнаруживается для нас в чувстве благосостояния» [32, с. 423].

А про тождество *мышления и бытия* Фейербах пишет совсем по-другому:

«Гегель *размножает и расщепляет простую тождественную самой себе сущность* природы и человека, чтобы насильственно расторгнутое опять насильственно примирить» [32, с. 72].

«Прославленное спекулятивное тождество духа и материи, бесконечного и конечного, божественного и человеческого – не что иное, как злосчастное противоречие новейшего времени: тождество веры и безверия, теологии и философии, религии и атеизма, христианства и язычества – на его высочайшей вершине, на вершине метафизики» [32, с. 113-114].

«*Тождество мышления и бытия, центральный пункт философии тождества*, есть *неизбежное следствие и реализация понятия Бога* как существа, смысл и сущность которого содержит бытие» [32, с. 117].

«Между тем бытие, *не отличенное от мышления*, бытие, составляющее лишь *предикат*, или определение разума, есть только *мысленное, абстрактное* бытие, в действительности же совсем не бытие. Итак, тождество мышления и бытия выражает только *тождество мышления с самим собою*» [32, с. 117].

«Если реальность мысли есть *мысленная* реальность, то реальность мысли опять-таки есть лишь мысль, таким образом, мы остаёмся при *тождестве мысли с самой собой*, остаёмся в идеализме, а такой идеализм от субъективного идеализма отличается лишь тем, что он обнимает всё содержание действительности и превращает её в определённость мысли» [32, с. 126].

«*Объект, данный вместе с мышлением* или *с ним тождественный,* есть *только мысль*» [32, с. 127].

«*Абсолютная философия тождества совершенно извратила точку зрения истинности. Естественная точка зрения* человека, точка зрения *отличия Я и Ты, субъекта и субъекта,* есть *истинная, абсолютная точка зрения,* следовательно, также *точка зрения философии*» [32, с. 143].

«И *тот* человек, который, как большинство людей, вырос и живёт в состоянии тождества мышления и бытия, который не различает между мыслью, или представлением, и предметом, – тот человек считает это небытие подлинным бытием после смерти, поскольку он представляет его себе как блаженство в противоположность к страданиям действительной жизни» [32, с. 237].

По Фейербаху, тождество мышления и бытия «выражает не что иное, как тождество мышления с самим собой» [32, с. 288].

«Истинная сущность суеверия – это тождество мышления и бытия, которое охотно оправдывает всякую бессмыслицу и нашло

свое логическое завершение в delirium tremens берлинской философии откровения» [32, с. 288].

«Тождество мышления и бытия во всяком случае исторически вполне оправдано; оно также, если понимать его правильно, является субъективным, эстетическим принципом. Но если это тождество высказывают абсолютно как универсальный принцип, то оно становится принципом политического деспотизма, религиозного суеверия и спекулятивных фокусов» [32, с. 288].

«Абсолютное тождество или, скорее, абсолютная путаница противоположностей и предметов в этой области, как и в других областях, не пролила истинного света на спорное явление, но окутала его мистической тьмой» [32, с. 399].

Второй факт, о котором пишет Ильенков, был хорошо знаком Фейербаху и марксистам, цитаты которых против принципа тождества мышления и бытия уже были приведены в моей предыдущей статье. Так почему же эти мыслители, понимая и принимая диалектическое тождество различного, тождество противоположностей, не принимали тождества мышления и бытия? Почему не считали его частным случаем общего принципа единства и борьбы противоположностей?

Подсказку для ответа на этот вопрос даёт уже сам Фейербах в приведённой выше цитате: как абсолютный принцип, это тождество становится «принципом политического деспотизма, религиозного суеверия и спекулятивных фокусов». А исторической тенью этого тождества является онтологический аргумент, выведение бога из полноты бытия.

Именно таким это тождество, независимо от намерений, делает Ильенков, утверждая, что оно «пароль на право входа в научную философию, в пределы её предмета» [14, с. 53]. Он приписывает это тождество большему числу философов, чем следует, почти подменяет вопросом о тождестве мышления и бытия основной вопрос философии о первичности материи по отношению к мышлению, ставит этот принцип тождества на место ленинской теории отражения и укрепляет тем самым отвергаемую на словах скрытую гегелевскую онтологию.

Ленин замечал подобного рода ошибки, например, у И. Дицгена. «Что и мысль и материя „действительны“, т. е. существуют, это верно. Но назвать мысль материальной – значит сделать ошибочный шаг к смешению материализма с идеализмом. В сущности, это скорее неточность выражения у Дицгена, говорящего в другом месте

правильно: „Дух и материя имеют, по крайней мере, то общее, что они существуют“ (80). „Мышление есть телесная работа, – говорит Дицген. – Для мышления я нуждаюсь в веществе, о котором можно мыслить. Это вещество дано нам в явлениях природы и жизни... Материя есть граница духа; он не может выйти за пределы материи. Дух есть продукт материи, но материя есть большее, чем продукт духа...“ (64)» [18, т. 18, с. 257].

У Дицгена Ленин отмечает близкое расширительной трактовке мышления «прямо неверное место: „Понятие материи надо расширить. Сюда относятся все явления действительности, следовательно, и наша способность познавать, объяснять“ (141). Это путаница, способная только смешать материализм и идеализм под видом „расширения“ первого. Ухватиться за подобное „расширение“ – значит забыть основу философии Дицгена, признание материи за первичное, за „границу духа“. И через несколько строк Дицген, в сущности, поправляется сам: „Целое управляет частью, материя – духом“ (142)… „В этом смысле мы можем рассматривать материальный мир,… как первую причину, как творца неба и земли“ (142). Что в понятие материи надо включить и мысли, как повторяет Дицген в „Экскурсиях“ (стр. 214 цит. кн.), это путаница, ибо при таком включении теряет смысл гносеологическое противопоставление материи духу, материализма идеализму, на каковом противопоставлении Дицген сам настаивает. Что это противопоставление не должно быть „чрезмерным“, преувеличенным, метафизическим, это бесспорно (и в подчеркивании этого состоит большая заслуга *диалектического* материалиста Дицгена). Пределы абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления суть именно те пределы, которые определяют *направление* гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой» [18, т. 18, с. 258-259].

Однако Ильенков пытается заменить это противопоставление не включением (как Дицген), а тождеством, и именно в той сфере, которую сам ограничивает гносеологией из-за своего отношения к предмету философии. Конспектируя «Учение о Бытии» гегелевской «Науки логики», Ленин пишет, что «*диалектика* есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) *тождественными противоположности*» [18, т. 29, с. 98]. Но даже у Г. В. Ф. Гегеля, по

мере развёртывания его системы, возникают иные связи между категориями, не только отличные от превращений друг в друга бытия и ничто, от рефлексии тождества и различия, но и выходящие за пределы адаптированной им фихтевской триады тезис-антитезис-синтез. И как конкретные, наполненные содержанием понятия, мышление и бытие не могут быть тождественны на самом деле. Это, в частности, проявляется в том, что материя есть субстанция, а мышление лишь её модус, а не атрибут. У Гегеля субстанция переходит к атрибуту, а от него к модусу, но это лишь переход *понятий*.

Ильенков пишет далее: «Диалектика вообще усматривает реальное тождество в акте перехода, превращения противоположностей друг в друга, в данном случае – в акте перехода или превращения действительности (бытия) в мысль, а мысли в действительность. И такое тождество – повседневно осуществляемый каждым человеком факт. Каждый, познавая вещь, превращает её в понятие; и каждый, реализуя свой замысел в поступке, в акте изменения вещи, превращает своё понятие в вещь. Никакой „гегельянщины“ в этом, конечно, нет» [14, с. 22].

Конечно, даже Ленин, комментируя Гегеля, писал, что «мысль о превращении идеального в реальное *глубока*: очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма. NB. Различие идеального от материального тоже не безусловно, не überschwenglich» [18, т. 29, с. 104]. Но ни в этих словах Ленина, ни вообще в ленинской концепции отражения этот переход не является «тождеством» или «отождествлением». Да и реальность у Гегеля не то же самое, что действительность, сущность, субстанция, материя.

От критики кантианского агностицизма и декартовского дуализма Ильенков переходит к философии Спинозы. В предыдущей статье я уже уделял внимание специфике ильенковской рецепции идей Спинозы о субстанции, атрибутах, модусах и «мыслящем теле». Второй параграф статьи Ильенков посвящает Фейербаху, игнорируя те его высказывания, которые направлены против принципа тождества мышления и бытия. Действительное отношение Фейербаха к этому принципу уже приводилось в этой статье чуть выше.

Любопытен здесь абзац, в котором происходит «выведение» из единства «мыслящего и чувственно-созерцающего человека» тождества «мыслимого» и «чувственно-созерцаемого» миров.

«Единству (нераздельности) этого субъекта соответствует и единство (нераздельность) объекта, окружающего чувственно-предметного мира. Как мыслящий и чувственно-созерцающий человек – это *один и тот же* человек, а не два разных существа, координирующие свои взаимоотношения с помощью бога или абсолютного духа, так и „мыслимый“, с одной стороны, и „чувственно-созерцаемый“ мир, с другой, – это опять-таки *один и тот же* (а именно реальный) мир, а не два разных мира» [14, с. 39]. С этим можно было бы согласиться, вот только реальный мир бесконечно больше, чем *отражаемая* его часть в индивидуальной и общественной мысли, несмотря на всю универсальную отражающую способность последней, но «благодаря» текущему объёму человеческих знаний.

Отмечая недостатки философии Фейербаха, Ильенков пишет: «не в созерцании, а в предметно-практической деятельности человек находится в непосредственном контакте с природой, в непосредственном «единстве» или «тождестве» с нею. В созерцании индивид находится с нею в опосредствованном единстве и опосредствующим звеном выступает практика» [14, с. 43]. Однако же это другое «единство» и «тождество»: речь о человеке и природе, а не о мышлении и бытии.

«Фейербах видит это „непосредственное единство“ (тождество) субъекта и объекта, мышления и бытия, понятия и предмета – в созерцании. К Маркс и Ф. Энгельс видят это „непосредственное единство“ (т. е. тождество) субъекта и объекта, мышления и бытия, понятия и предмета – в практике, в предметно-практической деятельности» [14, с. 43]. И снова неправомерная попытка представить фейербаховское тождество человека-субъекта и природы-объекта как тождество мышления и бытия.

Здесь к приведённой мною в предыдущей статье цитате Плеханова я добавлю ещё две: «На самом деле материализм признаёт *единство* субъекта и объекта, а вовсе не тождество их. И это хорошо выяснено было опять-таки Фейербахом» [22, с. 142]. «*Единство между мышлением и бытием вовсе не означает и не может означать тождества между ними*. Здесь выступает перед нами одна из самых важных черт, отличающих материализм от идеализма» [22, с. 143].

В какой же момент Ильенков начал чувствовать то, что якобы видят Маркс и Энгельс, непонятно. Ведь они нигде не пишут о «тождестве мышления и бытия в практике» и критикуют этот принцип

тождества вообще, а Ленин – ещё и богдановское «тождество общественного сознания и общественного бытия», в частности.

Ильенков продолжает в этом богдановском ключе: «Мыслит лишь человек, находящийся в единстве с *обществом*, с общественно производящим свою материальную и духовную жизнь общественно-историческим коллективом. В этом принципиальное отличие Маркса от Фейербаха. Человек, изъятый из *сплетения общественных отношений*, внутри и посредством которых он осуществляет свой *человеческий* контакт с природой (т. е. находится в *человеческом* единстве с нею), мыслит так же мало, как и „мозг“, изъятый из тела человека» [14, с. 46]. Здесь Ильенков прямо расходится с Энгельсом и Лениным в понимании принципиального отличия марксизма от материализма предшествующего, который, по их словам, был 1) механистичен, 2) антидиалектичен, 3) неисторичен [18, т. 18, с. 253]. Именно с сохранением идеализма «вверху», в области общественной науки, с непониманием исторического материализма, с непониманием определённой социально-политической ангажированности и детерминации человеческих мыслей связан третий пункт, а вовсе не с тем, что вне общества якобы нет мышления.

И что значит мыслить много или мало? Что значит изъятие из сплетения общественных отношений? Много ли мыслил древний раб, вынужденный ежедневно выполнять монотонную изнурительную работу вплоть до своей погибели? Мало ли мыслил некий древний философ, считавший рабство естественным феноменом и уже в силу этого далёкий от задач непосредственного практического социального преобразования? Можно ли поэтому считать отсутствующим в сплетении общественных отношений его главное наследие, теоретическое? Ведь элементы аристотелевской логики стали частью философских систем Нового времени и вошли в ту самую «Науку логики» Гегеля, которая оказала значительное влияние на развитие революционного движения вообще. А Маркс, написав весной 1845 г. «Тезисы о Фейербахе», которые иным «практикам» представляются чем-то вроде антифилософской инструкции, не только не отказывается от теоретической деятельности, но и разворачивает, совместно с Энгельсом, эти тезисы до объёмной «Немецкой идеологии». В самих «Тезисах» Маркс не отождествляет мышление с практикой и бытием вообще, а рекомендует сохранять единство мышления и практики, не допускать изоляции одного от другого: «Спор о действительности или недействительности мышления,

изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический вопрос*» [19, т. 3, с. 2].

Да и можно ли вообще «много мыслить», ограничивая предмет философии мышлением? Можно ли «много мыслить», сходу бросаясь творить «практику», когда за последней стоит ошибочная теория, замаскированная отдельными общеизвестными положениями марксизма? Ильенков пишет: «Материалистическое решение проблемы тождества противоположностей мышления и действительности состоит в том, что действительность рассматривается как ведущая, определяющая сторона внутри этого тождества. Гегелевская же диалектика эту роль приписывает мышлению». [14, с. 53]. Да, у гегельянцев мир есть момент развития идеи, у марксистов же идея есть момент развития мира. Но речь тут всё же должна быть о включении идеи, или мышления, как момента в состав мира, а не о тождестве или отождествлении. А это «тождество» как раз и протаскивается через именование мышления атрибутом и включение в таком виде в сущность субстанции-материи (т. е. по-спинозовски).

«В принципе „тождества мышления и бытия“ (или, другими словами, в утвердительном ответе на вопрос, существует ли такое тождество) заключается прежде всего признание факта превращения, перехода действительности в мысль, реального в идеальное, предмета в понятие и обратно» [14, с. 54]. Но у Маркса, Энгельса, Плеханова и Ленина идеальным считается материальное, отражённое в высокоорганизованной материи. Но никак не «отождествлённое» каким-то фокусническим путём. Суть ленинской теории познания в отражении, а не в «отождествлении». Именно в отражении, а не «отождествлении» заключается это превращение материального в идеальное.

«Нетождественны и всё!» – так описывает мою позицию по вопросу тождества мышления и бытия Фаткуллин [31]. «Тождественны и всё!» – такова на самом деле исходная позиция Ильенкова, ибо именно он приписывает материалистам те мысли, которые не подтверждаются их текстами, анализ которых столь презрительно назван Фаткуллиным «герменевтикой» [31]. «Как мы видим, для верного хоругвеносца важно, чтобы тексты соответствовали букве Канона. Как там дело обстоит в действительном мире – его не касается. Ведь для этого же придется исследовать мирскую жизнь, а так не хочется покидать тёплую и

уютную келью!» [31]. Но вот к написанному бывшим обитателем, думается, не менее тёплой и уютной кельи дома писательского кооператива в Камергерском переулке Москвы претензий у Фаткуллина, конечно же, нет. Да и могут ли быть? Ведь действительный мир не был предметом для профессионального философа Ильенкова. Не предмет он и для отважного мемопрактика на суровых заснеженных баррикадах… мышления.

«Кто устремляется к высшей цели, тот занимает более высокое место; вернейшее же средство направить свой взгляд вверх – это изучать великую книгу природы, которая и является настоящим предметом философии», – так писал упомянутый Фаткуллиным Галилей [2, с. 21]. Но во имя борьбы с диктатом философии этот предмет гносеологистами передаётся частным наукам. Берите суверенитета, сколько хотите! Философские вопросы естествознания? Помилуйте! Как можно! Это ж на деле только философские вопросы мышления, тождественного бытию в практике и через практику!

§ 1.2.3. Ответ всем страждущим experimentum crucis

Столетиями противостоят друг другу линия Платона и линия Демокрита. И полагать, что предъявление какого-то изолированного практического результата мгновенно убедит идеалистов в ошибочности их мировоззрения, было бы таким же идеализмом. Идеализм и религия до поры до времени смогут адаптироваться под любой такой «практический результат», как это показывает, например, современное их благосклонное отношение к теории эволюции или даже идеи «обращения роботов в христианскую веру» [38]. Известно, например, такое утверждение одного пресвитерианского пастора: «I don’t see Christ’s redemption limited to human beings» («Я не вижу Христово искупление ограниченным только для людей») [35]. Есть и попытка сделать одним из аргументов в пользу сильной версии искусственного интеллекта «непротиворечивость ИИ и Библии… „И создал Господь человека по образу и подобию своему…“. Исходя из этих слов, мы можем заключить, что поскольку Господь, во-первых, создал нас, а во-вторых, мы по своей сути подобны ему, то мы вполне можем создать кого-либо по образу и подобию человека» [28, с. 8-9].

Причина такой живучести идеализма и религии – в том, что, кроме гносеологических, у них есть и социальные корни. Поэтому одним только «срыванием цветов с цепей» идею о бессмертии души не изжить, а уж тем более если она замаскирована ещё и марксистской терминологией, т. е. словами людей, намеренных разобраться и с самими «цепями». В этом смысле совершенно наивным выглядит утверждение одного из комментаторов моей прошлой статьи, Дмитрия Панина: «нет Загорска – нет Ильенкова, нет интереса» [30, к. 689]. Ведь ядро этой научно-исследовательской программы, если использовать терминологию ученика Д. Лукача И. Лакатоса, сформировалось до того, как Загорский эксперимент подвернулся в качестве элемента защитного пояса этой программы. И пожертвовав им, «гносеологическое» направление сможет ещё долго существовать, обретая адептов из числа приверженцев концепции атрибутивности мышления по отношению к материи и сторонников принципа тождества мышления и бытия.

Панин заявляет далее: «В марксизме всё, что у нас есть, есть только в практике, поэтому вопрос, что за её пределами – вопрос праздный» [30, к. 726]. Ну, в каком-нибудь социоконструктивном идеализме – пожалуйста, в марксизме же – нет! Маркс пишет в 1-м томе «Капитала»: «Всегда остаётся известный материальный субстрат, который существует от природы, без всякого содействия человека. Человек в процессе производства может действовать лишь, как действует сама природа, т. е. может изменять лишь формы веществ. Более того. В самом этом труде формирования он постоянно опирается на содействие сил природы» [19, т. 23, с. 51-52].

Но, может быть, у Энгельса другая точка зрения? «Существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу. Поэтому натуралистическое понимание истории – как оно встречается, например, в той или другой мере у Дрейпера и других естествоиспытателей, стоящих на той точке зрения, что только природа действует на человека и что только природные условия определяют повсюду его историческое развитие, – страдает односторонностью и забывает, что и человек воздействует обратно на природу, изменяет её, создаёт себе новые условия существования. От „природы“ Германии, какой она была в эпоху переселения в неё германцев, осталось чертовски мало. Поверхность

земли, климат, растительность, животный мир, даже сами люди бесконечно изменились, и всё это благодаря человеческой деятельности, между тем как изменения, происшедшие за это время в природе Германии без человеческого содействия, ничтожно малы» [19, т. 20, с. 545-546].

Итак, по Энгельсу, деятельность, практика есть *существеннейшая* и *ближайшая* основа человеческого мышления, однако тут имеет место хотя и возрастающее, но всё же именно обратное воздействие на природу, явно предполагающее и прямое воздействие её самой, т. е. такое, о котором не должен забывать ни один марксист, стремящийся сквозь практику, как «ближайшую основу», добраться до действительной субстанции – материи, объективной реальности.

В прошлой статье я лишь сообщил номера страниц «Материализма и эмпириокритицизма», где Ленин выражает своё отношение к категории практики. Имеет смысл привести его слова полностью.

«Точка зрения жизни, практики должна быть первой и основной точкой зрения теории познания. И она приводит неизбежно к материализму, отбрасывая с порога бесконечные измышления профессорской схоластики. Конечно, при этом не надо забывать, что критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть полностью какого бы то ни было человеческого представления. Этот критерий тоже настолько „неопределённен“, чтобы не позволять знаниям человека превратиться в „абсолют“, и в то же время настолько определённен, чтобы вести беспощадную борьбу со всеми разновидностями идеализма и агностицизма» [18, т. 18, с. 145-146].

«А. Пуанкаре ссылается на критерий практики. Но он только передвигает этим вопрос, а не решает его, ибо этот критерий можно толковать и в субъективном и в объективном смысле» [18, т. 18, с. 309].

«Прагматизм высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признаёт единственным критерием практику, ссылается на позитивистское течение вообще, опирается специально на Оствальда, Маха, Пирсона, Пуанкаре, Дюгема, на то, что наука не есть „абсолютная копия реальности“, и… преблагополучно выводит изо всего этого бога в целях практических,

только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта» [18, т. 18, с. 363].

Однако приведение цитат может вызвать и такую реакцию, какую можно увидеть в комментарии Джавида Мамедова: «Читать Ленинкрю одно удовольствие. Никаких ссылок на научные исследования с целью подтвердить либо опровергнуть положения материалистической диалектики бытия/общества/мышления. Вместо этого бесконечное число отсылок к сказанному теми или иными марксистскими авторитетами по поводу этих самых положений. Ребята, вас даже критиковать не за что (все доводы в пользу верности аксиом замкнуты в круг отсылок к авторитетам и их текстам, чистейший игнор науки и её иследований), ведь это как с догматической религией, в которой значение имеет лишь сказанное авторитетами церкви. Просто поиски святого Грааля, обещающего нам помощь на поприще политического освобождения, в святых писаниях. Просто стыдно» [30, к. 773].

Оставим в стороне приведённые мною в прошлой статье ссылки на изыскания исследовательской группы истории философии советского и постсоветского периода при секторе гуманитарных экспертиз и биоэтики ИФРАН. Ведь история, наверное, не наука для Мамедова. Оставим в стороне моё указание на большой фрагмент текста Семёнова (несколько десятков страниц), посвящённый этологическим и зоопсихологическим исследованиям. Ведь пройти по ссылкам для Мамедова – тоже, наверное, грандиозный крестовый поход. Оставим в стороне приведённые мною названия сборников и многотомников, которые Панин предлагал «выкинуть на свалку в первую очередь» [30, к. 676], но в которых ссылок на естественнонаучные и общественнонаучные исследования всё же предостаточно. Хотя и это для Мамедова, наверное, тоже цитатники священных писаний.

Но название, тему, цель и предполагаемую аудиторию статьи нельзя оставлять в стороне, чтобы не выдвигать непомерных требований к автору. Как можно было вообразить, что этот спор между философскими течениями внутри марксизма (хотя и с целью обвинить оппонентов в отступлении от оного) должен стать демонстрацией какого-либо «решающего исследования» по «положениям материалистической диалектики», когда даже подвергнутый сомнению в упомянутом в статье источнике [8] Загорский эксперимент дал лишь результаты частного характера – в

психологии, а не в философии?! Стала ли его гносеологистская интерпретация святым Граалем, «диалектически» тождественным «кипящему чайнику»? Ещё как. И наверное, многие материалисты из числа немарксистов будут, как ошпаренные, бегать от этого «выдающегося достижения советской науки мирового уровня», понимая, что этот святой кипяток – во имя идеи, что мозг лишь «внешнее условие для мышления» [16], а идеальное – «не в голове, а с помощью головы в реальной предметной деятельности» [17, с. 216].

Но раз моё понимание одного из затронутых в прошлой статье вопросов (о мышлении человека и других животных), оказалось недостаточным именно для студента МГППУ, то к написанному выше для Звонова добавлю слова из статьи в относительно недавнем номере журнала «Экспериментальная психология», издаваемого alma mater самого Мамедова: «Многолетние эксперименты с серыми воронами показали, что они способны к высшим формам абстрактного мышления: спонтанному сопоставлению по аналогии. Например, если по условию задачи нужно выбирать меньший из нескольких кругов, то и при предъявлении нескольких квадратов птица тоже выберет меньший» [24, с. 80].

Думается, что человек не глупее вороны, и при предъявлении ему в качестве философского ориентира «сказанного теми или иными» авторитетами, выберет, вероятнее всего, наименее уязвимое логически и фактически. Что же касается «решения» *главных* философских (и не только) проблем человечества «практическим» путём, то, хотя оно и действительно заключается в устранении определяющих их материальных предпосылок, сама эта деятельность не может быть осуществлена без революционной *теории*.

«Убеждённые в том, что революционной теорией, служащей знаменем для революционного движения, может быть в настоящее время только учение научного социализма и классовой борьбы, русские социал-демократы будут всеми силами распространять его, охранять от лжетолкований, восставать против всяких попыток связать ещё молодое рабочее движение в России с менее определёнными доктринами» [18, т. 2, с. 450]. Как видим, Ленину было не всё равно, каковы толкования марксизма. Но Панин пишет: «Да наплевать, кто что сказал, „в железе“ результат покажите» [30, к. 676].

По словам Ленина, «без революционной теории не может быть и революционного движения» [18, т. 2, с. 462; 18, т. 6, с. 24]. Но для

Панина, повторюсь, «всё, что у нас есть, есть только в практике, поэтому вопрос, что за её пределами – вопрос праздный» [30, к. 726].

Ленин пишет: «с модной проповедью оппортунизма обнимается увлечение самыми узкими формами практической деятельности. А для русской социал-демократии значение теории усиливается <…> тем, что наша партия только ещё складывается, только ещё вырабатывает свою физиономию и далеко ещё не закончила счетов с другими направлениями революционной мысли, грозящими совлечь движение с правильного пути» [18, т. 6, с. 24]. Сейчас обстоятельства отдалённо похожие, но Панин ещё не закончил совсем с другим – с благотворительностью: «задача диалектического материализма – сделать что-то полезное» [30, к. 697]. Вот только пока Панин рекламировал «что-то полезное» (Загорский эксперимент), им же самим было обнаружено, что «судя по сайту интерната, там всё РПЦ оккупировала» [30, к. 772]. Так это или нет, дело второстепенное. Но что-то же оно должно подсказывать человеку, выражавшему чуть ранее недоумение: «„Ну, мы типа против буржуазии, а буржуазия за идеализм, поэтому идеализм это плохо, пнятненько“. Где тут связь с реальностью – неизвестно» [30, к. 697].

Как считает Панин, «нормальная борьба начинается с того, что „вот, смотрите, какую клёвую штуковину МЫ СДЕЛАЛИ. Нравится? Вот, нам диалектика помогла. И мы сейчас вам расскажем доступным языком, что это такое“. А борьба альтернативно одарённых начинается с того, что „нужно прочесть всего Маркса, Энгельса, Ленина, Деборина и 500 томов советской макулатуры с бесконечных конференций бездельников, тогда приходите“. Зачем их читать – непонятно, никто этого толком объяснить не может» [30, к. 697].

Вот ведь «диалектика»! Потребитель, должно быть, объективно нуждается в полной, достоверной информации о продукте, но даже её готов получать в виде «клёвой штуковины», а не в виде подробных теоретических сведений. Однако о том, *зачем* их читать, уже вполне доходчиво написано в одной из статей, размещённых на сайте LC [13]. Там указано, к чему приводит забвение теории: к бесполезному активизму, экономизму, рабочелюбвсту, хвостизму, реформизму и эклектическим «объединительным» проектам.

«Энгельс признаёт *не две* формы великой борьбы социал-демократии (политическую и экономическую), – как это принято делать у нас, – *а три, ставя наряду с ними и теоретическую борьбу*» [18, т. 6, с. 25]. Но Панину до теории дела нет. Ведь «нормальная

борьба» у него начинается с «клёвой штуковины», но тут же ею и заканчивается. Потому что «клюют» на неё приверженцы «теологии освобождения», психо-шизо-дазайн-аналитики, экзистенциально-феноменологические «марксисты», «спекулятивные материалисты», «негативные диалектики» и много кто ещё. В этой весёлой компании, ратующей за «практику», так называемая «культурная гегемония пролетариата» оказывается надёжно защищённой от сотен наводящих уныние советских фолиантов. Тут можно протолкнуть великолепные лозунги! «Think globally, act locally!» «Дорога в тысячу ли начинается с одного шага!» «Начни с себя!» Ну и прочую «духовную революцию».

Вот так. «Пренебрежительное отношение к теории, уклончивость и виляние по отношению к социалистической идеологии неминуемо играет на руку идеологии буржуазной» [18, т. 6, с. 374]. «По нашему мнению, отсутствие теории отнимает право существования у революционного направления и неизбежно осуждает его, рано или поздно, на политический крах» [18, т. 6, с. 379]. «Величайшее в мире освободительное движение угнетённого класса, самого революционного в истории класса, невозможно без революционной теории» [18, т. 27, с. 11].

А революционная теория невозможна без последовательного материалистического понимания мира, без борьбы с гносеологизмом в интерпретациях текстов классиков марксизма. И разве сам Ильенков не занимается *толкованием* марксизма? Например, он называет Маркса и Плеханова «великими „спинозистами“» [15, с. 41], пытается представить Энгельса спинозистом за счёт интерпретации различия атрибута и модуса как различия чистых абстракций необходимости и случайности. Но это попытка с негодными средствами.

Энгельс пишет в 1880-1881 гг.: «Беда, однако, в том, что механизм (также материализм XVIII века) не может выбраться из абстрактной необходимости, а потому также и из случайности. Для него тот факт, что материя развивает из себя мыслящий мозг человека, есть чистая случайность, хотя и необходимо обусловленная шаг за шагом там, где это происходит. В действительности же материя приходит к развитию мыслящих существ в силу самой своей природы, а потому это с необходимостью и происходит во всех тех случаях, когда имеются налицо соответствующие условия (не обязательно везде и всегда одни и те же)» [19, т. 20, с. 523-524].

Ильенков приводит этот текст Энгельса и заявляет: «Вот чем отличается материализм умный, диалектический от материализма механистического, знающего и признающего одну лишь разновидность «необходимости», ту именно, которая описывается на языке механистически толкуемой физики и математики. Да, только природа в целом, понимаемая как бесконечное в пространстве и времени целое, *порождающее* из себя свои собственные частные формы, обладает в каждый момент времени, хотя и не в каждой точке пространства, „*всем богатством своих атрибутов*“, т. е. таких свойств, которые воспроизводятся в её составе с необходимостью, а не по случайно-чудесному стечению обстоятельств, которого так же хорошо могло бы и не произойти» [15, с. 40].

Однако понятия атрибута и модуса наполнены бóльшим содержанием и противостоят друг другу не в качестве чистых необходимости и случайности. Их различие есть прежде всего различие всеобщего и частного, что обусловливается действительными атрибутами материи – пространством и временем. Ильенков упоминает «частные формы», но отказывается следовать в этом направлении. И, как видим, неверно понимает и категорию атрибута, давая ему возможность быть *всегда*, но не *везде*. Развитие, тем самым, по-гегелевски ограничивается развёртыванием в пространстве, но не во времени. Но сами атрибуты субстанции спустя четыре года после публикации статьи в «Философской энциклопедии» [33, с. 151-154] уже каким-то дивным антиспинозовским образом «воспроизводятся». Стало быть, порождаются и достойны гибели? Или только порождаются? Как бы то ни было, тут совсем не далеко и до демиурга, и до закономерного превращения всего гносеологического «Загорска» в теологический «Сергиев Посад». Хроника этой «эволюции» уже была достаточно ярко описана в статьях Романа Голобиани [4; 5].

Послесловие к главе 1.2

Маркс, Энгельс, Ленин, конечно же, не были никакими «непогрешимыми пророками». Это были обычные люди, совершавшие и признававшие теоретические и практические ошибки. И вышеприведённый мною фрагмент незавершённой и неизданной

при жизни Энгельса «Диалектики природы» – фрагмент о неизбежности появления мыслящих существ – является, в силу широты обобщения, пожалуй, самым проблематическим. Думается, что для установления тут истины необходимо апеллировать именно к «длинному и трудному развитию философии и естествознания», чтобы представление о действительном филогенезе разума не превратилось в каскад спекулятивных гегелевских триад, возвращающих нас к телеологии. И в связи с этим я хотел бы обратить внимание читателей на видеолекцию «Неизбежен ли разум?» того же Дробышевского, последовательно разбирающего условия появления и дальнейшего развития мыслящих существ, а также некоторые попятные движения на этом пути [6].

Необходимо понять, что прочный союз марксистской философии и естествознания возможен лишь на основе последовательно материалистического решения основного вопроса философии об отношении мышления и бытия, без спекуляций об их тождестве, без утверждения мышления в качестве атрибута материи, без сведе́ния предмета философии к мышлению. Именно такое ограничение предмета философии (гносеологизм) было одним из попятных шагов в развитии советской марксистской философии и остаётся ретроградным трендом философии постсоветской.

Список литературы к главе 1.2

1. Выготский Л. С. Психология. – М., 2000. – 1008 с.
2. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира птоломеевой и коперниковой. – М., 1948. – 379 с.
3. Гетманова А. Д. Учебник логики. – М., 2002. – 448 с.
4. Голобиани Р. Ф. Основной вопрос советской философии // [Электронный ресурс]. – URL: http://lenincrew.com/soviet_philosophy/ (дата обращения: 2018.08.10).
5. Голобиани Р. Ф. Приключения одной философской школы // [Электронный ресурс]. – URL: http://lenincrew.com/the-adventures-of-one-philosophical-school/ (дата обращения: 2018.09.30).

6. Дробышевский С. В. Неизбежен ли разум? // [Электронный ресурс]. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=niOk-tcN81I (дата обращения: 2018.09.30).
7. Дробышевский С. В. Шимпанзе и человек… // [Электронный ресурс]. – URL: http://antropogenez.ru/zveno-single/43/ (дата обращения: 2018.09.30).
8. Дубровский Д. И. Феномен слепоглухоты. Ещё раз о Загорском эксперименте (о фактах фальсификации, её защитниках и об актуализации проблемы) // Философские науки. – 2018. – № 1. – С. 89-117.
9. Елисеева М. Б. Развитие речи у ребёнка: взгляд лингвиста // Логопед. – 2005. – № 4. – с. 18-28.
10. Жукова Н. С., Мастюкова Е. М., Филичева Т. Б. Логопедия. Основы теории и практики. – М., 2011. – 288 с.
11. Жукова Н. С., Мастюкова Е. М., Филичева Т. Б. Преодоление задержки речевого развития у дошкольников. – М., 1973. – 224 с.
12. Зорина З. А., Смирнова А. А. О чём рассказали «говорящие обезьяны»: Способны ли высшие животные оперировать символами? – М., 2006. – 424 с.
13. Иванов И. Почему коммунизм сегодня в тупике и что с этим делать // [Электронный ресурс]. – URL: https://lenincrew.com/what-to-do/ (дата обращения: 2018.09.30).
14. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – М., 1964. – С. 21-54.
15. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1974. – 271 с.
16. Ильенков Э. В. К разговору о Мещерякове // [Электронный ресурс]. – URL: http://caute.tk/ilyenkov/texts/sch/mess.html (дата обращения: 2018.09.30).
17. Ильенков Э. В. Философия и культура. – М., 1991. – 464 с.
18. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд. – М., 1967-1981.
19. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М., 1955-1981.
20. Мышление и речь в онтогенезе // [Электронный ресурс]. – URL: https://studme.org/38843/psihologiya/myshlenie_rech_filogeneze#478 (дата обращения: 2018.08.30).

21. Павлов И. П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. – М., 1973. – 659 с.
22. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. – М., 1957. – Т.3. – 784 с.
23. Развитие мышления в онтогенезе // [Электронный ресурс]. – URL: https://studfiles.net/preview/4346310/ (дата обращения: 2018.08.30).
24. Резникова Ж. И. Сравнительно-психологические аспекты онтогенетического развития поведения: экспериментальные исследования // Экспериментальная психология. – М., 2015. – Т. 8. № 2. – С. 77-103.
25. Руткевич М. Н. Актуальные проблемы ленинской теории отражения. Свердловск, 1970. – С. 27-34.
26. Семёнов Ю. И. Введение в науку философии: Кн. 2. Вечные проблемы философии: От проблемы источника и природы знания и познания до проблемы императивов человеческого поведения. – М., 2013. – 344 с.
27. Семёнов Ю. И. Введение в науку философии: Кн. 5. Проблема истины. Мышление, воля и мозг. – М., 2013. – 232 с.
28. Сотник С. Л. Проектирование систем искусственного интеллекта. – 2-е изд. – М., 2016. – 228 с.
29. Тутубалин В. А. К критике гносеологизма в интерпретациях марксистской философии // [Электронный ресурс]. – URL: https://lenincrew.com/gnosiology/ (дата обращения: 2018.08.20).
30. Тутубалин В. А. К критике гносеологизма в интерпретациях марксистской философии : [аннотация и комментарии] // [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/lenin_crew?w=wall-165360687_650 (дата обращения: 2018.09.30).
31. Фаткуллин Р. Герменевтика под видом марксизма // [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/@raoooof-germenevtika-pod-vidom-marksizma (дата обращения: 2018.08.25).
32. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1. – 502 с.
33. Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т.5. – 740 с.
34. AG. Обезьяны в китайской комнате // [Электронный ресурс]. – URL: https://blog42.ws/obezyany-v-kitajskoj-komnate/ (дата обращения: 2018.08.25).

35. Benek C. All christians believe in artificial intelligence // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.christopherbenek.com/2015/02/all-christians-believe-in-artificial-intelligence/ (дата обращения: 2018.08.25).
36. Chen M. K., Lakshminarayanan V., Santos L. How basic are behavioral biases? Evidence from capuchin monkey trading behavior // Journal of Political Economy. – 2006. – Vol. 114, no. 3. – Pp. 517-537.
37. Chen M. K., Lakshminarayanan V., Santos L. The evolution of our preferences: Evidence from capuchin-monkey trading behavior // [Электронный ресурс]. – URL: https://cowles.yale.edu/sites/default/files/files/pub/d15/d1524.pdf (дата обращения: 2018.08.25).
38. Cuthbertson A. Florida pastor plans to convert robots to Christianity // [Электронный ресурс]. – https://www.ibtimes.co.uk/florida-reverend-christopher-benek-wants-convert-artificial-intelligence-christianity-1486912 (дата обращения: 2018.08.30).
39. Dębska A. Pointing in the right direction. A discussion of The evolution of social communication in primates, eds. M. Pina and N. Gontier // Theoria et historia scientiarum. – 2014 Vol. XI. – Pp. 179-190.
40. Fitch W. T. The evolution of language. – Cambridge, 2010. – 611 p.
41. Hopkins W. D., Taglialatela J. P., Leavens D. A. Do chimpanzees have voluntary control of their facial expressions and vocalizations // Primate communication and human language: vocalisation, gestures, imitation and deixis in humans and non-humans. – Amsterdam, Philadelphia, 2011. – Pp.71-88.
42. Kornell N., Son L., Terrace H. S. Transfer of metacognitive skills and hint seeking in monkeys // Psychological Science. – 2007. – 18 (1). – Pp. 64-71.
43. Morgan G., Kornell N., Kornblum T., Terrace H. S. (2013). Retrospective and prospective metacognitive judgments in rhesus macaques (Macaca mulatta) // Animal Cognition. – 2013. – Pp. 1-9.
44. Terrace H. S., Son L. K. Comparative metacognition // Current Opinion in Neurobiology. – 2009. – 19 (1). – Pp. 67-74.
45. Thompson R. K. R., Oden D. L. Categorical perception and conceptual judgments by nonhuman primates: The paleological monkey and the analogical ape // Cognitive Science. – 2000. – V. 24. – Pp. 363-396.

Глава 1.3. ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОЛОГИЯ НА ГРАНИ ГНОСЕОЛОГИЗМА[40]

Предисловие к главе 1.3

4 ноября 2018 г. Пётр Звонов опубликовал на «YouTube» видео «Философия и наука» [7]. Там он высказался о предмете философии, её месте среди других наук, об идеологии и лженауке, о популяризации науки и корректной научной критике, о категории истины, о ступенях и формах познания, их связи с законами диалектики, о соотношении теории и эмпирии. Взгляды Звонова во многом совпадают с воззрениями известного марксиста, советского и российского историка, философа, этнолога Ю. И. Семёнова. Специфической позиции Семёнова по вопросу о мышлении животных, а также разработанной им концепции объектального мною уже было уделено некоторое внимание в статьях «К критике гносеологизма в интерпретациях марксистской философии» [30], «Постскриптум к критике гносеологизма» [32], а также в комментариях к ним [31; 33]. Хотя Семёнова и Звонова, вероятно, нельзя назвать сторонниками гносеологизма в полном смысле этого слова, в их творчестве можно заметить опасную тенденцию сближения с этим «методологическим трендом» по некоторым пунктам. Этим пунктам и другим важным вопросам и посвящена данная статья.

§ 1.3.1. Об истине, корректной научной критике и идеологии

В значительной части своего видео Звонов критикует современных борцов с лженаукой и популяризаторов науки. Сама по себе критика недостатков современного «научпопа», заражённого

[40] Опубликовано в журнале «Lenin Crew» 25.02.2019.

позитивизмом, конечно же, важна. Но стоит отметить следующее. Звонов говорит: «всякая основательная критика заблуждения предполагает выявление не только его несоответствия действительности, но и тех моментов истины, которые были абсолютизированы. Иначе говоря, мало установить, в чём поборник заблуждения не прав, чем, к сожалению, зачастую сегодня ограничиваются разоблачители лженаук. Нужно обязательно выяснить, в чём он прав, что даёт ему основание выдавать свои взгляды за истинные. Вскрыв моменты истины, содержащиеся в том или ином ложном построении, их нужно очистить от искажений и дать им место в истинной картине действительности. Пока это не будет сделано, заблуждение будет вновь и вновь возрождаться и иметь сторонников» [7, ф. 08:23].

Следует ли сам Звонов этому благородному воззванию? Не всегда. Так, Л. Витгенштейн у него просто попадает в список незаслуженно «распиаренных» философов, хотя с тем же успехом мог бы попасть в число цитируемых Звоновым апологетов категории истины, по крайней мере, в период «Логико-философского трактата». «Образ (картина) соответствует или не соответствует действительности, он верен или неверен, истинен или ложен» [42, п. 2.21] «Истинность или ложность образа (картины) состоит в соответствии или несоответствии его смысла действительности» [42, п. 2.222]. «Чтобы узнать, истинен или ложен образ (картина), мы должны сравнить его с действительностью» [42, п. 2.223]. А ведь это слова позитивиста! Они так разительно отличаются от чьих угодно хихиканий над категорией истины! Но стоит ли доверять этим словам? Большинство позитивистов не отрицают само понятие истины, они скорее вкладывают в него другой смысл, отличный от принципа корреспонденции[41], и ориентируясь, например, на когерентную или конвенциальную концепцию истины[42]. «Истины», «факты», «логические атомы» сами становятся в таком случае «непосредственным предметом философии». Зачем позитивисту выходить за их пределы в какую-то «метафизику»?! Ведь это «всякая

[41] Адекватное отражение объективной действительности в сознании человека.

[42] В статье это предложение выглядело так: «Далеко не все позитивисты отрицают само понятие истины, они скорее вкладывают в него другой смысл, отличный от принципа корреспонденции, и ориентируясь на когерентную, конвенциальную, прагматическую концепции истины». Однако более правильным было бы всё же различать позиции сторонников позитивизма и прагматизма.

болтовня о мире вообще» [7, ф. 13:05]! Нет уж! Позитивист может «признать», например, категорию субстанции [42, п. 2.021], но даст ей возможность определять лишь форму вещей [42, п. 2.222], скажет, что атомарный факт есть соединение вещей [42, п. 2.01], но определит мир как совокупность фактов, а не вещей [42, п. 1.1]. Понятно, что «очистить от искажений» эту философскую концепцию – едва ли посильная задача, но и просто отмахиваться от «распиаренного» Витгенштейна нельзя. Как, впрочем, и от «истины как несокрытости» хайдеггеровской философии, и от гегельянской установки, что «дело теперь уже не в познании предметов, а в познании истины» [15, т. 3, с. 141], которое К. Маркс и Ф. Энгельс считали «первым производством призраков в крупном масштабе» [15, т. 3, с. 141].

Зато «наше всё» Н. А. Бердяева Звонов и сам, вероятно, не замечая того, косвенным образом пиарит не хуже книжных магазинов. И именно потому, что иронизирует над философским исследованием «мира вообще», а по сути дела, общего во всём мире (хотя такое исследование не производит никакая другая наука, кроме философии). Тем самым Звонов действует едва ли не в духе известного бердяевского запрета материалистам быть отличными от номиналистов, в духе утверждений Бердяева, что «марксизм противоестественно сочетает номинализм и атомизм с универсализмом» [4, с. 37]. Бердяев пишет: «В обществе можно мыслить диалектическое развитие лишь в том случае, если есть реальное единое целое, внутри которого этот диалектический процесс происходит. Совершенно невозможно это мыслить материалистически, ибо материализм есть атомизм и номинализм» [4, с. 35].

Но на самом деле в диалектическом материализме общие понятия отражают реальные качества объективно существующих вещей, и единичные вещи не отделены от общего, а содержат его в себе. Конечно, когда-то в средневековой философии номинализм был формой выражения материалистической тенденции, реакцией на «линию Платона», ответом на крайний реализм, который предпосылал универсалии конкретным вещам. Номиналисты отрицали онтологическое значение универсалий, понятия для них были вторичны по отношению к предметам. Однако действительно материалистическим номинализм не был. Игнорирование общего приводило в конце концов к отрицанию реальности отношений, объективных связей между вещами. Тем самым подвергались

сомнению понятия причинности и субстанции, что препятствовало адекватной постановке и правильному решению основного вопроса философии. Номинализм оказался удобным и для субъективного идеализма Дж. Беркли и Д. Юма, и для позитивизма.

Думаю, посмотревшие видео хотели бы также узнать, признаётся ли всё-таки марксизмом категория абсолютной истины, какова её связь с истиной относительной. Но Звонов, правомерно отстаивая категорию *истины*, избегает если и не понятия *абсолютной истины*, то понятия «абсолютной истины в конечной форме» [8, к. 4734]. Между тем, в марксизме принято считать так: «человеческое мышление по природе своей способно давать и даёт нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин. Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зёрна в эту сумму абсолютной истины, но пределы истины каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то суживаемы дальнейшим ростом знания» [13, т. 18, с. 137]. И даже «*вечные* истины, окончательные истины в последней инстанции» находят своё ограниченное место в этом процессе [15, т. 20, с. 88]. Примечательно, что сам Семёнов, взгляды которого фрагментарно воспроизводятся Звоновым, пишет об абсолютной истине так: «отрицание абсолютной истины есть не что иное, как отрицание объективной истины» [26, с. 49].

Конечно, сам формат подачи материала, быть может, приводит к некоторым неудобствам корректуры контента. Так, первоначально сказав, что «истина никогда не представляет собой готовый результат, незыблемую вечную абсолютную истину» [7, ф. 16:17], Звонов всё же спохватился и уточнил: «истина есть не только результат, но и весь процесс её добывания. Результат, взятый с его становлением» [7, ф. 19:13].

И если речь о добывании истины, то следует отметить, что даже современная формальная логика, существенное влияние на становление которой оказал упомянутый Звоновым Г. Фреге, развивалась, преодолевая привычное ограничение одной только непосредственной алетической модальностью (истина vs. ложь). Модальные, интенсиональные, многозначные, вероятностные логики, да и логическую семантику самого Фреге можно рассматривать как попытки наведения мостов между формальным и диалектическим, как движение в направлении содержательной логики. Например, в модальных логиках проявляется внимание к онтологическим

категориям возможности, необходимости и др., в многозначных – к гносеологическим ситуациям, когда определённого ответа (истина или ложь) сразу или вообще дать нельзя.

Звонов упоминает процесс добывания истины, но, как было отмечено выше, игнорирует различие концепций истины, её критериев в них, а значит, не затрагивает вопроса о ценностном и идеологическом бэкграунде этих концепций. Соответственно, из предмета философии выпадают другие его аксиологические аспекты, например, этические и эстетические категории. Категория истины, конечно же, важнейшая. А добро, красота? Разве нет у них чего-то общего с истиной? Разве нет чего-то общего у познания и преобразования действительности? И если истина, добро и красота есть критерии разнообразной деятельности, философам имеет смысл исследовать общее в этом разнообразии. Наконец, идеологические аспекты различных концепций истины также не могут быть оставлены без внимания.

Звонов иронизирует над понятием «научная идеология»: «люди старшего поколения наверняка припоминают лозунг: „марксизм-ленинизм – научная идеология рабочего класса!“» [7, ф. 10:06]. Он то ли с притворным недоумением, то ли с усмешкой задаёт вопрос: «Как это, хм, „научная идеология“? Наука всё-таки или идеология?» [7, ф. 10:12]. По его словам, «здесь имела место обычная софистика, подмена понятий. Идеология всегда система знаний. Благодаря этой системности она может выдавать себя за науку, мимикрировать под неё, но ею не являться» [7, ф. 10:16]. А вот Ленин писал так: «исторически условна всякая идеология, но безусловно то, что всякой научной идеологии (в отличие, например, от религиозной) соответствует объективная истина, абсолютная природа» [13, т. 18, с. 138]. По Ленину, социал-демократия должна «всегда пропагандировать, охранять от искажений и развивать дальше пролетарскую идеологию – учение научного социализма, т. е. марксизм» [13, т. 6, с. 269]. И там, где сам Звонов корректно пропагандирует научную идеологию, к нему нет претензий. Такие моменты истины понятны большинству марксистов, а потому внимание стоит сосредоточить не на них, а на спорных вопросах. А видео всегда можно и переснять, дать новое, исправленное и дополненное его издание.

«Проблемный» семёновский способ изложения философии как науки [22, с. 197-198] сам по себе не подводит к опасной черте, за

которой начинается гносеологизм. И даже выбор категории истины в качестве точки отсчёта такой специально-функциональной полемической системы может быть оправдан. Но общая система категорий марксистской философии будет гораздо менее противоречивой, если в её начале будет понятие, более близкое к самому предмету философии.

§ 1.3.2. Ещё раз о предмете философии, о «философии тождества» и лженауке

Как определяют предмет философии Звонов и Семёнов? Вернее, как им удаётся дать несколько его вариантов в одном видео и в одной книге, соответственно, и снять с себя ответственность за выбор истинного – при всём восхвалении категории истины?! Думаю, что здесь стоит привести несколько цитат.

Начнём со Звонова. Он говорит: «Для всех наук истина является целью, но для философии истина является не только целью, но и предметом изучения. Другими словами, если любая наука со стороны истины определена однократно, как со стороны своей цели, то философия определена со стороны истины двухкратно: и как со стороны цели, и как со стороны предмета. В этом смысле философия всегда выступает как поиск истины о самой истине. В этом исчерпывается её познавательный статус» [7, ф. 12:38]. «Чем должна быть философия, чтобы быть наукой об истине, учитывая процессуальный характер истины? Она должна быть наукой об истине как процессе, т.е. она должна исследовать тот процесс, в котором истина обретается, добывается. Что же это за процесс? Это процесс познания. Таким образом, для того, чтобы быть наукой об истине, философия обязана быть теорией познания. В этом заключается первая познавательная роль философии – быть теорией познания, т. е. гносеологией, учением о познании, или, как сегодня модно говорить, эпистемологией» [7, ф. 20:06]. «Познание включает в себя чувственность и мышление. Философию интересует мышление, а значит, философия как теория познания есть наука о мышлении, т.е. логика. Так что философия есть логика. Но логика не есть философия. Потому что есть разные виды логики. Есть логика формальная, логика

рассудка. А есть логика разума, или диалектическая логика. Так вот, диалектическая логика совпадает по своему предмету с философией. Философия и есть диалектическая логика. Что она есть в качестве диалектической логики? Исследование, изучение самой возможности обретения тождества мысли и мыслимого в этой мысли» [7, ф. 29:10]. «Что в пределе может быть предметом мысли? Каково её предельно возможное мысленное содержание? Весь мир. По идее, Вы можете помыслить всё, что угодно в этом мире, весь мир вообще. А значит, отвечая на вопрос, что есть истина об истине, философия в силу интенциональности мышления тем самым тут же даёт ответ на вопрос о том, что есть истина о самом мире. Т. е., будучи гносеологией, теорией познания, она тут же выступает в роли онтологии, т.е. учения о бытии, учения о сущем» [7, ф. 31:02]. По Звонову, философия «потому и есть онтология, что она гносеология. То есть это не разные вещи, это одно и то же» [7, ф. 32:07]. Звоновым отмечаются «две важнейшие познавательные роли философии: быть теорией познания и быть учением о бытии, о сущем. В качестве учения о бытии, о сущем, разумеется, философия формирует фундамент мировоззрения, т. е. общего взгляда на мир как целое» [7, ф. 32:16]. «Философия выступает как всеобщая методология мышления, тем самым и делает полезное дело для всех других наук. Но сама при этом никакой наукой наук не является. Как и не является наукой обо всём на свете. Запомните: никакой науки обо всём на свете нет и быть не может» [7, ф. 34:55].

Итак, зафиксируем, как в рассуждениях Звонова меняется предмет философии: *истина* → *познание* → *мышление* → *диалектическое мышление* → *бытие*. Отметим, что философия у Звонова формирует фундамент мировоззрения, но сама не является воззрением на весь мир как целое. Отметим, что философия у Звонова формирует фундамент мировоззрения, но сама не является воззрением на весь мир как целое.

А как дело обстоит у Семёнова, на которого в значительной мере ориентируется Звонов? В первом томе своего 6-томника «Введение в науку философии» Семёнов выстраивает похожую логику рассуждений: «Самое первое и самое краткое её определение: *философия есть наука об истине*» [22, с. 51]. «Философия – наука о процессе постижения истины, процессе познания истины. Познать процесс движения к истине можно только одним путём – создать теорию этого процесса. Поэтому *философия есть теория процесса*

познания истины, или, короче, *теория познания*» [22, с. 53]. «Философия есть наука об истине. Но истину может дать только мышление. Истину способны нести лишь мысли. Поэтому философия, будучи наукой об истине, теорией познания, не может не быть наукой о мышлении, логикой» [22, с. 61]. «Философия является не логикой вообще, а наукой лишь о разумном мышлении. *Философия есть логика только разумного мышления*» [22, с. 62]. «Существует понятие более широкое, чем понятия мира и сознания. Ведь, и мир, и сознание существуют, а раз так, то они могут быть объединены под общим названием существующего, реальности, бытия» [22, с. 72]. «Определить мир (=материю, бытие и т. п.) и сознание (=мышление, дух и т. п.) можно только одним-единственным способом: раскрыть отношения между ними, указать, какая из этих реальностей является первичной и какая вторичной, производной. А это означает, что нельзя определить мир, не дав одновременно определения сознанию, и нельзя определить сознание, не дав определения миру. Поэтому философия, являясь наукой о познании истины, не может не быть одновременно и *самым общим взглядом на мир, то есть самым общим, предельно общим мировоззрением*» [22, с. 84-85]. «Философия представляет собой науку об истине, теорию познания, теорию и метод разумного мышления (содержательную логику, или логику разума), предельно общий взгляд на мир в целом, включая предельно общий взгляд на человека как на социальное существо, а тем самым на общество и его историю. А самое краткое определение философии – наука об отношении духа и мира» [22, с. 181].

Таким образом, оригинальный семёновский текст даёт больше простора для мысли о предмете философии: *истина* → *познание* → *мышление* → *диалектическое мышление* → *бытие* → *мир* → *отношение духа и мира*.

Отметим, как различны, с одной стороны, «*самый общий взгляд на мир*» Семёнова и, с другой – представление Звонова, что такой взгляд можно считать «всякой болтовнёй о мире вообще» [7, ф. 13:06]. Говоря, что «по идее, Вы можете помыслить всё, что угодно в этом мире, весь мир вообще» [7, ф. 31:10], Звонов оставляет воззрение на весь мир в гипотетической области, пренебрегая включением этого воззрения в тот набор перечисленных через запятую предметов философии, что приводится у Семёнова [22, с. 181].

Защищая гносеологизм, Звонов фактически уравнивает неопределённый выбор предмета философии формата «обо всём на

свете» с выбором в качестве её предмета «мира вообще». Именно для этого к мысли о том, что философия «не является наукой обо всём на свете» [7, ф. 35:05], «никакой науки обо всём на свете нет и быть не может» [7, ф. 35:09], ему понадобилось подводить аудиторию через вопрос о мнимом конфликте в распределении предметных областей философии и всех других наук.

Но Семёнов, начиная рассуждение о философии как о мировоззрении, тоже продолжает не лучшим образом. Относительно «предельно общего взгляда на мир» он пишет: «Это, кстати говоря, понимали названные выше Э. В. Ильенков и В. И. Коровиков. „Делая своим предметом теоретическое мышление, процесс познания, – писали они в своих тезисах о предмете философии, – философия включает в своё рассмотрение и наиболее общие характеристики бытия“» [22, с. 85]. Ну, подобное когда-то писал и идеалист Г. П. Щедровицкий [38]. Но ведь должно быть наоборот: *делая предметом наиболее общие характеристики мира, философия включает в своё рассмотрение и теоретическое мышление, существующее в нём!*

В своей последней работе Ильенков пишет: «если теорию познания и логику (теорию мышления) понимать диалектико-материалистически, то нет никаких оснований опасаться, что последовательное проведение идеи совпадения диалектики, логики и теории познания приведёт к „недооценке мировоззренческого значения философии“, её „онтологического аспекта“. Пугаться этого вправе тот, кто понимает гносеологию и логику как науки, замыкающиеся на изучении фактов сознания, „феноменов сознания как такового“ (безразлично – индивидуального или „коллективно организованного“) и принимающие во внимание внешний мир лишь постольку, поскольку он уже представлен в этом сознании» [11, с. 139]. Но стоит ли верить подобным заверениям? Ведь кроме субъективного идеализма существует объективный, в котором «процесс познания» представлен так: *бог* → *мир* → *сознание*. И предостаточно батюшек, готовых «продемонстрировать процессуальную истину», отправляясь от всевышнего, от святого духа, которому не надо начинать с «представленности» мира, ведь он сам его создаёт. У объективных идеалистов онтология есть. У Ильенкова же она упоминается во всей книге дюжину раз в кавычках и всего лишь один раз без них, да и то в негативном ключе.

Последним вариантом предмета философии, который представлен в кратком её определении у Семёнова, но отсутствует в

видео Звонова, является «отношение духа и мира». Думаю, однако, что и сведéние *предмета* философии лишь к *основному вопросу* философии совершенно недопустимо.

К различию набора вариантов предмета философии у Семёнова и Звонова добавляется ещё и то, что у последнего в конце рассуждения появляется и почти кантианская трансценденталистская терминология, «изучение самой возможности обретение тождества мысли и мыслимого в этой мысли», и почти гуссерлианская «интенциональность мышления», открывающая перспективу весьма вольной интерпретации его предметности.

И тут следует отметить, что, к сожалению, ловушка гносеологизма почти захлопнулась для одного из этих мыслителей. Если Семёнов ещё может гораздо свободней отступить, располагая бóльшим количеством определений философии, то Звонов идёт дальше, в большей мере связывая себя с популярной у гносеологистов философией тождества мышления и бытия. Конечно, и у самого Семёнова есть подобная тенденция, хотя и не связанная им так тесно с вопросом выбора предмета философии. Так, он пишет: «Даже В. И. Ленин, который неоднократно обращался к понятию вещи в себе, допускал в ряде мест отождествление вещи в себе, явления с ощущениями» [23, с. 29]. Семёнов указывает эти страницы [13, т. 18, с. 101, 102, 104, 119]. А что пишет там сам Ленин? «Решительно никакой принципиальной разницы между явлением и вещью в себе нет и быть не может. Различие есть просто между тем, что познано, и тем, что ещё не познано» [13, т. 18, с. 102]. С ощущениями здесь ничего не отождествляется. «„Явления“ суть „вещи для нас“ или копии „объектов самих по себе“» [13, т. 18, с. 104]. Здесь тоже нет отождествления ощущений и вещей в себе, «явления» же взяты в кавычки, ясно сказано о «вещах для нас» как о копиях «объектов самих по себе». Ленин пишет о «возникновении „явлений“» и «исчезновении „явлений“» как о воздействиях реальных явлений на наши органы чувств, не отождествляя их. «Предметы наших представлений отличаются от наших представлений, вещь в себе отличается от вещи для нас, ибо последняя – только часть или одна сторона первой, как сам человек – лишь одна частичка отражаемой в его представлениях природы» [13, т. 18, с. 119]. Понятно, что возможное здесь тождество – это *тождество определённых аспектов отражаемого (оригинала) и определённых аспектов отражённого (копии)*. Именно на таком правильном понимании этого «тождества»,

ограниченном второй, гносеологической стороной основного вопроса философии, и настаивал М. Н. Руткевич [21]. И именно такое понимание считается сторонниками гносеологизма антидиалектическим, устаревшим, метафизическим и т. п.

Далее Семёнов пишет: «соответствие соответствию рознь. В это слово вкладывается далеко не одинаковый смысл. Существуют разные виды соответствия. Оставив вопрос о видах соответствия на будущее (3.3), ограничимся здесь лишь уточнением, что в данном случае перед нами такое соответствие, которое имеется между отображаемым и отображением, между вещью и её образом, изображением. В основе такого рода соответствия лежит совпадение содержания образа с отображаемым предметом» [23, с. 38]. «Многие источники приписывают Парменида положение о том, что „мышление и бытие одно и то же“. А это, несомненно, определённый шаг в сторону объективного идеализма» [23, с. 281]. «Истина есть такое соответствие между миром и истинонесущим мыслетворением, которое имеет своей основой совпадение содержания этого мыслетворения с объективным миром, т. е. наличие в этом мыслетворении содержания, взятого из объективного мира и в этом смысле объективного» [26, с. 13]. «Нетрудно понять, что совпадение, которое обеспечивает соответствие между миром и истинонесущим мыслетворением, ни в коем случае не является абсолютным, полным, т. е. тождеством. Объективный мир и содержание истинонесущего мыслетворения, находящегося в соответствии с этим миром, всегда одновременно и совпадают, и не совпадают. Совпадают, ибо содержанием истинонесущего мыслетворения является объективный мир, не совпадают, ибо, во-первых, содержанием истинонесущего мыслетворения всегда является не весь объективный мир, а только известная часть его, во-вторых, эта, вошедшая в мышление часть мира существует в нём в субъективной форме» [26, с. 13].

Это даёт основания полагать, что Семёнов всё же способен в принципе дать правильное решение вопроса «тождества». А Звонов? В комментариях к посту «ВКонтакте», посвящённому его видео на «YouTube», отвечая алма-атинскому кружку по изучению диалектики, опубликовавшему также отдельный пост по этому вопросу [16], он пишет: «Может, вы не так поняли: „тождество мысли и мыслимого в мысли предмета“ = тождество понятия и фиксируемого в понятии момента объективной действительности. Это одно и тоже» [8, к. 4734]. Нет, это не одно и то же: левая часть данного «уравнения» может

трактоваться по-разному. Например, по-гегельянски. Ленин пишет в «Философских тетрадях»: «Гегель выцарапывает из Аристотеля, что-де „νούς и νοητόν[43] одно и то же“ (390) [296] etc. Образец идеалистических натяжек идеалиста!! Подделка Аристотеля под идеалиста XVIII-XIX века!!» [13, т. 29, с. 262]. Но есть надежда, что Звонов всё же не будет пытаться выцарапать это «тождество» у Семёнова.

Ещё одно отличие рассуждений о предмете философии у Семёнова и Звонова заключается в том, что последний использует для обоснования отказа от выбора в качестве её предмета общих законов мира свой критерий демаркации науки и лженауки. Он говорит: «не может быть двух наук с одним предметом. Если существуют две области знания, которые в одинаковой степени претендуют на научный статус, но при этом они обе указывают на один и тот же фрагмент реальности, который они изучают, одна из них с необходимостью не наука, лженаука, маскирует себя под науку, но таковой не является. Если мы скажем, что философия объемлет собой все другие науки, то либо философия подменяет собой все остальные науки, и все они не имеют права на существование, должна быть одна лишь философия, либо философия не имеет права на существование, а должны существовать только конкретные науки» [7, ф. 33:31].

Так можно было бы думать, если бы сами фрагменты реальности были бы атомарными, и у них не было бы ничего общего, и если бы уже существовали науки, изучающие общие закономерности природы, общества и мышления. Но таких наук, кроме философии, нет. Да и разделив химию на органическую и неорганическую, нельзя избавиться от исследования общих свойств органических и неорганических веществ; в физике у термодинамики и электродинамики есть общий закон сохранения энергии; биологическим доменам и царствам соответствуют отдельные дисциплины, но биологию из-за этого никто не собирается записывать в лженауки, равно как и зоологию с ботаникой. Наконец, предписание новым наукам ни в коем случае не посягать на предметную область соседних дисциплин не вполне применимо в условиях быстрого развития междисциплинарных связей. Критерий демаркации науки и лженауки вовсе не в том, что частные научные дисциплины, разделяя общий предмет исследования, ставят его тем самым «вне закона».

[43] νούς и νοητόν (др.-греч.) – разум и постигаемое разумом.

Наука отличается от лженауки прежде всего тем, что для обозначения предмета последней используется понятие, хотя и обладающее логическими содержанием и объёмом, но такое, которому в действительности ничего не соответствует. Конечно, одна из функций лженауки – маскировка явных противоречий между наукой и религией, которая есть система мнений, культа и факультативно организаций, связанная с верой в сверхъестественное. Но точное определение лженауки ещё только должно быть разработано, т. к., например, требуется осмыслить феномен не только предметной, но и методологической фальсификации науки.

Философия – это *наука о наиболее общем в мире* (в природе, обществе и мышлении). В случае разделения понятий «объект» и «предмет» исследования здесь следовало бы сказать: объектом является мир, предметом – наиболее общее в нём. К этому наиболее общему (индуктивно и обобщая) и от него до уровня конкретных наук (дедуктивно и ограничивая) в философии можно и нужно двигаться, не устанавливая какого-то «натурфилософского диктата», но и не забывая о «предельно мыслимом» – обо всём предметном мире, который есть и наиболее подходящий исходный пункт, начальная категория философии [19, с. 47]. Что же касается слов «наиболее общее», то они, на мой взгляд, позволяют не только формально-логически объединить всеобщее с особенным и абстрактно-всеобщее с конкретно-всеобщим, но и указать границы между философией и другими науками.

§ 1.3.3. О чувственности, мышлении, воле и интуиции

Переход от познания как предмета философии к мышлению как предмету философии у Семёнова [22, с. 60] и Звонова [7, ф. 24:26] обосновывается возможностью разработки метода мышления и невозможностью разработки метода чувственного познания.

Семёнов пишет: «Чувственное познание есть реакция человеческого организма, человеческого тела. Поэтому человека невозможно научить лучше ощущать, лучше воспринимать мир. Нельзя создать никакого метода чувственного познания» [23, с. 173]. «Философия, обращаясь к чувственному познанию, выступает в роли только теории познания, но ни в коей мере не метода. Мышление есть

один из видов волевой деятельности. Человек может перебрасывать свои мысли с одного объекта на другой объект, направлять ход своих мыслей в ту или иную стороны и т. п. Мышление есть умственный труд человека в ряде отношений сходный с физическим его трудом, той работой, которую он совершает при помощи органов своего тела, прежде всего своих рук» [23, с. 173-174]. «Когда человек занимается созданием каких-либо вещей, то он может действовать по-разному, разным образом. Способ его действия может быть правильным, может быть неправильным. Отличаются эти способы действий по своему результату. Правилен такой образ действия, который с наименьшей затратой сил приводит к созданию нужной вещи. Неправилен образ действия, который обрекает человека на неудачу» [23, с. 174].

Это рассуждение Семёнова Звонов воспроизводит в своём видео с некоторыми нюансами [7, ф. 24:04]. У первого чувственное познание представлено как «реакция» [23, с. 173], у второго – как «простое функционирование организма» [7, ф. 24:55]. Представляется, однако, что это несколько упрощённое понимание характера чувственного познания.

Звонов верно перечисляет формы чувственного познания и классифицированные Аристотелем формы мышления. Но следует обратить внимание на некоторые моменты. Звонов говорит: «Ощущение – это фиксация какой-то одной стороны, одного свойства предмета, посредством функционирования того или иного анализатора (например, зрительного или слухового). Иначе говоря, Вы предмет только видите или только слышите. Скажем, яблоко высоко на дереве мы только видим, но не слышим. Это и есть ощущение. Восприятие – это согласованная работа ощущений. Скажем, если яблоко находится не на ветке в удалении от Вас, а Вы держите его в руках, Вы можете понять, какое оно на ощуп, уловить запах, почувствовать вкус. Яблоко дано в восприятии как согласованной работе ощущений» [7, ф. 22:01].

Однако различие между ощущением и восприятием в большей мере заключается в предметности второго, чем в согласованности работы нескольких анализаторов. Во-первых, всё-таки можно говорить, например, об отдельных зрительных и слуховых восприятии и образах; во-вторых, взаимодействие анализаторов может приводить к такому несколько отвлекающему от выделения из фона предмета феномену, как синестезия; и, в-третьих, сложно говорить о какой-либо

чёткой, предметной образности при согласованной работе анализаторов протопатической чувствительности.

Как пишет Р. С. Немов, «в отличие от ощущений, которые не воспринимаются как свойства предметов, конкретных явлений или процессов, происходящих вне и независимо от нас, восприятие всегда выступает как субъективно соотносимое с оформленной в виде предметов, вне нас существующей действительностью, причём даже в том случае, когда мы имеем дело с иллюзиями или когда воспринимаемое свойство сравнительно элементарно, вызывает простое ощущение (в данном случае это ощущение обязательно относится к какому-либо явлению или объекту, ассоциируется с ним)» [17, с. 181]. «Ещё одно отличие восприятия в его развитых формах от ощущений состоит в том, что итогом возникновения ощущения является некоторое чувство (например, ощущения яркости, громкости, соленого, высоты звука, равновесия и т. п.), в то время как в результате восприятия складывается образ, включающий комплекс различных взаимосвязанных ощущений, приписываемых человеческим сознанием предмету, явлению, процессу. Для того чтобы некоторый предмет был воспринят, необходимо совершить в отношении его какую-либо встречную активность, направленную на его исследование, построение и уточнение образа. Для появления ощущения этого, как правило, не требуется» [17, с. 181].

Таким образом, чувственное познание это не только «реакция» и «простое функционирование организма». Здесь также можно говорить о влиянии воли. «Воля участвует в регуляции практически всех основных психических функций: ощущений, восприятия, воображения, памяти, мышления и речи. Развитие указанных познавательных процессов от низших к высшим означает приобретение человеком волевого контроля над ними» [17, с. 430].

А как связаны между собой воля и мышление? По Ильенкову, например, индивидуальный интеллект «состоит как бы из двух способностей: из теоретического сознания и практически действующего разума, воли» [10, с. 388]. По Семёнову, почти наоборот: «мышление есть один из видов волевой деятельности» [23, с. 174].

Семёнов пишет: «Мышление всегда одновременно является и волей, оно может существовать только при условии обратного воздействия на мозговые материальные процессы, а затем через практику на материальный внешний мир» [26, с. 138]. «Рассудок есть

волевая сознательная деятельность людей по оперированию понятиями. Но у животных вообще нет никакой сознательной волевой деятельности: ни физической, ни духовной» [25, с. 77].

Семёнов не отрицает, что и рассудок, и разум есть мышление: «о существовании двух форм мышления: рассудка и разума философы догадывались давно» [25, с. 76]; «основоположники диалектического материализма принимали проведенное Г. Гегелем подразделение мышления на рассудочное и разумное» [25, с. 76]. Однако семёновскому утверждению о том, что «мышление всегда одновременно является и волей», противоречит его же собственный текст о такой предложенной им форме разумного мышления, которую он называет «холией», или «идеефактуальной картиной». По Семёнову, это есть результат «унитаризации» фактов, некая «умственная целостная система, в которую единичные факты входят в качестве её элементов» [25, с. 135]. Семёнов утверждает, что «холическая идея могла создаваться вполне сознательно, но могла возникать и совершенно стихийно, причём человек, у которого одна зародилась, вполне мог не осознавать ни её появления, ни её наличия у него. Существовали и существуют разные виды холической идеи от самых примитивных, совершенно стихийных вплоть до самых сознательных, вполне намеренно создаваемых» [25, с. 146]. О том, что в последнем фрагменте речь идёт не только о сознательном, но и волевом, прямо свидетельствует оппозиция «стихийности» и «намеренности».

Рассуждая об интуиции, Семёнов пишет: «Даже мыслительный процесс, происходящий в активиуме (рабочем, активном поле коры головного мозга), обладает значительной степенью независимости от воли человека, автономией» [25, с. 167]. Но стоило ли тогда утверждать, что «мышление есть один из видов волевой деятельности» [23, с. 174]? Интуицию Семёнов называет формой разумного мышления и пишет о ней как об иррациональной, но не антирациональной [25, с. 168], хотя проще было бы говорить о ней как о неосознанном рациональном мышлении, которому на осознанном уровне соответствуют, например, сокращённые силлогизмы (энтимемы, эпихейремы и сориты). Ибо зачем объявлять интуицию «формой движения мысли» [25, с. 167], если она не предполагает согласованное движение от одной алетически модальной мысли к другой, не предполагает логическую связь между ними на основе дизъюнкций, конъюнкций и отрицаний?!

Что же касается утверждения Семёнова, что «рассудок есть мышление как субъективная деятельность человека, а разум – мышление как объективный процесс» [25, с. 77], то оно вместе с концепцией объектального если и не совсем близко ильенковскому представлению о мышлении как об атрибуте, а не модусе материи, то всё же представляет собой явное движение в этом направлении: категория разума чуть ли не занимает место категории отражения.

Семёнов склонен отождествлять некоторые феномены: «понятия целенаправленной, волевой, сознательной деятельности совпадают» [24, с. 115]. Но есть и точка зрения других исследователей: воля – «специфический акт, не сводимый к сознанию и деятельности как таковой» [1, с. 349]. «Различие философских подходов к проблеме воли нашло своё отражение в психологических теориях воли, которые могут быть разделены на две группы: „автогенетические“ теории воли, рассматривающие её как нечто специфическое, не сводимое к каким-либо другим процессам (В. Вундт, Н. Ах, И. Линдворский – Германия и др.), и „гетерогенетические“ теории, определяющие волю как нечто вторичное, продукт каких-либо других психических факторов и явлений – функцию мышления или представления (интеллектуалистические теории воли – многие представители школы И. Ф. Гербарта, К. Эренфельс – Австрия, Э. Мёйман – Германия и др.), чувств (Г. Эббингауз – Германия, Э. Блейлер – Швейцария), комплекс ощущений (ассоцианизм) и т. п.» [1, с. 349].

Однако семёновская позиция по вопросу воли и других психических функций не совсем понятна: это и отождествление воли, мышления, сознания, целенаправленной деятельности (в разных сочетаниях), и утверждение мышления в качестве одного из видов волевой деятельности, и допущение несознательного, стихийного, ненамеренного «холического» разумного мышления, которое при таких эпитетах невозможно представить себе волевым – особенно когда и комментатор Семёнова Звонов объявил волю «способностью сознания» [7, ф. 25:14].

Но позицию по отношению, например, воли и сознания даже у известных специалистов в области психологии воли иной раз трудно понять. По словам К. Р. Сидорова, «жёстко связывать мышление и волю не следует. Следует согласиться с В. И. Селивановым (1992) относительно того, что воля – это самостоятельный психический процесс, наряду с познавательными, эмоциональными процессами;

добавлю – и мотивационными процессами» [28, с. 65]. Однако Е. П. Ильин, с одной стороны, пишет, что основоположник научной школы психологии воли «В. И. Селиванов отмечал, что понятие „воля“ более узко, нежели понятие „сознание“, следовательно, не сознание является свойством воли, а воля является свойством (функцией) сознания» [12, с. 79], что «А. Ц. Пуни, по мнению В. И. Селиванова, включает в волю фактически всё сознание, что приводит к потере или, по крайней мере, к затушёвыванию специфики воли как психического явления» [12, с. 80]. С другой стороны, тот же Ильин пишет следующее: «В. И. Селиванов считал, что воля – это одна из сторон сознания в целом и сооотносится она со всем сознанием, а не с каким-либо частным психическим процессом. Эту позицию поддерживал и А. Ц. Пуни, добавляя, что активная (регулирующая) функция принадлежит всему сознанию» [12, с. 82]. Этот противоречивый набор утверждений Ильин резюмирует так: «В то же время нельзя не признать, что при понимании воли только как сознательного регулирования термин „воля“ в принципе становится необязательным. И не случайно в западной психологии он в настоящее время практически не используется» [12, с. 82].

В. А. Иванников тоже предлагает несколько противоречивую типологию, выделяя три подхода к феномену воли: *мотивационный* (где воля – либо начальный момент мотивации, либо определяющая другие процессы сила, либо способность к побуждению), «*свободного выбора*» (где воля либо самостоятельная сила, либо сводится к познавательным процессам) и *регуляционный* (где воля трактуется либо автономно, либо гетерономно) [9, с. 20-46].

А. Р. Батыршина и В. А. Мазилов приводят десятки определений понятия воли в истории отечественной психологии и указывают на устойчивость разделения психической реальности на триаду «познание – чувство – воля» [2, с. 221, 220]. Более других заслуживает внимание системный подход в психологии, в котором утверждается относительная самостоятельность этих феноменов. По Б. Ф. Ломову, система психических явлений состоит из многих уровней, психика в целом разделяется на когнитивную, коммуникативную, регулятивную, каждая из которых также разделяется на те или иные уровни [14]. Обзор некоторых моделей психики в рамках данного подхода дан, например, в [3]. Воля в абсолютном их большинстве представляется частью регуляторного

блока психики, конативной[44], а не когнитивной её функцией. Соответственно, и мышление сохраняет определённую самостоятельность. Другое дело – вопрос об историческом (филогенетическом) первенстве тех или иных блоков. В этом плане интересно, что представление о волевом *происхождении*, но значительной дальнейшей *трансформации* мышления было, например, у К. Н. Корнилова в начальный период становления его «реактологии» или незадолго до этого: «Интеллект есть не что иное, как заторможенный волевой процесс, не превратившийся в действие» [цит. по 39, с. 490].

По Семёнову, «некоторые наши последователи и почитатели И. П. Павлова – и философы, и физиологи, и психологи – в прошлом неоднократно пытались доказать, что признание человеческой деятельности условно-рефлекторной вполне совместимо со взглядом на неё как волевую, сознательную, но кроме различного рода словесных выкрутасов ничего привести не могли. Нельзя совместить несовместимое. Понятия условно-рефлекторной деятельности и деятельности сознательной, волевой исключают друг друга» [23, с. 98].

Но именно утверждения сторонников условно-рефлекторной теории вовсе не выглядят «словесными выкрутасами». П. В. Симонов пишет: «Подобно другим видам психической деятельности, воля – процесс рефлекторный по физиологической основе и типу совершения. Эволюционную предпосылку волевого поведения представляет так называемый рефлекс свободы у животных – врождённая реакция, для которой адекватным стимулом служит насильственное ограничение движений» [29]. По словам Павлова о рефлексе свободы, «не будь его, всякое малейшее препятствие, которое встречало бы животное на своём пути, совершенно прерывало бы течение его жизни» [20, с. 343].

В конце концов, «общая схема психики должна охватывать все её филогенетические варианты» [3, с. 43]. И аргументы в пользу универсальности условно-рефлекторного принципа в рамках этой схемы уже приводились мною в предыдущей статье [32]. Принятие этого принципа не означает редукции высших психических функций к

[44] Конативный (от лат. conatus – попытка, усилие, стремление) – отражающий диспозицию к действию, относящийся к психическим процессам регуляции поведения. В конативный (регуляторный) блок психики, как правило, включают волю и мотивацию. Изредка используется также существительное «конация».

низшим. Но оно даёт возможность объективного исследования естественных предпосылок высших форм отражения действительности. Отражение есть атрибут материи. И хотя его качественно новые уровни содержат в снятом виде предшествующие, но «границы» между ними могут совпадать, а могут и не совпадать с межвидовыми.

§ 1.3.4. О биологическом и социальном

В комментариях к двум моим предыдущим статьям Звонов неоднократно задавал вопрос: «откуда у шимпанзе воля?» [31, к. 708; 33, к. 1146]. Его реакции на мой ответ, что «воля, как и другие психические способности у человека и других животных происходят от более примитивных форм отражения и регуляции жизнедеятельности» [33, к. 1148], не последовало. Но можно догадаться, какой бы она была, если и Семёнов пишет, что «у животных вообще нет никакой сознательной волевой деятельности: ни физической, ни духовной» [25, с. 77], и упомянутый Звоновым П. Я. Гальперин утверждает: «Всякая волевая ситуация имеет в виду моральные ценности, а моральные ценности существуют только в общественной жизни. В мире животных моральных ценностей нет. Воспитание воли возможно только в коллективе. Вне коллектива воля лишается всякого основания» [5, с. 394].

Но у Гальперина ведь есть и такое: «воля представляет собой особую форму ориентировки субъекта в таких положениях, где ни интеллектуальной, ни аффективной оценки уже недостаточно» [6, с. 188]. Гальперин пишет о так называемых «разумных задачах»: «Их животное может решить только выделив отношения, которые оно прежде не выделяло. Пока животное определяет и видит зону достижения, задача так и остается нерешенной. А чтобы задача была решена, животному надо занять особое положение и вообще перестать действовать, а начать, если по-человечески говорить, „рассуждать“» [5, с. 321]. Не «представлять», а именно рассуждать, т. е. переходить от одного понятия к другому, от одного суждения к другому, осуществлять умозаключения. Напомню, однако, ещё раз Семёнова: «понятия целенаправленной, волевой, сознательной деятельности совпадают» [24, с. 115], «рассудок есть волевая сознательная

деятельность людей по оперированию понятиями. Но у животных вообще нет никакой сознательной волевой деятельности: ни физической, ни духовной» [25, с. 77]. Гальперин же продолжает: «Животное, утомлённое попытками достичь цели и взрывами ярости в связи с неудачами, наконец несколько успокаивается. И тут все будет зависеть от того, в каком положении оно окажется. Если оно сидит в прежней позиции, с которой ему не удалось решить задачу, то оно будет вздыхать, почёсываться, озирать это поле. Затем оно опять вернётся к прежним попыткам и ещё раз убедится в невозможности достичь цели» [5, с. 321]. При чём же здесь – в вопросе о цели – коллектив и моральные ценности?

Вероятно, последнее было написано Гальпериным ещё до его сближения с Ильенковым, который утверждал: «Если вы, люди, обладающие психикой, не построите тактику воспитания, исходящую из чётких представлений – что такое мысль, что такое психика, в чём различие психики человека и психики животных, если вы не знаете точно – в чём заключаются типические черты человеческой психики, которая называется волевой сферой, и которой нет у животных, короче говоря, если вы не имеете чёткой карты человеческой психики, не знаете, что вы хотите построить на пустом месте, результата не будет» [10, с. 384-385].

О том, что воля есть, например, у обезьян, уже было написано в моей предыдущей статье [32]. Наличие воли у животных признаётся во многих источниках. Здесь же я приведу утверждения исследователей, что в мире животных и «моральные ценности», даже порождающие конфликт мотивов индивидуального и коллективного, всё же имеются. «Некоторые (например, Rudolf von Rohr et al., 2010, 2012, 2015) утверждают, что у шимпанзе может присутствовать примитивная форма морали. Кандидаты на моральное поведение включают поведение примирения и утешения (de Waal and van Roosmalen 1979), инструментальную помощь (Warneken and Tomasello, 2006) и особенно мягкое обращение с детёнышами (Rudolf von Rohr et al., 2010)» [41, p. 386]. М. Роулэндс пишет: «Собака была сбита автомобилем и лежит без сознания на оживлённом шоссе в Чили. Собака-компаньон с огромным риском для своей жизни вмешивается в траффик и в итоге оттаскивает её бессознательное тело к обочине (см. youtube.com/watch?v=-HJTG6RRN4E). Самка слона Грейс пытается помочь умирающему матриарху другой семьи слонов и выглядит расстроенной, когда не в состоянии сделать это

эффективно (Douglas-Hamilton et al. 2006). Горилла поднимает бессознательное тело маленького мальчика, который упал в её вольер, и несёт его к воротам, где она передаёт его хранителю (Bekoff and Pierce 2009). Обезьяна-резус отказывается принимать пищу, если при этом другая обезьяна подвергается электрическому удару. Обезьяна упорствует в этом отказе в течение двенадцати дней, почти голодая до смерти (Wechkin et al. 1964). Что мы должны делать в таких случаях? Вот одна из возможностей: эти случаи составляют части большого и растущего объёма доказательств того, что некоторые нечеловеческие животные (отныне „животные“) могут проявлять моральное поведение (см. отличные обзоры доказательств у de Waal 2006 and Bekoff and Pierce 2009). Большинство философов и учёных отвергают эту возможность. Я буду её защищать» [40, p. 469].

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс пишет, что «сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности» [15, т. 42, с. 93]. Однако в «Немецкой идеологии» (1845 г.) этот «акцент» меняется: «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни» [15, т. 3, с. 19]. Но и в 1844 г., когда Маркс отмечает, что животное «тоже производит» [15, т. 42, с. 93], но «только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит» [15, т. 42, с. 94], он всё же указывает на некоторую «градацию универсального производства»: «чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живёт» [15, т. 42, с. 92]. Этот переход к современному человеку – переход количественных изменений в качественное преобразование.

Да, у животных, кроме человека, нет производственных отношений, как нет и систематического производства, сформировавшегося позднее у человека на основе орудийно-орудийной и коллективно-орудийной деятельности, ставшей необходимостью. Но самое первое человеческое общественное присваивающее хозяйство появляется ещё в условиях того биологического половозрастного распределения охотничье-собирательских ролей и добычи, которое само было моментом «производства самой жизни» в широком смысле и имело определённую поведенческую «надстройку». Тот факт, что

распределение вообще может оказывать влияние на производство, отмечается Марксом. «Если скажут, что, по крайней мере, поскольку производство должно исходить из известного распределения орудий производства, распределение в этом смысле предшествует производству и образует его предпосылку, то на это следует ответить, что производство действительно имеет свои условия и предпосылки, которые образуют собой его моменты. Последние могут сначала выступать как естественно возникшие. Самим процессом производства они превращаются из естественно выросших в исторические, и если для одного периода они выступали естественными предпосылками производства, то для другого периода они были его историческим результатом» [15, т. 12, с. 723]. Поэтому примитивный «Verkehr»[45] и примитивная «мораль» зоологического коллектива на первых порах, «по инерции», выступают как данность и естественное наследие для того социума, в котором позднее, на основе систематического производства сложатся собственно производственные отношения, отношения по поводу производства.

По словам В. В. Орлова, «представление о человеческом индивидууме как биологическом элементе и, соответственно, о биологическом как связанном лишь с индивидуальным не соответствует также основам современной биологии. Как показано популяционной биологией, животный индивидуум является членом определённого биологического „коллектива“ – популяции и поэтому противопоставление человека как „коллективного“ существа животному, которое якобы существует вне отношений с себе подобными, является устаревшим. Животное в известном смысле тоже оказывается „совокупностью отношений“, но отношений биологических. Теория „робинзонады“ оказывается неприменимой, таким образом, не только к человеку, но и к животным. Различие между человеком и животным заключается отнюдь не в том, что животное обладает такой индивидуальностью, что может существовать независимо от сообщества себе подобных, а человек не может и, следовательно, не имеет столь ярко выраженной индивидуальности, а в том, что животное и популяция, человек и общество есть качественно специфические уровни развития материи, имеющие качественно различные элементы и связи» [18, с. 120-121].

[45] der Verkehr (нем.) – коммуникация, общение, отношения.

И здесь важно выявление именно этих конкретных элементов, являющихся индикаторами перехода количественных изменений в качественное преобразование. По словам В. С. Фридмана, «человек – единственное животное, действующее на основе определённых идей. Ну, с некоторыми оговорками это может быть отнесено и к антропоидам, например» [36, ф. 04:49]. Фридман пишет: «политика, и обмен, и интеллект, видимо, имеют биологическую предысторию, но не язык и труд, например, и не символизация, создающая культуру» [34, к. 4963581]. Он же упоминает исследования А. И. Счастного в этом направлении [34, к. 4982269], а они были даже намного раньше экспериментов с так называемой «обезьяньей экономикой» М. К. Чена, ссылки на статьи которого были приведены мною в предыдущей статье [32].

По Фридману, «„человека“ от „животного“ отличают только два признака – труд и язык, и оба относятся не к индивиду, а к обществу, которое а) система надиндивидуальная, формирующая персональные качества его членов сообразно их „месту“ в „точках пересечения“ общественных отношений, и б) радикально отличается от сообществ животных, но не социальностью, которая у животных есть тоже, а теми же самыми производящим хозяйством и языком. А вот если сравнивать индивидов – элементов системы, то какой признак для сопоставления ни возьми, по нему высшие антропоиды будут объединяться с человеком и противопоставляться „всем прочим животным“, в том числе и низшим приматам. Это касается интеллекта, языковой способности, эмоций, чувств и т. п. Скажем, чувства справедливости и свободы базируются на механизмах эмоциональной оценки ситуации и анализа социальных связей вовлечённых в неё индивидов (особенно создавших проблему) по отношению к „нам“, а они у нас общие с высшими приматами. То есть, на уровне индивидов грань между „человеком“ и „животными“ проходит так, что разделяет высших и низших приматов, не выделяя человека из первых» [37]. Разумеется, «социальность» животных не означает здесь специфически человеческой социальной формы движения материи, и, как специально отмечает Фридман, слово «политика» приведено не как научное понятие, а в некотором более широком значении [34, к. 4974077].

Что же касается языка и речи, то и здесь отличие человека от других животных определяется именно систематическим употреблением «речевых орудий». У знаковых систем человека

высокий уровень развития общесемиотически (например, количество языковых единиц, «депонирование»[46] дискурса в текст), с точки зрения синтаксиса (иерархичность этих единиц), семантики (качество этих единиц – преобладание условных знаков) и прагматики (расширение функциональности – использование речи не только в коммуникативных, но и когнитивных целях).

В настоящее время язык и речь имеет смысл рассматривать также и шире, как разные стороны знаковых систем (как парадигму и синтагму, соответственно), как аспекты коммуникации, обмена информацией в любых кибернетических системах вообще. Естественные предпосылки человеческого языка обнаруживаются в знаковых системах, «протоколах коммуникации» живой природы на самых разных уровнях: молекулярно-биологическом (генетический код), внутриклеточном (сигнальные пептиды), межклеточном (медиаторы, иммунные взаимодействия), внутриорганизменном (гормоны, рефлексы) и межорганизменном (феромоны). Там и тут внутренняя логика знаковых систем есть язык, парадигма, а её осуществление в окружающей среде с обратным влиянием на эту логику – речь, синтагма. Именно такое разделение, формирование в ходе эволюции так называемых бинарно-сопряжённых подсистем (центр-периферия) можно назвать предпосылкой интериоризации и появления высших психических функций. И вопреки распространённому у сторонников гносеологизма метафизическому отрыву систем коммуникаций животных от таковых у человека развивается научная дисциплина биосемиотика, исследующая эти феномены.

Конечно, выявляя общее в природе, обществе и мышлении, необходимо понимать, что широкая трактовка некоторых понятий может иметь и негативные последствия. Так, если категорию идеального использовать для обозначения любой информации вообще, отождествлять с категорией отражения или понятием воспроизводства, то всё это вкупе с откатом назад к аристотелевской оппозиции формы и материи [35] явно ослабит то гносеологическое

[46] Развитие документально фиксируемой речи, текста на естественных и искусственных языках – один из важнейших моментов эволюции «второй природы», неорганического тела человека. Эта медиатизация, всё большее опосредствование коммуникации является обратной стороной интериоризации, формирования внутреннего плана действий общественного человека.

противопоставление материального и идеального, которое характерно для основного вопроса философии в его марксистском понимании.

Ощущения высокоорганизованных материальных систем, а не любые коды и сигналы – вот первая ступень идеального как формы отражения и модуса материи.

Послесловие к главе 1.3

Итак, элементы гносеологизма можно иногда обнаружить у тех философов и психологов, кто абсолютизирует отдельные аспекты культурно-исторической теории. Это приводит их к ошибочным представлениям об эволюции психики, о соотношении социального и биологического. Есть и такие мыслители, которые остаются скорее на грани гносеологизма, отказываясь в полной мере принять взгляды наиболее известной его школы – ильенковской. На этой грани остановился и Семёнов, судя по его специфическим авторским вариациям предмета философии и отношению к принципу тождества мышления и бытия. По его словам, Ильенков и «соскальзывал» в сторону объективного идеализма, и «избавлялся» от его моментов [27, с. 104]. Вероятно, потребуется специальное историко-философское исследование, чтобы установить, насколько верно последнее. Но если говорить о будущем, а не о прошлом, то есть все основания полагать, что, например, Звонов остановит подобное «скольжение», откажется от напрасной апологии гносеологизма и адекватно воспримет высказанные в данной статье конструктивные критические замечания, выводы из которых можно суммировать так:

1. Предмет философии – наиболее общее в мире (в природе, обществе и мышлении).
2. Принцип тождества мышления и бытия – идеалистический независимо от формы.
3. Представление о воле как о свойственной только человеку – упрощённый взгляд на когнитивную эволюцию.

Список литературы к главе 1.3

1. Алексеев Н. Г., Чхартишвили Ш. Н. Воля // Большая советская энциклопедия. – 3-е изд. – М., 1971. – Т.5. – С. 349-350.
2. Батыршина А. Р., Мазилов В. А. Историческая представленность категорий «воля» и «волевая регуляция» в отечественных учебниках психологии // Ярославский педагогический вестник. – Ярославль, 2014. – № 4. – Т. 2. – С. 214-222.
3. Беломестнова Н. В. Системный подход в психологии // Вестник Оренбургского государственного университета. – Оренбург, 2005. – №10. – Т. 1. – С. 43-54.
4. Бердяев Н. А. Христианство и классовая борьба. – Париж, 1931. – 140 с.
5. Гальперин П. Я. Лекции по психологии: Учебное пособие для студентов вузов. – М., 2002. – 400 с.
6. Гальперин П. Я. Психология как объективная наука. – М., 1998. – 480 с.
7. Звонов П. Философия и наука / 99 мыслей // [Электронный ресурс]. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=5CNaNhrhArU (дата обращения: 2018.11.04).
8. Звонов П. Философия и наука : [аннотация и комментарии] / 99 мыслей // [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/petrzvonov?w=wall-40556607_4618 (дата обращения: 2018.11.23).
9. Иванников В. А. Психологические механизмы волевой регуляции: Учебное пособие. – 3-е изд. – СПб., 2006. – 208 с.
10. Ильенков Э. В. Идеальное. И реальность. 1960-1979 / Авт.-сост. Е. Э. Иллеш. – М., 2018. – 528 с.
11. Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма: (Размышления над книгой В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). – М., 1980. – 175 с.
12. Ильин Е. П. Психология воли. – 2-е изд. – СПб., 2009. – 368 с.
13. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд. – М., 1967-1981.
14. Ломов Б. Ф. О системном подходе в психологии // Вопросы психологии. – 1975. – № 2. – С. 31-45.
15. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М., 1955-1981.

16. Наш отзыв о недавно опубликованном видеоролике «Философия и наука» Петра Звонова / Кружок по изучению диалектики. Алма-Ата // [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/science_of_logic?w=wall-164443077_245 (дата обращения: 2018.09.30).
17. Немов Р. С. Психология: Учеб. для студ. высш. пед. учеб. заведений. В 3 кн. Кн. 1. Общие основы психологии. – 4-е из. – М., 2003. – 688 с.
18. Орлов В. В. Об интегральной социальной природе человека // Соотношение биологического и социального в человеке (Материалы к симпозиуму в г. Москве – сентябрь 1975 г.). – М., 1975. – С. 116-121.
19. Орлов В. В. Проблема системы категорий философии. – Пермь, 2012. – 262 с.
20. Павлов И. П. Полн. собр. соч. – Т. 3. Кн. 1. – М., 1951.
21. Руткевич М. Н. Актуальные проблемы ленинской теории отражения. Свердловск, 1970. – С. 27-34.
22. Семёнов Ю. И. Введение в науку философии: Кн. 1. Предмет философии, её основные понятия и место в системе человеческого знания. – М., 2013. – 224 с.
23. Семёнов Ю. И. Введение в науку философии: Кн. 2. Вечные проблемы философии: От проблемы источника и природы знания и познания до проблемы императивов человеческого поведения. – М., 2013. – 344 с.
24. Семёнов Ю. И. Введение в науку философии: Кн. 3. Марксистский прорыв в философии. – М., 2013. – 239 с.
25. Семёнов Ю. И. Введение в науку философии: Кн. 4. Современные проблемы теории познания, или логики разумного мышления. – М., 2013. – 302 с.
26. Семёнов Ю. И. Введение в науку философии: Кн. 5. Проблема истины. Мышление, воля и мозг. – М., 2013. – 232 с.
27. Семёнов Ю. И. Введение в науку философии: Кн. 6. Трудная судьба философии диалектического материализма (конец XIX – начало XXI в.). – М., 2013. – 224 с.
28. Сидоров К. Р. Развитие представлений о воле в психологической науке // Вестник Удмуртского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – Ижевск, 2009. – Вып. 2. – С. 61-73.
29. Симонов П. В. Воля и эмоции // Большая советская энциклопедия. – 3-е изд. – М., 1971. – Т.5.

30. Тутубалин В. А. К критике гносеологизма в интерпретациях марксистской философии // [Электронный ресурс]. – URL: https://lenincrew.com/gnosiology/ (дата обращения: 2018.08.20).
31. Тутубалин В. А. К критике гносеологизма в интерпретациях марксистской философии : [аннотация и комментарии] // [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/lenin_crew?w=wall-165360687_650 (дата обращения: 2018.09.30).
32. Тутубалин В. А. Постскриптум к критике гносеологизма // [Электронный ресурс]. – URL: http://lenincrew.com/постскриптум-к-критике-гносеологизм/ (дата обращения: 2018.10.21).
33. Тутубалин В. А. Постскриптум к критике гносеологизма : [аннотация и комментарии] // [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/lenin_crew?w=wall-165360687_1145 (дата обращения: 2018.10.21).
34. Фридман В. С. Древнее человечества // [Электронный ресурс]. – URL: https://wolf-kitses.livejournal.com/200189.html (дата обращения: 2018.10.21).
35. Фридман В. С. Про философию биологии // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.socialcompas.com/2016/11/04/15545/ (дата обращения: 2019.02.03).
36. Фридман В. С. Происхождение семьи, частной собственности и государства через 135 лет // [Электронный ресурс]. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=9cwgmLSUM64 (дата обращения: 2018.12.02).
37. Фридман В. С. «Человек» и «животное»: где провести грань? – 1 // [Электронный ресурс]. – URL: https://wolf-kitses.livejournal.com/253030.html (дата обращения: 2018.10.21).
38. Щедровицкий Г. П. «Я всегда был идеалистом» (Беседы с Колей Щукиным) // [Электронный ресурс]. – URL: http://lizard.jinr.ru/~tina/turist/biblioteka/GP001.html (дата обращения: 2018.09.30).
39. Ярошевский М. Г. История психологии. – 3-е изд. – М., 1985. – 575 с.
40. Rowlands M. Moral subjects // The Routledge handbook of philosophy of animal minds. – New York, 2018. – Pp. 469-474.
41. Schlingloff L., Moore R. Do chimpanzees conform to social norms? // The Routledge handbook of philosophy of animal minds. – New York, 2018. – Pp. 381-389.

42. Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus // [Электронный ресурс]. – URL: http://people.umass.edu/klement/tlp/tlp.pdf (дата обращения: 2018.09.30).

Глава 1.4. КОММЕНТАРИИ, ЗАМЕТКИ И ЕЩЁ СТАТЬЯ В ОТВЕТ ГНОСЕОЛОГИСТАМ

§ 1.4.1. Из диспута комментатора и автора статьи «Философия и психология на грани гносеологизма»[47]

❉ 1.4.1.1. О «специализации» философских категорий

К.: Именно делая предметом теоретическое мышление, философия захватывает и весь мир вообще. Что это значит? Разработка логических категорий как категорий теоретического мышления для познания внешнего мира, т. е. критическая оценка своей деятельности для обращения с внешними предметами. Так и совпадают гносеология с онтологией, т. е. в любом случае затрагиваем наиболее общие категории бытия в виде категории изменения. Они никак не могут взяться из чьей-то головы, так как направлены на сам мир, на его качества. Так мир и выступает первичным по отношению к этим категориям, откуда они с помощью человеческой деятельности преобразовываются в категории теоретического мышления <…>

А.: Если это категории причина, субстанция, взаимодействие, например, то разве они не онтологические? А Вы их только «затрагиваете», на первое место выставляя «критическую оценку деятельности» <…>

К.: Тем самым эти же категории ещё и являются категориями теоретического мышления. Без этих категорий невозможно составить и ни одно понятие <…>

А.: Зато понятия понятие, суждение, умозаключение, теория, гипотеза, например, есть категории гносеологические. Они описывают процесс познания. Гносеологисты же призывают нас сделать шаг в сторону Гегеля (иногда «кантиански ограниченного», иногда с фихтеанским уклоном), у которого, несмотря на определённый

[47] См. [https://vk.com/wall-165360687_1675].

порядок появления этих терминов в соответствии со структурой «Науки логики» (после категорий субстанция, причинность, взаимодействие и др.), они всё равно являются в согласии с идеалистическим принципом тождества мышления и бытия (раскритикованным классиками) понятиями, описывающими самопознание Абсолютной идеи. При этом восхваляют у Аристотеля вовсе не то, что было у него прогрессивного, отбрасывают достижения стоической и всей последующей формальной логики и выцарапывают, как отмечал Ленин, вышеупомянутое тождество у Стагирита, подделывая последнего под идеалиста. Семёнов и Звонов вот прямо так не поступают. Но их момент неопределённости с выбором предмета философии объективно играет на руку гносеологистам.

К.: С чего это вы решили, что тут необходимо сделать уклон в сторону идеализма? С чего это вы решили, что это следует из идей Ильенкова? Я читал все ваши статьи на эту тему, и по неясным пока причинам вы опускаете то, как, собственно, считал сам Ильенков, его ход рассуждений. А его ход суждения прямо противоречит тому, что вы здесь пишите. И Семёнов, и Звонов считают точно так же, как и Ильенков. Во «Введение в науку философии» Семёнов это отмечает и прямо соглашается с Ильенковым. Говоря такое об Аристотеле, вы читали «Античную диалектику как форму мысли» Ильенкова? Там вообще *обратное* говорится тому, что вы здесь написали. Да в первом очерке «Диалектической логики» это тоже подчёркивается. Откуда вы вообще такое понимание философии Ильенкова берёте? На чём вы основываетесь?

А.: Начну с одной цитаты Ильенкова: «Термин „логика“ применительно к науке о мышлении впервые был введён стоиками, выделившими под этим названием лишь ту часть действительного учения Аристотеля, которая согласовалась с их собственными представлениями о природе мышления. Само название „логика“ производилось ими от греческого термина „логос“ (который буквально означает „слово“), а указанная наука сближалась по предмету с грамматикой и риторикой. Средневековая схоластика, окончательно оформившая и узаконившая эту традицию, как раз и превратила логику в простой инструмент („органон“) ведения словесных диспутов, в орудие истолкования текстов „священного писания“, в чисто формальный аппарат. В результате оказалось дискредитированным не только официальное толкование логики, но

даже и самое её название. Выхолощенная „аристотелевская логика“ поэтому и утратила кредит в глазах всех выдающихся естествоиспытателей и философов нового времени. По той же причине большинство философов XVI-XVIII веков вообще избегает употреблять термин „логика“ в качестве названия науки о мышлении, об интеллекте, о разуме. Это название даже не фигурирует в заглавиях выдающихся сочинений о мышлении. Достаточно напомнить „Рассуждение о методе“, „Трактат об усовершенствовании интеллекта“, „Разыскание истины“, „Опыт о человеческом разуме“, „Новые опыты о человеческом разуме“ и т. д. и т. п.» [Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984. С. 16].

Но позвольте, приводя в пример работы по теории познания (где «логика» и «логическое» не в названии, но в самом тексте встречаются многие десятки раз), о важнейших достижениях в области формальной логики Ильенков умалчивает. О развитии стоиками аристотелевского учения о суждении благодаря дополнению его условными и разделительными суждениями, что вообще даёт нам теперь возможность пользоваться различными логическими связками (логическими операторами в программировании, например). О законе обратного отношения между объёмом и содержанием понятия в «Логике» Пор-Рояля, имеющем общенаучный смысл и повлиявшем на формирование определённых разделов формальной логики, например, логики классов, а много позже и на такую прикладную ветвь алгебраической теории решёток, как анализ формальных понятий, имеющую отношение к исследованиям в области искусственного интеллекта. О том, что линия стоиков и эпикурейцев вела и к «Новому Органону» Бэкона, к его индуктивной логике, имевшей большое значение именно для естествоиспытателей.

Да, Ильенков приводит слова Бэкона о том, что «логика, которой теперь пользуются, скорее служит укреплению и сохранению заблуждений, имеющих своё основание в общепринятых понятиях, чем отысканию истины. Поэтому она более вредна, чем полезна» [Там же. С. 17]. Вероятно, по Ильенкову, это относится вообще ко всей формальной логике. Но Бэкон лишь противопоставлял свою индуктивную логику дедуктивной. Они обе – формальные. И могли ли быть возможны методы Бэкона-Милля без того развития логики, которому мы обязаны стоикам?

Естественный процесс дисциплинарной дифференциации онтологии и формальной логики по Ильенкову есть

«противоестественное обособление логики от метафизики, принадлежащее на самом деле вовсе не Аристотелю, а стоикам и схоластам» [Там же. С. 68]. Конечно, эти дисциплины тесно взаимосвязаны, но то, что хочет видеть в этой взаимосвязи сторонник гносеологизма, – это, увы, лазейка для идеализма. И её Ильенков пытается скрыть апелляцией к проигнорированным схоластами запросам Аристотеля на диалектику [Ильенков Э. В. Античная диалектика // Философия и культура. М., 1991. С. 93], под этим вполне благовидным предлогом протаскивая тождество мышления и бытия и игнорируя, в свою очередь, уже формальную логику. Ильенков сетует: «В итоге аристотелевское толкование „тождества“ всеобщих форм разума и всеобщих форм „бытия“ у стоиков и у Эпикура попросту отбрасывается» [Там же. С. 99].

※ 1.4.1.2. О формальной логике

К.: Формальная логика не есть логика теоретического мышления, потому что не показывает характер движения предмета. Для неё знание есть какое-либо знание изначально данное. «Все планеты круглые. Земля – планета. Земля – круглая». Так вот, формальная логика не исследует то, почему планеты круглые, а Земля планета.

А.: Вы ошибаетесь, когда пишете, что в формальной логике умозаключения могут иметь дело только с изначальным знанием, но не давать новое знание.

«Изучением закономерностей умозаключения по полной индукции занимался русский логик М. И. Каринский (1840-1917). Его высказывания на этот счёт, изложенные в книге „Классификация выводов“, представляют большой интерес и сегодня. Вывод полной индукции, говорят, есть просто сокращённое выражение существовавшего уже знания, а не новая истина, так как оно не простирается далее тех предметов, о которых говорят посылки. Присоединиться к данному мнению, заявляет Каринский, мы не можем. „Новость мысли, – пишет он, – зависит не от того только, что в ней определение распространяется на новый реальный предмет; мысль будет новой, если определение дано было уже предмету, но он характеризован иначе и поэтому представляется нам иным предметом

... в суждении о логической группе мы приписываем определение не только предметам, характеризованным известными признаками, но всем предметам, так характеризованным; произнося суждение о такой группе, мы утверждаем, что существования в предмете признаков группы совершенно достаточно для отнесения к нему определения, приписанного к группе. Но этого оттенка мысли никак не заключается в суждениях, в которых мы приписываем это определение частным предметам“» [Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. М., 1975. С. 453].

«Каково познавательное значение вывода в форме полной индукции? На первый взгляд кажется, что по сравнению с посылками он не дает никакого нового знания или что его значение ничтожно. К сожалению, такого рода взгляды высказывались и в истории науки. В действительности полная индукция дает *новое* знание. Если в посылках содержится знание лишь об отдельных элементах какого-либо класса предметов, то в выводе речь идет об этом классе в целом. Следовательно, он познается и оценивается под новым углом зрения: в нём выявляется некая сущность, а соответственно и закономерность. И это естественно: ведь понятия „общее“, „сущность“, „закономерность“ – однопорядковые. Так, выявление того общего, что „Все планеты Солнечной системы движутся с запада на восток“, открывает возможности для более глубокого познания причин и сущности планетообразования, закономерностей развития всей Солнечной системы» [Иванов Е. А. Логика: учеб. для студ. юрид. вузов и фак. 3-е изд. М., 2007. С. 198].

Ленин, комментируя Гегеля, пишет: «Самая простая истина, самым простым, индуктивным путем полученная, всегда неполна, ибо опыт всегда незакончен. Ergo: связь индукции с аналогией – с догадкой (научным провидением), относительность всякого знания и абсолютное содержание в каждом шаге познания вперёд» [Ленин В. И. Полн. собр. соч. М., 1969. Т. 29. С. 162].

«Аналогия имеет определённую познавательную ценность. В процессе такого умозаключения получается вероятное знание, но это вероятное знание несёт в себе нечто новое, помогающее нам разбираться в окружающей обстановке и предвидеть направление развития данного явления или события» [Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. М., 1975. С. 38].

❊ 1.4.1.3. Об оценке позиции Э. В. Ильенкова

К.: «Гносеологисты призывают сделать шаг к идеализму». Вы свой ход рассуждений сами пропускаете, неверно трактуя тождество, что уже неоднократно вам говорено. А если вы ход рассуждений критикуемого вами автора пропускаете, то вы придаёте свои смыслы его словам. И не нужно удивляться тому, что потом он стал такой, каким теперь вы выставили его. И тождество здесь – не совпадение и не равенство, а единство различного вот и всё. И всегда им так понималось. Если вы читали Ильенкова, как вам это не удалось понять?

А.: Вы ошибаетесь, когда утверждаете, что я пропускаю ход рассуждений критикуемого мною автора. В статье «Постскриптум к критике гносеологизма» ход мыслей Ильенкова относительно принципа тождества мышления и бытия исследован детально: http://lenincrew.com/post-scriptum/ (Параграф «Ответ „герменевта“ „практику“»).

Ильенкова не надо как-то особо «выставлять», он сам себя «выставил», начав с центрального гносеологистского постулата о том, что предметом философии является мышление, а затем «обосновывая» его всё более сомнительными принципами (вроде того же «тождества», социальности мышления, атрибутивности его материи), некорректными историко-философскими экскурсами и докатившись до фальсификации результатов психологического эксперимента.

К.: Теперь ясно в ваших рассуждениях то, почему вы так к Ильенкову относитесь. Просто так потому что Гегель считал. Повторю свой вопрос снова: с чего вы взяли, что Ильенков понимает это тождество идеалистически? А вы уверены, что Ильенков это тождество понимал как Гегель?

А.: Нет, я так отношусь к позиции Ильенкова не только потому, что так «Гегель считал». И если бы Вы всё же внимательно прочитали мои предыдущие статьи (как и работу самого Ильенкова), Вы бы поняли, что вариантов этого «тождества» предостаточно. Ведь и сам Ильенков пишет об их существовании. Но он пытается причислить к ним взгляды Фейербаха и марксистов. В моих статьях показано, что для этого нет оснований: Фейербах писал о другом «тождестве», марксисты писали не просто другое, а противоположное этому «принципу».

По вопросу этого «тождества» у марксистов известна полемика Плеханова против неокантианцев Бернштейна и Шмидта, полемика Аксельрод против Струве, а также полемика Ленина против позитивиста Богданова. Ильенков в своей работе не касается второй и третьей, намекает на первую, четырежды упоминает Бернштейна, с которым Плеханов только начал дискутировать по этому конкретному вопросу, но «забывает» упомянуть о дальнейшем споре Плеханова со Шмидтом. А в этом споре Плеханов сообщает, о каком именно «тождестве», тождестве чего именно может идти речь в вопросе об отношении мышления к бытию.

Давайте сравним, насколько по-разному Ильенков и Плеханов его трактуют. Ильенков пишет:

«Приписав и Марксу и Гегелю глупый тезис, согласно коему мышление и бытие суть непосредственно, буквально и абсолютно «одно и то же», эти теоретизирующие кантианцы противополагают ему – уже в качестве своей собственной позиции – противоположный тезис: „Мышление и бытие – не одно и то же“. Верно, мышление и бытие не одно и то же. Только это не вся правда, а лишь её половина. Другая половина правды состоит в противоположном утверждении: мышление и бытие суть одно и то же. И любая из этих двух половинок подлинной конкретной правды, взятая без другой, действительно, есть вздор, нелепость, типичное заблуждение метафизического способа мышления. Материалистическое решение проблемы тождества противоположностей мышления и действительности состоит в том, что действительность рассматривается как ведущая, определяющая сторона внутри этого тождества. Гегелевская же диалектика эту роль приписывает мышлению. В этом – а не в том, что Гегель признаёт самое тождество противоположностей, а Маркс его отвергает, – и состоит действительная, а не мнимая противоположность материализма и мистики. Признают это тождество мышления и действительности как тождество противоположностей и Гегель и Маркс. Только один его толкует идеалистически, а другой – материалистически. В этом-то и дело» [http://caute.ru/ilyenkov/texts/idemb.html].

Во-первых, ни одного утверждения Маркса, хотя бы отдалённо намекающего на «тождество мышления и бытия», у Ильенкова нет во всей статье, а потому заявление о наличии у Маркса такого принципа бездоказательно. Во-вторых, самое интересное: в отличие от

Ильенкова, Плеханов не «взвешивал» здесь «половины правды», он кантианцам отвечал иначе:

«Маркс говорит, что „идеальное есть не что иное, как материальное, отражённое и переведённое в человеческой голове“. На этом основании г. Шмидт отнёс Маркса к числу тех, по мнению которых духовная природа человека может быть объяснена только материальными свойствами, только „материей и силой“. Уже одно это показывает, как плохо понял Маркса этот почтенный доктор. Если я *перевожу* (übersetze) что-нибудь, например, с русского языка на французский, то означает ли это моё действие, что язык Вольтера не может быть объяснен только свойствами языка Пушкина и что вообще язык Пушкина „*реальнее*“ языка Вольтера? Вовсе нет! Это значит, что существуют *два языка*, каждый из которых имеет своё особое строение, и что если я буду игнорировать французскую грамматику, то у меня получится не перевод, а просто-напросто галиматья, которой нельзя будет ни понять, ни прочесть. Если, по словам Маркса, „идеальное есть и перевод и переделка материального в человеческой голове“, то ясно, что, согласно тому же мнению – „материальное“ не *тождественно* „идеальному“, потому что, в противном случае, не было бы никакой надобности переделывать и переводить его. Вот почему совершенно лишена смысла та нелепая *тождественность*, которую Шмидт пытается навязывать Марксу. Но если данная французская фраза не похожа на ту русскую фразу, перевод которой она собою представляет, то из этого ещё не следует, что смысл первой фразы должен разойтись со смыслом второй. Напротив, если перевод сделан хорошо, то в обеих фразах, несмотря на их несходство, *смысл будет один тот же*. Точно так же, хотя существующее в моей голове „идеальное“ не похоже на то „материальное“, с которого оно „*переведено*“, но оно имеет *тот же самый смысл*, если только перевод сделан правильно. Критерием же правильности перевода служит *опыт*. Если бы смысл существующего в моей голове „идеального“ не соответствовал действительным свойствам „материального“, т. е. существующих вне моей головы и независимо от неё вещей, то я получил бы от этих вещей более или менее тяжёлый урок при первом же столкновении с ними, – урок, благодаря которому более или менее быстро устранилось бы несоответствие между идеальным и материальным, разумеется, если бы я не погиб раньше жертвой этого несоответствия. В этом смысле (и только в этом смысле) можно и должно говорить о *тождественности* (Identität)

идеального с материальным, но против этой тождественности совершенно бессильно оружие шмидтовской „критики“» [Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения. Т. 2. М., 1956. С. 444-445].

Понятно, что Плеханов пишет здесь о марксовой категории отражения, о тождестве определённых аспектов отражаемого (оригинала) и определённых аспектов отражённого (копии, перевода). Но так ли считает Ильенков, который в заключении своей статьи подытоживает: «В принципе „тождества мышления и бытия“ (или, другими словами, в утвердительном ответе на вопрос, существует ли такое тождество) заключается прежде всего признание факта превращения, перехода действительности в мысль, реального в идеальное, предмета в понятие и обратно» [http://caute.ru/ilyenkov/texts/idemb.html]?

Вышеприведённая большая цитата Ильенкова показывает, что это скромное «прежде всего» (в отличие от плехановского «только в этом смысле») оставило достаточно места ещё и для каких-угодно трактовок «тождества сторон», где можно определить ведущую (определяющую) и зависимую. Например, у Авенариуса тоже у опыта есть две области: зависимый ряд и независимый ряд (который Ленин называл тайком протаскиваемым понятием материи). Похоже на определяющую и определяемую стороны «тождества» у Ильенкова? Нет? Мало подчёркнуто их единство? Недостаточно «принципиально»? Ну так пожалуйста: Богданов пытался преодолеть эту двойственность в своём эмпириомонизме.

Ограничивается ли сам Ильенков «прежде всего» переходом реального в идеальное и наоборот? Нет! Через несколько лет он вписывает «остальное» по отношению к этому «прежде всего» в статью «Субстанция» для «Философской энциклопедии», где для широкой публики воспроизводится идея «Космологии духа» об атрибутивности мышления материи. «Как нет мышления без материи, понимаемой как субстанция, так нет и материи без мышления, понимаемого как её атрибут» [http://caute.ru/ilyenkov/texts/phc/cosmologia.html]. Без субъекта нет объекта – вот какую «половину правды» пытается протащить в марксизм Ильенков. Каких оттенков в этой полуправде больше – гегельянских, эмпириомонистских или ещё каких-то – это, конечно, представляет историко-философский интерес, но уже менее важно, чем действительные онтологические допущения Ильенкова.

Я не знаю, будет ли эта аргументация для Вас убедительной, но хотя бы какое-то сомнение в том, что Ильенков был последовательным диалектическим материалистом, должно появиться, если не у Вас, то хотя бы у тех, кто наблюдал за Вашей попыткой защищать ту позицию, которая постоянно прикрыта лишь затасканным «его не так поняли».

§ 1.4.2. Заметка об Э. В. Ильенкове[48]

«Главное звено всей стратегии похода махистов против философии марксизма составляла попытка рассечь живое единство материалистической диалектики как теории развития и как теории познания и логики, сначала обособить „онтологию“ от „гносеологии“, а затем и противопоставить их друг другу, умертвив тем самым существо диалектики как философской науки. Расчёт здесь был прост: при таком рассечении материалистическое миропонимание легче всего было отождествить с какой-либо конкретной и исторически ограниченной естественнонаучной „картиной мира“, с „физическим“, и приписать на этой основе всему материализму пороки и просчёты этой „онтологии“. С другой стороны, ту же операцию можно было бы проделать и с материалистической „гносеологией“, отождествив её с какой-либо новейшей естественнонаучной концепцией „психического“. Отождествление философии с обобщённой сводкой научных данных как раз и позволяло изобразить дело так, будто естествознание само по себе рождает идеализм. Уничтожить своеобразие философии, её подхода к явлениям, её системы понятий – это и значило приписать идеализм самому естествознанию» [Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1980. С. 136; Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1984. С. 299].

Ильенков утверждает, что главным звеном всей стратегии махистского похода против философии марксизма была попытка «рассечения» материалистической диалектики на онтологию и гносеологию, их предварительное взаимообособление и последующее взаимопротивопоставление. Но так ли это? Известно, что махисты не

[48] Опубликовано 22.04.2019 [https://vk.com/wall407818483_42].

утруждали себя никаким предварительным различением предметных областей онтологии и гносеологии, которое, по мысли Ильенкова, уже само по себе почему-то есть некое условие махистской стратегии борьбы с марксизмом и фактор, способствующий сведению понимания материи к какой-то конкретной и исторически ограниченной естественнонаучной «картине мира». Махисты отвергали философское понятие материи как субстанции, отвергали категорию причинности, считали мнимыми проблемы отношения субстанции и её свойств, заменяли комплексами элементов (ощущений) как материальное, так и идеальное, изначально считали ненужной «метафизику», «трансцензус» за пределы единого опыта. Но этой атаке на главные категории не предшествовали какие-либо подготовительные процедуры дисциплинарной демаркации между онтологией и гносеологией и всякие церемонии «противопоставления» их друг другу. Центральная часть категориального аппарата обеих дисциплин была выброшена на свалку единым комплектом, независимо от того, какую предметную область охватывали эти понятия. «Что касается понятий „материи“ и „духа“, то от них пришлось отказаться уже не только потому, что они смутны и неопределённы. Исследуя их социальный генезис начиная с эпохи всеобщего анимизма, я пришёл к выводу, что в них отражается вполне определённая, исторически преходящая форма социально-трудовых отношений – авторитарная форма, разъединение организаторской и исполнительской функции, из которых первая фетишистически обобщается в понятии активного «духа», вторая – в понятии пассивной „материи“» [Богданов А. Эмпириомонизм. СПб., 1906. Кн. III. С. XXIII].

Зачем же Ильенков так просто приписывает стратегии похода махистов против марксизма такую специфическую предпосылку? Ну, прост и его расчёт: будучи сам сторонником принципа тождества мышления и бытия, который был характерен для махистов и совсем не характерен для марксистов, он пытается изобразить своих оппонентов, отстаивающих относительную самостоятельность предметных областей онтологии и гносеологии, в роли... пособников махистов.

Как известно, принцип тождества мышления и бытия идеалистами понимался по-разному: это и непосредственное, буквальное, абсолютное тождество формата «esse est percipi», и опосредованное тождество через божественное начало, через самопознающий абсолютный дух. Как же представлено у Богданова

это «тождество»? Если «принципиальную координацию» опыта у Авенариуса подрывает его же категория «независимого ряда», которую Ленин называл тайком протаскиваемым понятием материи, то Богданов старается блюсти «нераздельное единство практики и познания» [Богданов А. Эмпириомонизм. СПб., 1905. Кн. I. С. 7]. По его словам, «из практики возникает познание; гармония практики и гармония познания имеют один и тот же смысл» [Там же. С. 62].

«Второй позитивизм» был полон всяческого «живого единства»: оно называлось «единством опыта», эмпириомонизмом, принципиальной (неразрывной, unauflösliche) координацией субъекта и объекта, тождеством психического и физического, тождеством общественного сознания и общественного бытия и т. п. Вы кантианцы, говорили махисты материалистам. Вы признаёте какую-то вещь в себе за пределами единого опыта. А мы, дескать, не допускаем такого разъединения, настоящий монизм – это, мол, как раз у нас. Даже Авенариус считал, что история развития человеческой мысли «снова и снова рвётся к своей цели: сократить число высших единств хотя бы до двух, а два последние, если возможно, свести к одному» [Авенариус Р. Философия как мышление о мире сообразно принципу наименьшей траты сил. М., 2007. С. 17]. Результат такой «экономии мысли» вполне сходен со «своеобразием философии», не задумывающейся о какой-то там естественнонаучной концепции «психического» (с пренебрежением заключаемого в кавычки). Ведь достаточно добавить к словам Богданова, что «социальность нераздельна с сознательностью», положения о том, что мышление носит принципиально социальный характер, что решение психофизиологической проблемы не имеет отношения к действительному пониманию феномена мышления, что можно лишь просто указать на то, как относится идеальное к тому, отражением чего оно является, совершенно размывая при этом границы того, где, на каком субстрате реализуется данное отражение.

По Марксу, идеальное есть «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 21]. Но Ильенков добавляет: идеальное есть «отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли» [Ильенков Э. В. Идеальное // Филос. энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 219]. Семёнов пишет, что здесь «не очень ясно, что нужно понимать под формами сознания, не говоря уже о формах воли» [Семёнов Ю. И. Введение в науку философии. М., 2013. Кн. 2.

С. 79], а что же касается «форм деятельности», то «десятки раз повторяя, что идеальное есть „форма (способ, образ) деятельности общественного человека“, „активная общественно-человеческая форма деятельности“, автор не слишком стремится конкретизировать это общее положение. Но кое-что мы всё же узнаём. Прежде всего, по Ильенкову, идеальное „обнаруживается и выступает в виде государства, политического строя общества, в виде системы моральных, нравственных и правовых ограничений, норм общественного поведения и, далее, эстетических, логических и прочих нормативов и критериев“» [Там же. С. 79-80]. По Марксу, совокупность «производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определённые формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вооощe» [Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13, С. 6-7]. Ильенков же, получается, готов и всю надстройку в качестве идеального уравнять с формами общественного сознания. Вот оно, тождество идеи государства и действительного государства! Воистину, опуская другие коннотации: was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig! ☺

Казалось бы также, что всем ясно: идея, дух, воля, сознание, психическое есть функция мозга, «оторвать же эту функцию от определённым образом организованного вещества, превратить эту функцию в универсальную, всеобщую абстракцию, „подставить“ эту абстракцию под всю физическую природу, – это бредни философского идеализма, это насмешка над естествознанием» [Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 241]. Тем не менее, Ильенкову удавалось – без всяких сожалений, сообщений об осознании своих ошибок и о корректировке взглядов – «скакать» между мышлением как всеобщим свойством материи («подставленным» под всё бытие) и мышлением как свойственным лишь общественному человеку («подставленным» под социум). Причём получалось это у него так же виртуозно, как и с различными вариантами принципа тождества мышления и бытия. Вероятно, именно так он и понимал «живое единство материалистической диалектики как теории развития и как теории познания и логики».

§ 1.4.3. Заметка по поводу работы В. Серкова[49]

По поводу статьи В. Серкова «Наши онтологисты. В защиту Ильенкова» [https://vk.com/@leftstart-nashi-ontologisty-v-zaschitu-ilenkova].

В. Серков начинает с упоминания републикации моей безымянной заметки почти двухлетней давности [https://vk.com/wall407818483_42] как о «статье». Я нисколько не возражал против яркого названия для этого текста, предложенного товарищами: «„Материализм“ Ильенкова как протаскивание идеализма в диамат». Талантливый философ Э. В. Ильенков, увы, не был последовательным материалистом. «Защищая» Ильенкова, его последователи часто делают только хуже, не понимая, что единственно правильной стратегией был бы поиск тех положений в его позднем творчестве, которые подтверждали бы его отказ от принципа тождества мышления и бытия, от утверждений о мышлении как о всеобщем свойстве материи, об идеальном как отражении внешнего мира в формах деятельности человека, о том, что вне социума нет мышления, о том, что мышление и есть предмет философии.

Но проблема в том, что Ильенков сам мог «исправить» кое-что в худшую сторону. Так, похоже, что, по крайней мере, от утверждения о мышлении как атрибуте материи, которое было внесено Ильенковым в «Философскую энциклопедию» [Ильенков Э. В. Субстанция // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 152-153], он отказывается в работе «Диалектическая логика» (1974 г.). Ведь он, вопреки «защите» Серкова, не допускающего свойства отражения в какой-либо иной форме, кроме мышления, пишет во втором очерке этой книги, посвящённом философии Б. Спинозы, – «Мышление как атрибут субстанции», – про общеметодологическую позицию, которая «позволила Ленину заявить, что в самом фундаменте материи резонно предположить свойство, родственное ощущению, хотя и не тождественное ему, – свойство отражения. Мышление и есть, согласно Ленину, высшая форма развития этого всеобщего и чрезвычайно существенного для материи свойства, т. е. атрибута» [Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974. С. 41]. Но в восьмом очерке книги эта высшая форма развития

[49] Опубликовано 01.05.2021 [https://vk.com/tutvit?w=wall407818483_47].

отражения выносится за пределы субстрата отражения. Ильенков пишет, что идеальное есть «отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли» [Там же. С. 184], что «идеальное как общественно-определённая форма деятельности человека, создающей предмет той или иной формы, рождается и существует не в голове, а с помощью головы в реальной предметной деятельности человека как действительного агента общественного производства» [Там же. С. 190], что «идеальное всегда выступает как продукт и форма человеческого труда, целенаправленного преобразования природного материала и общественных отношений, совершаемого общественным человеком» [Там же. С. 202].

В работе «Диалектика идеального», написанной не ранее 1975 г., Ильенков рассуждает: «„идеальное“ существует только в человеке. Вне человека и помимо него никакого „идеального“ нет. Но человек при этом понимается не как отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически человеческую жизнедеятельность, как „совокупность всех общественных отношений“, завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует „внутри“ так понимаемого человека, ибо „внутри“ так понимаемого человека находятся все те вещи, которыми „опосредованы“ общественно-производящие свою жизнь индивиды, и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики и электронно-вычислительной техники. В них-то, в этих „вещах“, и существует „идеальное“, как опредмеченная в естественно-природном материале „субъективная“ целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека. А не внутри „мозга“, как думают благонамеренные, но философски необразованные материалисты» [Ильенков Э. В. Диалектика идеального: собр. соч. Т. 5. М., 2021. С. 84-85].

Что же происходит? Мышление больше не атрибут материи, но через идеальное в формах деятельности человека, через идеальное в «вещах» (кавычки здесь не спасают) действует «принцип тождества мышления и бытия».

Для материализма материя первична, идеальное вторично. Но что получается, когда идеальное «растягивается» каким-либо образом? Не до полного тождества со всей материей, не до противопоставляемой ей клерикалами «божественной субстанции», не до атрибута материи, но хотя бы до «форм человеческой деятельности», до политики, например. Если, допустим, у вас принципиально и идея политики и сама политика идеальны («тождество мышления и бытия»), то вопрос о том, что из них первично, уже не воспринимается однозначно как уточнение основного вопроса философии в применении к общественно-политической проблематике. Зато открыта дорога идеалистическому «объяснению» происхождения политических актов «из идеи политики». Сколько не оправдывайся, что и то и другое вторично по отношению ко всей материи, получается непоследовательный материализм с «идеализмом наверху», в области объяснения социальной формы движения материи.

Не спасает от идеализма и «заступничество» диалектики. Абстрактное положение о моменте тождества в различии и моменте различия в тождестве (особенно с забвением того, что моменты тождества и единства всегда уступают моментам различия и борьбы), применённое к отношению мышления и бытия, не может претендовать на статус принципа, являющегося «паролем на право входа в научную философию». Нельзя делать таким принципом то, что само должно быть принципиально материалистически объяснено конкретным отношением. При предъявлениях этого «тождества» как пароля гарантированно попадаешь в ловушки разнообразной идеалистической «философии тождества». Но настоящим-то паролем является верный ответ на основной вопрос философии. И дело вовсе не в «тождестве мышления и бытия», а в том соответствии содержания образа или понятия отображаемому материальному предмету (это гораздо конкретнее гносеологически), которое основано на конкретном онтологическом отношении идеального и материи. В фундаменте материи (а вовсе не ПОД её фундаментом в виде какого-то сверхъестественного начала) есть отражение – один из атрибутов материи, всеобщее её свойство, составляющее вместе с другими её атрибутами её сущность и являющееся основой, условием, «первой ступенью» в формировании такого её модуса, как мышление. Никто из настоящих марксистов не считал, что отрицание принципа тождества мышления и бытия есть якобы агностицизм, отрицание

истины, как соответствия мысли действительности. Соответствия, которое, кстати, есть подтверждение не «тождества» мира, а его единства. Но ни тождество, ни даже единство не конкретизируют так принципиально отношение мышления и бытия, как это возможно онтологически при помощи категории модуса и гносеологически при помощи родового для категории мышления понятия отражения. И поскольку даже νούς и νοητόν не одно и то же [см. Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 262], то *внутри* отношения мышления и бытия под тождеством с моментом различия следует понимать прежде всего тождество νοητόν и действительного ὄν. И следует быть аккуратнее с провозглашением «принципов».

Объявление же мышления атрибутом материи, растягивание идеального до социальных форм деятельности, ограничение предмета философии мышлением – это варианты приглушённого эха от ильенковского пароля на «право входа в научную философию» – принципа тождества мышления и бытия. Не думаю, что Ильенков отказался от этого принципа.

P. S. Даже вульгарные материалисты Фогт, Молешотт и Бюхнер не отождествляли мышления с материей, а считали его лишь её свойством (если не считать одной неудачной формулировки в одном издании в 1850-е годы, которая, однако, была вскоре исправлена).

§ 1.4.4. Деликатный ОВФ и грубые фальсификации «Голиафа» с «Голгофы»[50]

После пары наших публикаций [16; 17] группа «Голгофа» опубликовала 5 июня 2021 г. статью А. В. Лузина «Деликатный вопрос: материя и мышление (ответ Тутубалину и Серкову)» [7]. Мы

[50] Опубликовано 16.07.2021 [https://lenincrew.com/onward-to-golgotha/]. Аннотация и комментарии здесь [https://vk.com/wall-165360687_5519]. В этой статье я упоминаю о себе в третьем лице, поскольку на тот момент времени был крайне занят подготовкой 2-й части данной книги и мне было важно демонстрацией некоторой отстранённости от «комментаторского дела» обеспечить себе чуть более спокойные условия для работы над текстом, который, как я полагал, предвосхищал некоторые вопросы в возможной очередной серии комментариев «ВКонтакте», но будучи более развёрнутым, чем традиционные ответы на них в соцсети, заслуживал иной формы публикации. Однако ответы на некоторые комментарии мне всё же пришлось дать.

не будем разбирать всю статью Лузина с его апологией «философии праксиса» и т. п. Читатель сам может оценить основной иронический посыл лузинского полупротивопоставления диалектического материализма материализму вообще: «Да, силён тот материализм, из которого напрочь выброшена идея историзма, идея развития! Итак, ни Маркс, ни даже Ленин в этом смысле – осторожнее, гегелевское головокружение! – не являлись материалистами, то есть „голыми“ материалистами. Маркс и Ленин были материалистами диалектическими…» [7].

Хорошенькое «то есть»! Сравните это с *ясным* утверждением В. И. Ленина о характере отношения материализма вообще и диалектического материализма, в частности: «Ощущение, мысль, сознание есть высший продукт особым образом организованной материи. Таковы взгляды материализма вообще и Маркса – Энгельса в частности» [6, т. 18, с. 50]; «основная позиция не только марксистского, но *всякого* материализма, „*всего предшествующего*“ материализма: признание реальных объектов вне нас, каковым объектам „соответствуют“ наши представления. Эта азбука, касающаяся *всего* материализма вообще, неизвестна только российским махистам» [6, т. 18, с. 105]. Сравните позицию Лузина с *ясной* позицией Ф. Энгельса: «Современный материализм – отрицание отрицания – представляет собой не простое восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет ещё всё идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории» [10, т. 20, с. 142]. Сравните слова Лузина о каком-то «ущербе мышлению» от «парадигмы „материализм-идеализм“» с *ясным* утверждением К. Маркса: «я – материалист, а Гегель – идеалист. Гегелевская диалектика является основной формой всякой диалектики, но лишь после освобождения её от её мистической формы, а это-то как раз и отличает от неё мой метод» [10, т. 32, с. 448].

Лузин цитирует слова Ленина о том, что «умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм» [6, т. 29, с. 248], считая, очевидно, что это не столько положительная оценка Лениным развития «умного идеализма» Гегеля в направлении, котороё привело к умному материализму Маркса, писавшему вместе с Энгельсом о «противоположности материалистического и идеалистического воззрений» [10, т. 3, с. 15], сколько… хороший

повод «задуматься о тех опасностях, которые кроются в парадигме „идеализм-материализм“» [7]. Видимо, чтобы отказаться от «вредной» мысли о противоположности материалистического и идеалистического воззрений, обратив историю вспять?.. Ну, пока только «задуматься». Посмотрим, что Лузин пишет дальше.

Статья Лузина заявлена как ответ В. Тутубалину и В. Серкову. Не обращая особо внимания на блаженное растекание Лузина по метафорам и его лирические отступления с кирпичами и радиоприёмниками, ответим преимущественно на то, что является «критикой» Лузиным нашего автора, которого Лузин дважды записал в «пигмеи». Итак, приступим.

<1>. Лузин пишет: «Философии остаётся только подсчитывать размеры того ущерба, который нанесла парадигма „материализм-идеализм“ мышлению. Кому не известна старая байка про „материализм“ Аристотеля, „материализм и идеализм“ в классической философии греков? Поэтому когда В. Тутубалин пишет, что о проблеме материализма и идеализма первыми задумались позитивисты второй волны, он стреляет в ногу или себе, или своему марксизму, потому что первым отмежевался от „материализма вообще“ не кто иной, как Карл Маркс» [7].

Прочитав этот фрагмент, задаёшься вопросами: Где это «В. Тутубалин пишет, что о проблеме материализма и идеализма первыми задумались позитивисты второй волны»? Где это Маркс отмежевался от «материализма вообще»? И как это Ленин, получается, не устыдился своей якобы «байки» в «Философских тетрадях» про материализм Аристотеля, Демокрита, Левкиппа и т. д. [6, т. 29, с. 254-255 et passim]? Увы, Лузин не приводит доказательств своих утверждений о Тутубалине и Марксе. А понимает ли Лузин, что, развивая свою мысль о якобы «байке» про материализм в классической греческой философии, доводя эту мысль до логического вывода в отношении всех, кто соглашался с этой якобы «байкой», он должен будет как-то объяснить и позицию Ленина? Ведь последний, удостоенный внимания Лузина лишь за фразу об «умном идеализме», наверное, должен быть достаточно умён, чтобы не ошибаться в характеристике философских воззрений античных мыслителей. Ленин считал некоторых из них материалистами. И то была оценка умного материалиста. Почему же для Лузина это «байка»?

<2>. Намекнув, что ему известно о линии И. Канта в философии второй половины XIX – первой четверти XX в., Лузин обращает

внимание на линию О. Конта, точнее, второй этап позитивизма. Лузин утверждает, что авенариусовское «третье» махистами не было названо (на деле-то оно фигурировало у них под именем Erfahrung), что махизм «не отрицал материю» (ага, как Дж. Беркли не отрицал её в «житейском» её смысле [см. 6, т. 18, с. 21]), и повторяет ильенковское приписывание «мыслящего тела» Спинозе, от каковой практики давно отказалась часть самих ильенковцев и их симпатизантов [см., напр., 9]. Напомним: в текстах Спинозы выражение «мыслящее тело» (corpus cogitans) вообще не встречается [8, с. 166].

<3>. Лузин рассуждает: «„Критики“ Ильенкова приводят фразу, где тот пишет: махисты в своей борьбе с философией Маркса стремились рассечь диалектическое (живое, что суть полные синонимы) единство „онтологии“ (сущего, бытия) и „гносеологии“ (логики, сознания), а затем противопоставить их друг другу. В таком случае собственно весь материализм сводится к биологизму, физикализму, а материалистическое понимание сознания – к тому примитивному учению, которое в психологии называлось психофизиологическим (или психофизическим) параллелизмом. В таком понимании, где отсутствует представление о диалектическом единстве идей Человека и его деятельного бытия, материализм оказывается редуцированным до абстрактного, плохонького подобия уже помянутого сегодня Локка. Поэтому Тутубалин в чём-то прав: Ильенков действительно здесь прост, пусть и ломает голову паре-тройке „материалистов“ своим объяснением того, что значит не осознанное самими махистами рассечение онтологии и гносеологии» [7].

Однако Тутубалин, вопреки приписываниям Лузина, нигде не утверждал, что «Ильенков прост». Прост был *расчёт* Ильенкова на приписывание махистам онтологии в качестве раздела научной философии (якобы вследствие некоего «рассечения» «материалистической диалектики как теории развития и как теории познания» на онтологию и гносеологию). Ибо если крайне редко позитивистами и употребялось в положительном смысле слово «онтология», то не иначе как что-то, феноменалистически понимаемое ими в качестве простого инвентаря атомарных фактов («в пространстве единого опыта» и т. п.), либо одобряемое ими в качестве средства вненаучной поэтической стимуляции науки, а вовсе не как принимаемое ими название нужной философской дисциплины. Но разумеется, на деле отказаться от онтологических допущений не

удастся. И они у них были – субъективно-идеалистические. В отличие от преимущественно объективно-идеалистических у психофизических параллелистов, склонных более к «индуктивно-метафизическим» представлениям, чем к позитивистскому отрицанию «метафизики».

<4>. Лузин пишет: «Тутубалин тут же бросается в бой, чтобы доказать, что никакими онтологией и гносеологией махисты не занимались!» [7]. О, вовсе нет. Опять приписывание. Махисты «монистически» (допущение Авенариуса: «я знаю только третье») склеивали воедино и ту, и другую, но первая при этом поглощалась второй. Или можно сказать другими словами: махисты имели формально растворённую в гносеологии субъективно-идеалистическую онтологию.

Ильенков и в своей последней крупной работе [5] выступал против онтологии как философской дисциплины, причём так, что трудно было парировать этот его конкретный гносеологистский выпад против общей теории бытия, материи, развития. *Расчёт* был прост, а *реализация* не так проста. Приписав махистам то, что они отвергали, Ильенков, сам отвергавший онтологию, попытался на словах максимально дистанцироваться от позитивистов, максимально выставить как позитивистов сторонников относительной самостоятельности дисциплин онтология и гносеология в составе философии, а также максимально усложнить возможности критики его самого, чтобы таковая выглядела как попытка оправдания позитивизма. Но без подтасовки этого нельзя было сделать.

Так, цитируя ленинское замечание о взглядах С. А. Суворова [5, с. 130-131] – о сходстве суворовского упоминания «всеобщей теории бытия» [14, с. 294] с высмеянным Энгельсом у Е. Дюринга рецидивом гегелевского учения о чистом бытии, бытии вообще и т. п. [6, т. 18, с. 354-355]), – Ильенков далее рассуждает об «онтологии» (взятой им в кавычки), как о «конкретно-научных представлениях» и «натурфилософских обобщениях» о строении материи (хотя это далеко не идентично конструкциям гегелевской онтологии) [см. 5, с. 133]. Ильенков называет эти представления и обобщения «формой» материализма в противоположность гносеологии как его «сути» [5, с. 134]. Но у Суворова «всеобщая теория бытия» неотделима от этой «сути», ведь его так называемый «реализм» «принципиально отрицает

бытие, стоящее за „пределами“ познания, вне его общих определений» [14, с. 291]. Какое уж тут «рассечение» онтологии и гносеологии![51]

<5>. Лузин продолжает: «Только надо бы добавить, что настолько же Ильенков и прав, насколько прост. Не как абстрактный материалист, но как философ, стоящий на позициях диалектического материализма. До крайности простое и в то же время истинное суждение Эвальда Васильевича о несчастных махистах Тутубалин толкует с позиции цели, чтобы показать, как „скачущий между идеализмом и материализмом“ Ильенков пытается протащить идеализм в материалистический раёк. Не мне судить, какими целями задавался покойный Эвальд Васильевич, но с ним на пару в модели наших пигмеев принялся скакать и отец философии практики: „Если в развитой буржуазной системе каждое экономическое отношение предполагает другое … и если, таким образом, каждое полагаемое (jedes Gesetze) есть одновременно предполагаемое (Voraussetzung) [а лучше перевести: каждое положенное служит предпосылкой иного положенного – А. Л.], то это отношение имеет место в любой [!!! – А. Л.] органической [дохохотался Тутубалин над „живым единством“… – А. Л.] системе“ (Карл Маркс) {4}» Сноска 4 лузинского текста – это «Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 189». Место и год издания Лузиным не приведены; копируя у Ильенкова, он не удосужился выяснить, что это Moskau, Verlag für fremdsprachige Literatur, 1939 [21].

Тут должен быть мем для Лузина: «да что ты, чёрт побери, такое несёшь?!» Разве вопрос об органическом единстве живых систем и взаимополагании экономических отношений – это то же самое, что вопрос о «полагании» идеального материальным, основной вопрос философии?! Разве последний – об отношении производства и потребления, купли и продажи, спроса и предложения и т. п.?! Разве это растворение отношений субстанциальности и причинности во взаимодействии не есть апология плюрализма, теории факторов и того самого релятивизма, в котором Лузин – и так уже релятивист в

[51] Этот абзац о взглядах С. А. Суворова повторяется во второй части настоящей работы («Очерки о гносеологизме позитивизма и о последовательном материализме»). Собственно, именно из наброска этой части пришлось привести этот текст для экстренной публикации против измышлений Лузина. Читатель, думается, не осудит автора за то, что, сделав это, он не изъял данный текст из второй части ради «борьбы с энтропией».

отношении основного вопроса философии – бездоказательно обвиняет Д. И. Дубровского?!

Получив абстракцию единства, взаимодействия, взаимополагания и т. п. от разных типов органических материальных отношений, Лузин «уличает» Тутубалина в преждевременном хохоте над этим «живым единством». Но конкретику, специфику отношения идеального к материи, отличие этого отношения от других Лузин старается игнорировать. А ведь интересный факт: даже в сборнике «Ильенковских чтений» отважились поместить статью Е. Ф. Солопова, который, мягко критикуя Ильенкова, пишет, что «подмена идеального абстрактным инобытием одного в другом – это уход от выбора между материализмом и идеализмом, это внесение путаницы в решение данного вопроса» [13, с. 110].

<6>. Лузин выдумывает какое-то комбинированное «представление» «Дубровского – Тутубалина о мышлении как субъективном восприятии действительности» и, принижая эту свою выдумку в сравнении… с атрибутивной концепцией отношения мышления к материи, пытается выдать представление о мышлении как модусе материи за «гносеологическую робинзонаду». Но, *во-первых*, мышление не есть восприятие. Не надо путать чувственный и рациональный уровни познания. *Во-вторых*, мышление, как и ощущения и восприятие, образуют субъективную реальность. Однако при всей «субъективности» мышление (как и чувственное познание) отражает независимую от него материальную действительность (прежде всего, хотя в предмет мышления может уже рефлексивно входить оно само, отражающее опять-таки, в конечном итоге, объективную реальность). Мышление – это высшая форма психической деятельности, наиболее сложный познавательный процесс, представляющий собой обобщённое отражение высокоразвитым живым существом существенных связей и отношений предметов, явлений и ситуаций. Неужто надо всякий раз напоминать, что ощущения, восприятие и мышление есть субъективная реальность, отражающая объективную? «Ощущение есть результат воздействия объективно, вне нас существующей вещи в себе на наши органы чувств, такова теория Фейербаха. Ощущение есть субъективный образ объективного мира, мира an und für sich» [6, т. 18, с. 120]. И это не только изложение мыслей Фейербаха, Ленин с ним здесь вполне согласен. «„Как это пошло, – писал Л. Фейербах, – отказывать ощущению в том, что оно есть евангелие, извещение

(Verkündung) от объективного спасителя“. Как видите, странная, чудовищная терминология, но совершенно ясная философская линия: ощущение открывает человеку объективную истину. „Моё ощущение субъективно, но его основа или причина (Grund) объективна“» [6, т. 18, с. 132]. Да, мышление не восприятие, не ощущение. Но ужели мышлению, надстраивающемуся над ними, терять характер субъективной реальности только потому, что оно шире и глубже, чем они, отражает реальность объективную, являясь при этом свойством высокоразвитой части последней?! И *в-третьих*, выставлять отличие индивидуального мышления человека от мышления человечества в качестве основания для принятия атрибутивной концепции отношения мышления к материи нельзя. Человечество тоже не есть что-то, существующее всегда и везде. Человечество лишь часть мира, часть материи. И тот факт, что некоторые другие высшие животные тоже мыслят [см. об этом в 15; 18], расширяет границы этого модуса, но не делает мышление атрибутом материи.

<7>. Лузин пишет: «Чувство пассивно, „идеальное действие“, мысль, познание, в которых отражено познание человечества вообще и познание с помощью накопленного человечеством багажа, посредством человеческого общества, активно». Цитату из современной психологической литературы (а не Вюрцбургской школы и т. п.) о том, что чувственное познание активно, можно прочитать здесь [19], набрав при поиске на странице: «отличие восприятия в его развитых формах от ощущений».

<8>. Лузин приводит слова А. М. Деборина (снова с неточным указанием источника), которые Тутубалин ранее цитировал в комментарии от 8 апреля 2021 г. [16, thread 4940, reply 5009]: «Можно и должно, например, признать, что жизнь, субъективность, мышление, понятие являются необходимыми ступенями в процессе диалектического развития субстанции, материи. Но именно потому, что они – формы проявления единой материальной субстанции, они суть лишь „модификации“ последней» [3, с. XCIII][52]. Лузин, правда,

[52] На момент публикации *онлайн*-статьи «Деликатный ОВФ и грубые фальсификации „Голиафа“ с „Голгофы“» я использовал в качестве источника 3-е издание «Малой логики» под редакцией А. М. Деборина и Н. А. Карева (1930 г.). Позднее мною было обнаружено, что цитируемые слова Деборина о мышлении как модификации материи есть в этой же вступительной статье ещё к 1-му изданию 1929 г. (на той же странице)! Здесь, в статье-*параграфе* настоящей работы, я привожу ссылку на более раннее издание.

не задаётся вопросом, почему деборинцы перешли от «неоспинозизма» к отрицанию положения о мышлении как о всеобщем свойстве материи (деборинец Ю. В. Франкфурт, впрочем, критиковал гилозоизм, например, ещё в 1925 г. [см. 20, с. 171]). Прежний плехановский «неоспинозизм» был наиболее слабым местом деборинцев в их дискуссии с механистами; деборинцам пришлось скорректировать свою позицию под воздействием критики атрибутивной концепции мышления со стороны разных авторов. И уж это исправление ошибки гораздо важнее неточного указания Дебориным ступеней развития материи, о котором Лузин пишет в своём первом примечании.

<9>. Покритиковав «релятивиста Дубровского», напугав читателя духом Беркли и Юма, Лузин пишет: «У Гегеля и Платона психика, мышление, дух в сущности противоположен материальному миру; в философии Платона сознание, мистифицированное и названное идеей, тем не менее, представлено универсальными, всеобщими, не зависящими от произвола отдельного человека идеями. В этом и заключена сила диалектического взгляда: здесь отношение материи и мышления рассматриваются не как отношение абстрактного мыслящего человека, а как материи и Человека, человеческого общества как целого. Человек рассматривается по отношению к другим биологическим видам или неживой природе не по частям – не рука человека сравнивается с рукой шимпанзе или желудок homo sapiens с желудком черепахи, – а как целое, как конкретный вид к другому конкретному виду. Позиция неодеборинцев (Тутубалин и компания) фактически смешивает эти два уровня: отношение к материи отдельных единиц человеческого общества и несводимого к этим единицам целого к этой самой материи. Не просто смешение понятий, но неспособность диалектически преодолеть возникшее противоречие – такова причина возникшего схоластического спора» [7].

Итак, смешение понятий. Только вот кем? Где? Когда? Обратим внимание на три типа отношений из перечисленных Лузиным: мышления к материи, мыслящего человека к материи, мыслящего человечества к материи. И вот именно Лузин смешивает отношение мышления к материи с отношением мыслящего человечества к материи. Мышление отдельного человека? Фи! Для «диалектика» Лузина он только абстракция. А вот для Энгельса, например, это далеко не так: «Суверенно ли человеческое мышление? Прежде чем

ответить „да“ или „нет“, мы должны исследовать, что такое человеческое мышление. Есть ли это мышление отдельного единичного человека? Нет. Но оно существует только как индивидуальное, мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей» [10, т. 20, С. 87]. Лузин, однако, хотел сказать нечто большее. И для этого ему нужно было превратить позиции разных авторов – Деборина, Дубровского, Тутубалина – в нечто меньшее. А лучшей объединительной формулой для этого стал приписываемый им всем лозунг: «Мимолётное субъективное переживание – всё, Человек как существо историческое, сугубо общественное – ничто». Но, разумеется, ничего подобного они никогда не утверждали.

<10>. Лузин всё пытается показать: мышление никак не модус материи. Почему? Оказывается, «в контексте этой дискуссии материя имплицитно рассматривалась не как материя вообще, а как материя в отношении к факту возникновения мышления; материя, ставшая существенным основанием возникновения и развития планеты Земля как такого пространства, в рамках которого оказалось возможным возникновение и самой жизни, а за ней – мышления. Иначе говоря, материя планеты Земля и материя за её пределами в контексте спора о мышлении – суть разные материи. Материя Луны не породила ни жизни, ни сознания. Вне Земли предмет спора потерял бы всякий смысл, потому что рассматривать мышление как продукт развития материи за пределами этой планеты по известным причинам невозможно. Таким образом, обе позиции (мышление как атрибут и мышление как модус) должны сознаться в том, что они рассматривают не абстрактную материю „как она есть“, а как конкретную материю планеты Земля, в ходе развития которой возникли вода – здесь Земля точно не одинока, и всё же речь идёт об этом событии как *моменте* развития жизни, – сама жизнь и, наконец, мышление. Это замечание опрокидывает всю суть спора» [7].

Опрокидывает? Нисколько! Это замечание есть неудачная попытка за счёт подмены тезиса избежать поражения в споре, ибо факт возникновения мышления означает только то, что мышление есть модус, а не атрибут материи. А из *закономерного* характера процесса возникновения и развития мышления нельзя выводить никакую телеологию, которую Лузин, кстати, выстраивает, утверждая, что «сама суть бытия Земли – в существовании человека» [7]. При

этом Лузин ещё и считает, что «гибель мышления значило бы гибель любого проявления жизни» [7].

<11>. Зато пространство и время для Лузина, оказывается, не атрибуты материи самой по себе, а только в её восприятии человеком: «материя становится протяжённой, темпоральной только в восприятии человека, а не сама по себе – объективная реальность, согласно современной физике, может быть рассмотрена за пределами четырёхмерного пространственно-временного континуума, то есть протяжённость и темпоральность становятся атрибутами материи только в восприятии человека. До возникновения Человека, человеческого общества как носителя мышления, нет не только мышления, но нет ни темпоральности, ни протяжённости… Это нисколько не подрывает ни существо материи, ни позиции диалектического материализма, а, наоборот, делает понимание материи конкретным» [7]. Но ведь это уже не «гегелевское головокружение», а какой-то поворот к Канту, к его «априорным формам чувственности», а в перспективе – к принципиальной координации Авенариуса! Неужто Лузина так впечатлила упомянутая им работа О. Либмана «Кант и эпигоны»?

<12>. Лузин заявляет: «Таким образом, деятельность, материя, не просто является фундаментом мышления, как заявлял Тутубалин, а охватывает это мышление целиком, задаёт саму суть мышления, его категории. И так порождённый деятельностью, дискурс „возвращается“ в неё, испытывая преобразование в переходе от идеальной к материальной реальности. Возвращаясь к метафоре наполненного вязкой жидкостью пузыря <на этом „зорбе“ Лузин пару раз прокатился в своём тексте. – *В. Т.*>, следует подытожить: человек не „действует“ в целом, не барахтается в этом пузыре, а сам является его сутью, сам есть часть его внутренней природы, и в то же время – поэтому в такой системе он куда более свободен, чем абстрактная „свобода“ философии Нового времени – самая существенная, как результат, её часть» [7].

Но где это Тутубалин утверждал, что «деятельность, материя, просто является фундаментом мышления»? Им в статьях и комментариях к ним было потрачено довольно много времени и усилий для напоминания: одним отношением субстанция-акциденция в основном вопросе философии не отделаться, а из вариантов свойств субстанции (атрибут или модус) необходимо выбрать правильный в существующей философской терминологии. А вот Лузин всё и свёл к

отношению выделенных им курсивом понятий: «*основание*» – «*результат*». Результат чего? Не материи как объективной реальности, а, оказывается «Земли-материи». Ну, ладно, как бы то ни было, для подступа к решению основного вопроса философии отношение основания и результата хоть лучше аристотелевского взаимообращаемого отношения материи и формы или делёзианского упрощённого отношения содержания и выражения.

<13>. Лузин утверждает: «Тутубалин играется с идеей „живого единства“, родня её с идеей „unauflösliches“ (нерасщепимого, неразложимого) у махистов. Здесь ярко проступает что угодно, только не его диалектический материализм. Отождествить бытие-для-себя с „нерастворимым“, а по сути сводимым, – это надо постараться или не понять Гегеля, или презреть Маркса!» [7].

Но Тутубалину нет нужды «роднить» «живое единство» гегелевской философии с неразрывной координацией Р. Авенариуса и единством «живого опыта» А. А. Богданова. Сами эти системы родственны друг другу своим идеализмом. Махист Богданов в своей «Тектологии» называет приближением к ней диалектику Гегеля [1, с. 136-137]. Махист О. И. Гельфонд пишет: «Вопрос об отношении мышления к бытию, этот центральный вопрос всякой философской системы, не переставал занимать всю идеалистическую философию, начиная с Декарта; и разрешение своё проблема эта получила в идеалистической философии сначала у Спинозы, а окончательно в системе Гегеля, который пришёл к заключению о существовании тождества между мышлением и бытием. К такому же ответу пришла и позитивная философия, которая в работах Маха, Авенариуса и отчасти Дицгена доказала, что мышление и бытие тождественны. Таким образом, как идеалисты, так и позитивисты произвели синтез мышления и бытия, пришли к монизму» [2, с. 249].[53]

<14>. Лузин пишет об Ильенкове: «Приправленные трибунальским душком обвинения в идеализме могли сыпаться только на его работы, но не на его личность: не было в его биографии „пятен“, за которые можно было бы уцепиться» [7]. Ну, когда-то их у этого Голиафа вполне ясно разглядел один Давид [4, с. 89-117]. Жаль только, что последний и сам, по-видимому, отстранился от марксизма.

[53] Эти сведения о позиции А. А. Богданова и О. И. Гельфонда также (см. одно из предыдущих примечаний) приводятся во второй части настоящей работы («Очерки о гносеологизме позитивизма и о последовательном материализме»).

Однако до этого момента, даже подвергаясь давлению и осуждению со стороны некоторых официальных структур, возглавляемых симпатизантами Ильенкова, его оппонент, тем не менее, смело сообщал широкой общественности и о фальсификациях Ильенковым результатов упомянутого Лузиным Загорского эксперимента, и о поведении Ильенкова в отношении некоторых его участников.

Все четверо испытуемых в эксперименте не были слепыми и глухими от рождения, а утратили зрение и слух в довольно позднем возрасте. А потому Ильенков препятствовал публикации книги «Обретёшь друзей» [11] (среди авторов которой были двое из знаменитой «Загорской четвёрки»), ведь сообщаемая в книге правда противоречила гельвецианской парадигме ильенковской интерпретации «концепции „искусственного“ формирования человеческой психики». С. А. Сироткин писал: «столкновение с Э. В. Ильенковым выражалось в форме эмоциональной, личностной, но суть его была в том, что он не мог допустить ни малейших сомнений в своей правоте, а наши рассказы о своей жизни, о жизни слепоглухих невольно вели к расшатыванию концепции. Недаром его обвинения в наш адрес носили идеологический, политический характер. Так, он не раз заявлял, что книга „Обретёшь друзей“ чернит советскую систему науки, является клеветой на советскую научную систему воспитания» [12, с. 64]. Лузин много пишет о чувственности, но ведь не каким-то там ужасным «трибуналом», а самим участником эксперимента сказано: «философская, общеметодологическая интерпретация концепции Э. В. Ильенковым, в которой роль деятельностного начала абсолютизирована в ущерб чувственности, заводит практическую тифлосурдопедагогику в тупик» [12, с. 62].

<15>. А что в итоге? Начав статью с патетической фразы о советской «великой и ужасной» и современной «пустой и безобразной» философиях, сам Лузин, завершая текст, демонстрирует вторую своими «обнадёживающими» словами: «И всё же разграничение материализма и идеализма не лишено смысла, пускай и принесло больше вреда, чем пользы» [7]. Думается, если бы не необходимость указать на массу подтасовок в статье Лузина, одной этой цитаты было бы достаточно для понимания того, что из себя представляют надменные «гиганты» мысли, свысока смотрящие на «пигмеев».

Список литературы к параграфу 1.4.4

1. Богданов А. А. Тектология: Всеобщая организационная наука. – 6-е изд. – М., 2019. – 680 с.
2. Гельфонд О. И. Философия Дицгена и современный позитивизм // Очерки по философии марксизма: Философский сборник. – СПб., 1908. – С. 243-290.
3. Деборин А. М. Гегель и диалектический материализм // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 1, ч. 1: Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика. – М.; Л., 1929. – С. XI-CIII.
4. Дубровский Д. И. Феномен слепоглухоты. Ещё раз о Загорском эксперименте (о фактах фальсификации, её защитниках и об актуализации проблемы) // Философские науки. – 2018. – № 1. – С. 89-117.
5. Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма: (Размышления над книгой В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). – М., 1980. – 175 с.
6. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд. – М., 1967-1981.
7. Лузин А. В. Деликатный вопрос: материя и мышление (ответ Тутубалину и Серкову) // [Электронный ресурс]. – URL: https://longincrew.com/nashipigmei (дата обращения: 2021.06.13).
8. Майданский А. Д. Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы // Вопросы философии. – М., 2002. – № 8. – С. 163-173.
9. Майданский А. Д. «Вещь мыслящая» – душа или просто тело? // [Электронный ресурс]. – URL: http://caute.tk/am/text/simcorp.html (дата обращения: 2021.06.13)
10. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М., 1955-1981.
11. Сериккалиева Э. К., Сироткин С. А., Суворов А. В. Обретёшь друзей. – Алма-Ата, 1978. – 333 с.
12. Слепоглухонемота: исторические и методологические аспекты. Мифы и реальность. – 2-е изд. – М., 2018. – 194 с.
13. Солопов Е. Ф. Э. В. Ильенков об идеальном // Э. В. Ильенков: проблема единства и целостности философско-мировоззренческих взглядов. Материалы XXI Международной научной конференции «Ильенковские чтения», 26-27 апреля 2019, г. Москва. – СПб., 2019. – С. 106-112.

14. Суворов С. А. Основания социальной философии // Очерки по философии марксизма: Философский сборник. – СПб., 1908. – С. 291-328.
15. Тутубалин В. А. К критике гносеологизма в интерпретациях марксистской философии // [Электронный ресурс]. – URL: https://lenincrew.com/gnosiologism-1/ (дата обращения: 2021.06.13).
16. Тутубалин В. А. «Материализм» Ильенкова как протаскивание идеализма в диамат: [аннотация и комментарии] // [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/wall-165360687_4939?reply=5009&thread=4940 (дата обращения: 2021.06.13).
17. Тутубалин В. А. Наши гносеологи. В защиту материализма: [аннотация и комментарии] // [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/wall-165360687_5210 (дата обращения: 2021.06.13).
18. Тутубалин В. А. Постскриптум к критике гносеологизма // [Электронный ресурс]. – URL: https://lenincrew.com/gnosiologism-2/ (дата обращения: 2021.06.13).
19. Тутубалин В. А. Философия и психология на грани гносеологизма // [Электронный ресурс]. – URL: https://lenincrew.com/gnosiologism-3/ (дата обращения: 2021.06.13).
20. Франкфурт Ю. В. Об одном извращении марксизма в области психологии // Красная новь. – 1925. – № 4. – С. 163-186.
21. Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. – M., 1939. – 764 S.

ЧАСТЬ 2. ОЧЕРКИ О ГНОСЕОЛОГИЗМЕ ПОЗИТИВИЗМА И О ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОМ МАТЕРИАЛИЗМЕ

Глава 2.1. О ПОЗИТИВИЗМЕ И ПРЕДМЕТЕ ФИЛОСОФИИ

§ 2.1.1. Предмет философии первого позитивизма в Европе

В размещённой группой «Engels» на странице «ВКонтакте» аннотации к статье «О предмете философии» сказано: «Философия в позитивизме определяется как наука о „наиболее общих характеристиках, предельно-обобщающих понятиях и фундаментальных принципах реальности бытия, познания и человека“. Несмотря на то, что в марксизме предмет философии выглядит на первый взгляд похоже, есть принципиальная разница, отличающая диалектический материализм от позитивизма в этом вопросе» [235]. Отметим, что в самой той статье в качестве предмета философии предлагается мышление, а далее попробуем проверить, действительно ли все позитивисты считали так, как указано в вышеприведённой цитате, отражающей и точку зрения советского философа Э. В. Ильенкова, который тоже считал себя борцом «с позитивистским представлением о самой философии, о её предмете, роли и функциях в научном познании» [117, с. 130]. Как утверждал Ильенков, «согласно этим представлениям, „современная“ философия – в отличие от прежней, „метафизической“ – есть не что иное, как осуществляемая задним числом обобщённая сводка всего того, что уже добыто трудами других наук, совокупность сведённых воедино результатов. Абстрактно выраженное наличное состояние научных знаний, ничего больше, „общая теория бытия“» [117, с. 130].

Разумеется, речь пойдёт не о германских религиозно-политических «позитивистах» 30-40-х гг. XIX в. – реакционных

философах Х. Г. Вейсе, Ф. Баадере, И. Г. Фихте-младшем и др., считавших философию «негативным» знанием. Обсудить стоит собственно философский позитивизм. «Иногда полагают, что основоположником позитивистских взглядов на философию был Жан Даламбер (1717-1783). Ссылаются при этом на его „Вступительную статью“ (Discours préliminaire, 1751) к знаменитой „Энциклопедии“, где он утверждал, что философия должна стать наукой о принципах всех наук в том смысле, что главная её задача заключается в классификации прочих наук. Взгляды Даламбера вели к сужению задач философии и недооценке основного философского вопроса, – пишет И. С. Нарский. – Но свойственное Даламберу отвращение к спекулятивной философии и его борьба за построение наук на твёрдой основе фактического знания носили всё же не позитивистский, а материалистический по своей тенденции характер» [217, с. 16]. Да и утверждение самого Д’Аламбера в той же «Вступительной статье», что метафизика «есть основа нашего знания, и что в ней мы должны искать ясные и точные понятия обо всём» [390, p. XXVII], а также редакторское одобрение им публикации в «Энциклопедии» схемы «Système figuré des connaissances humaines», где метафизика и онтология представлены как взаимозаменяемые термины, – всё это исключает великого энциклопедиста из числа принципиальных противников *метафизики как онтологии*.

Среди мыслителей, выступивших в те времена против *идеалистической* метафизики, И. С. Нарский называет также А. Р. Ж. Тюрго и Э. Б. де Кондильяка [217, с. 16]. Последний же, как известно, сильно повлиял на А.-Л.-К. Дестюта де Траси, который, в свою очередь, высказал «идею создания новой науки – идеологии как науки об идеях, которая в корне отличалась бы от бесплодной метафизики и психологии, требующей знания, выходящего за пределы фактов» [309, с. 163]. В аннотации к русскоязычному изданию «Основ идеологии» де Траси в 2013 г. школу «идеологов» признают «объединившей последователей Локка и Кондильяка и ставшей связующей нитью между философией XVIII в. и позитивизмом» [93].

Напутствуя «идеологов», сенсуалист Дестют де Траси заявляет, что «мы можем назвать *физическим* знание наших ощущений, рассматриваемых во всём вызывающем их сущем; а *метафизическим* – знание этих самых ощущений, рассматриваемых в их воздействии на нас. С этой точки зрения одно – это история мира, а другое – история нашего я, маленького мира. Это разделение красиво и полно. Но это

совершенно новое использование слова метафизика; и это слово так жестоко дискредитировано, что я с трудом могу поверить, что его используют для обозначения науки о мышлении. Я даже считаю важным, чтобы вы знали, что ваша работа не имеет ничего общего с тем, что раньше понималось под метафизикой» [393, p. 323].

Учитель основателя позитивизма О. Конта, социалист-утопист А. Сен-Симон пишет: «Частные науки суть элементы общей науки; общая наука, т. е. философия, должна была быть гадательной, пока гадательными были частные науки; она стала наполовину гадательной и позитивной, когда некоторые из частных наук стали позитивными, а другие оставались ещё гадательными; она станет совершенно позитивной, когда все частные науки станут таковыми. Это будет тогда, когда физиология и психология будут основаны на наблюдённых и исследованных фактах, ибо не существует явления, которое не было бы или астрономическим, или химическим, или физиологическим, или психологическим. Можно поэтому представить себе время, когда философия, преподаваемая в школах, будет *позитивной*» [269, т. 1, с. 148-149].

Довольно распространённое до эпохи «дисциплинарно-организованной» науки полное отождествление философии с наукой в целом у Сен-Симона встречается в 1808 г. в работе «Введение в научные труды XIX века»: «ибо эти слова синонимы», – утверждает Сен-Симон [596, p. 355]. Там же, в рамках развёртываемой им системы наук упоминается «l'ontologie, ou science de l'être en général» [596, p. 356]. А в 1813 г. в «Труде о всемирном тяготении» и философия почти выделяется Сен-Симоном как *одна из наук*: «работа по построению новой научной теории требует содействия всех учёных, в частности, занимающихся философией (или всеобщей наукой)» [269, т. 1, с. 278]. Что же касается метафизики, то в 1824 г. Сен-Симон считал, что она «имела всегда лишь временную ценность, что в настоящее время она является незаконным, ложным и нелепым направлением, потому что стремится идеям гадательным и даже совершенно смутным приписать более важную роль, чем наиболее положительным идеям, и что, следовательно, положительная философия должна бороться с метафизикой и, насколько возможно, дискредитировать её» [269, т. 2, с. 269]. Таким образом, метафизика для Сен-Симона – умозрительный, спекулятивный метод, а не нечто, синонимичное исследованию наиболее общих законов природы, общества и мышления. И что же Сен-Симон считает предметом

философии? В русскоязычном переводе 1948 г. определение этого предмета Сен-Симоном звучит так: «Философия есть наука об общих понятиях» [269, т. 2, с. 273]. Увы, перевод неточен. В оригинальном тексте 1825 г. это наука об общем, или всеобщем: «La philosophie est la science de la généralités» [597, p. 25]. Стало быть, Сен-Симон ещё не ограничивал философию одной лишь рефлексией о наших понятиях, являющихся, в свою очередь, отражением, прежде всего, объективной реальности. А вот уже его ученик ***О. Конт*** будет рассуждать несколько иначе. По свидетельству Ф. Энгельса в 1895 г., «все свои гениальные идеи Конт заимствовал у Сен-Симона, но, группируя их по своему собственному разумению, он изуродовал их: сорвав с них свойственный им мистицизм, он в то же время опошлил их, переработал их на свой собственный филистерский лад» [204, т. 39, с. 327].

На свой лад Конт переработал и понимание предмета философии, став основателем собственно философского позитивизма и противопоставив «устаревшей» метафизической, онтологической философии новую – «положительную». Конт пишет: «Истинная философия ставит себе задачей по возможности привести в стройную систему всё человеческое личное и, в особенности, коллективное существование, рассматривая одновременно все три класса характеризующих его явлений, именно, мысли, чувства и действия» [382, p. 8]. Заметьте: по Конту, предмет философии, то, что она *рассматривает*, – мысли, чувства и действия. Эти «pensées, sentiments, et actes» 1851 г. некоторым образом коррелируют с кантовскими «wissen», «hoffen» и «tun» 1793 г. [467, S. 366]. Общим здесь является ограничение предмета философии теоретическим, практическим или иным отношением человека к миру. Максимум, до которого можно было «восстановить» предмет философии после такого коллапса – некое «интегральное отношение» человека к миру. Но антионтологический настрой позитивизма, его антиаприоризм, антитрансцендентализм и прохладное отношение к аксиологии делали его именно *методологизмом познания*.

«Что касается *содержаний нашего сознания* (с которыми и имеет дело самонаблюдение), то они, по Конту, обусловлены состоянием общества, и к тому же целиком» [103, с. 58]. Эти два момента – ограничительный вектор выбора предмета философии и указание на характер обусловленности этого предмета – роднят основоположника «позитивной философии» с Э. В. Ильенковым не

меньше, чем разделяемое ими обоими желание «спасти» науку от «диктата» философии.

Упоминая «естественную философию» и «социальную философию», Конт подразумевает естествознание и обществознание. Онтологию же он считает пережитком прошлого. По его словам, «в эпоху своего наибольшего схоластического блеска онтологическая систематизация не вышла из области умозрения, которое было даже сведено к бесполезному отвлечённому созерцанию чисто индивидуальной эволюции, так как метафизический дух совершенно несовместим с социальной точкой зрения» [382, p. 10]. Казалось бы, Конт критикует «умозрительность» и «созерцательность». Но нет, он превозносит то, что в будущем эмпириокритики будут называть коллективным опытом. «Наши реальные умозрения могут быть поистине удовлетворительны лишь поскольку они субъективны, а не чисто объективны, т. е. когда они ограничиваются исканием во внешнем порядке законов, которые более или менее непосредственно, действительно влияют на наши судьбы. Вне этой области, определяемой общественностью, наши познания останутся всегда столь же несовершенными, как и праздными, даже относительно простейших явлений» [382, p. 36].

Последователь Конта ***Э. Литтре*** пишет: «Мне не нужно излагать историческую теорию Конта, она становится известной среди мыслителей; мне достаточно сказать, что общественное развитие проходит три стадии: теологическую стадию, которая является самой древней, метафизическую стадию, которая примыкает к ней и стремится её заменить, наконец, позитивную стадию, которая является последней и заменяет воли и онтологические концепции законами» [502, p. 257]. Литтре весьма ясно отмечает «заслугу» Конта в разработке «объективного» способа философствования: «он устранил психологическую философию, заменив изучение мира изучением человека» [502, p. 274]. «Часто бывает трудно принять точку зрения позитивной философии, которая не является ни деистической, ни пантеистической, ни атеистической, ни материалистической. Ни одна частная наука – астрономия, физика, химия, биология, социология – не приводит ни к одному из этих мнений. Как же к этому приведёт позитивная философия, если её общий вывод есть лишь выражение всех частных выводов, установленных позитивным знанием?» [502, p. 567]. Понятно, что для Литтре это вопрос риторический. Не сам мир, а

лишь научное отношение к нему человека – таковы истинные границы познания философа-позитивиста.

По словам Г. М. Стефенса в энциклопедической статье 1911 г., Литтре в своей работе с названием «В последний раз» [503] «утверждал свою неизменную веру в материализм» [615, p. 795]. Однако в этой работе, написанной Литтре в 1880 г. незадолго до своей смерти, он вспоминает лишь о своём вольнодумстве, последующем подчинении дисциплине позитивной философии, «которая лучше всех метафизических отрицаний является заменой древних теологических традиций» [503, p. 330], и утверждает, что именно позитивная философия сопровождает его и «в последних испытаниях» [503, p. 342].

Г. Н. Вырубов, который с середины 1860-х гг. жил в основном во Франции и вместе с Литтре с 1867 по 1883 г. редактировал журнал «Позитивная философия», не выходил за типичные рамки позитивизма: «Экспериментальная наука по существу позитивистская в том смысле, что в её концепции никогда не включается рассмотрение сущности вещей, происхождения мира и его судеб. Ей это не нужно. Она знает, что ничему не научится ни у каких метафизических спекуляций» [655, p. 136].

Своим преемником Конт перед смертью назначил ***П. Лаффита***. В первом томе «Курса первой философии», посвящённом-то именно теории познания, Лаффит, опираясь на наследие Конта, перечислил пятнадцать законов первой философии [488, p. 45-47]. Любопытно, что первые три из них Лаффит называет «столь же объективными, сколь и субъективными», и звучат они так: «1-й закон. – Формируйте самую простую и самую привлекательную гипотезу, какую только позволяет совокупность полученной информации. 2-й закон. – Считайте неизменными все те законы, которые управляют сущим, сообразно обстоятельствам. 3-й закон. – Любые модификации универсального порядка ограничены интенсивностью феноменов, расположение которых остаётся неизменным» [488, p. 45]. Пожалуй, именно эти «объективно-субъективные» законы выражают наиболее характерное для философии Лаффита: её феноменализм и антидиалектический характер. Далее Лаффит перечисляет шесть «субъективных» законов, т. е. теоретико-познавательных, а за ними ещё шесть «объективных», из которых во втором томе «Курса первой философии», посвящённом уже «универсальным законам мира», он выделяет «в порядке возрастания сложности» четыре: законы

устойчивости, сосуществования, действия-и-противодействия и адаптации (примирения, conciliation) [489, p. 14]. По поводу этих пятнадцати законов в первом томе книги Лаффита философ-теист А. И. Введенский (Басаргин) высказывался так: «организовать их в одну определённую науку, вследствие, так сказать, скудости их содержания, довольно трудно» [45, отд. 2, с. 118]. И несмотря на попытки рассмотреть во второй томе действие четырёх этих скудных законов в области математики, физики, химии, биологии, социологии и этики, гносеологическая и «науковедческая» составляющая лаффитовского учения остаётся доминирующей, а указанная четвёрка законов – ограниченной понятием *силы* и юмовским индетерминистским положением о том, «что в конечном итоге концепция причины и следствия, задуманная как необходимая, была простым метафизическим творением; и что позитивным в ней было представление о постоянных отношениях» [489, p. 14].

А вот в философии ***И. Тэна*** была некоторая тенденция преодоления антиметафизической установки позитивизма. Ещё в работе «Французские философы XIX века» (1857 г.), критикуя спиритуалиста Т. С. Жоффруа, Тэн объясняет свою позицию: « – Итак, по вашему мнению, есть только факты и видимости, но не сущности, не причины. – Наоборот. Только мы не ставим их на то же место, что и вы. Одни факты – причина других; одни факты – сущность других. Есть сущности и причины; но эти сущности и причины – всего лишь факты. Всё движение науки состоит в переходе от очевидных фактов к скрытым, от произведённых фактов – к фактам производящим» [623, p. 246]. В предисловии ко второму изданию этой работы в 1860 г. Тэн даже пишет: «помимо всех этих низших анализов, которые называются науками и которые сводят факты к некоторым конкретным типам и законам, есть высший анализ, который называется метафизикой и который сводит эти законы и типы к какой-то универсальной формуле. Этот анализ не противоречит другому, он дополняет его. Он не начинает другое движение, он продолжает начатое движение. Он получает от каждой науки определение, к которому эта наука приходит, определение протяжённости, астрономического тела, физических законов, химического тела, живого человека, мысли. Он разбивает определения на более простые идеи или элементы и работает, чтобы упорядочить их последовательно, чтобы распознать закон, который их объединяет» [624, p. VII]. В одном из писем 1891 г. Тэн признаётся, что «всегда

любил если не метафизику в собственном смысле слова, то, по крайней мере, философию, то есть взгляды на целое и на основу вещей» [622, p. 332]. Однако стоит заметить, что тот «высший анализ», который упоминает Тэн в работе о французских философах, остаётся *анализом определений* и потому едва ли отличен от теоретико-познавательных задач, которыми позитивисты ограничивали философию. Сам же Тэн пишет в упомянутом письме, что в течение сорока лет «занимался только прикладной или чистой психологией» [622, p. 332]. И нельзя забывать об отношении Тэна к онтологическим категориям, которое повторялось от издания к изданию одной из таких наиболее известных его психологических работ («De l'intelligence»), начиная с 1870 г.: «нужно заметить, наконец, что названия силы и субстанции, я и материи обозначают лишь метафизические сущности, что в природе нет ничего реального, кроме сетей событий, связанных между собой и с другими, что более нет ничего ни в нас, ни в чём другом» [621, p. 401].

Нередко упоминаемый среди первых позитивистов ***Э. Ренан***, казалось бы, попадает в эту категорию мыслителей совершенно напрасно. Ведь сам он скептически относился к «позитивной философии», понимая её сущность. Так, в работе «Метафизика и её будущее» (1860 г.) Ренан пишет о застое в философии за прошедшие к тому времени двадцать пять или тридцать лет: «Гегель умер, оставив своё наследство ученикам, которые, кажется, хотят четвертовать своего учителя и разбросать его члены по ветру во все страны света. Шеллинг пережил самого себя, обещая беспрестанно новую философию; желая исполнить своё обещание, он достиг только бессильных повторений, где более чем когда-нибудь обнаружились слабые стороны его природы, более поэтической, чем научной. Кузен считает свой труд законченным, так как считает возможным для себя показывать, что может сделать его несравненный ум в других отраслях мысли. Шотландская школа теряет время на тонкий анализ слов, где исчезает забота о великих задачах. Остаётся одна школа, деятельная, полная надежд, приписывающая себе будущее, так называемая *позитивная*, но она тоже не составляет исключения из закона, о котором я говорю, потому что самым главным её принципом является именно отрицание всякой метафизики, и она заставит нас присутствовать на похоронах абстрактной теории, если её желания и предсказания исполнятся» [582, p. 366].

В той же работе противоречиво сочетаются отрицание философии как *отдельной* науки и признание всего мира предметом философии. «Похожая в этом на бесконечное, о котором она трактует, философия имеет ту странность, что о ней с одинаковым правом можно сказать, что она существует и не существует. Отрицать её – значит развенчивать человеческий ум; допускать её, как отдельную науку, – значит противоречить общему направлению нашего времени. По-моему, остаётся только одно средство, чтобы извлечь философию из этого неопределённого положения, а именно признать, что она скорее одна сторона всех наук, чем наука» [582, p. 375-376]. «В конце концов, философствовать – значит познавать весь мир. Вселенная состоит из двух миров: мира физического и мира нравственного, из природы и человечества. Таким образом, изучение природы и человечества составляет всю философию» [582, p. 377-378].

В работе «Будущее науки», которую Ренан написал раньше, в 1848 г., но опубликовал только в 1890 г., снабдив примечаниями, тоже можно прочесть о философии как о стороне науки. «Философия, действительно, не представляет из себя отдельной науки; это лишь одна сторона каждой науки. В каждой науке следует различать часть техническую и специальную, имеющую ценность только постольку, поскольку она нужна для открытий и для объяснений, и общие выводы, которые данная наука вносит в разрешение проблемы вещей. Философия есть та общая голова, тот центральный пункт великой сети человеческого познания, где все лучи сливаются в один и тот же свет. Нет ни одной линии, которая в конце концов не привела бы к этому фокусу» [583, p. 154-155]. Упоминая древнее понимание философии как созерцания мира и отделение от неё позднее различных специальных наук, Ренан призывает: «Пора, наконец, вернуться к пониманию древних, но, конечно, не для того, чтобы снова превратить в философию все отдельные науки с их бесконечными подробностями, но для того, чтобы создать общий центр для всех побед человеческого ума, нечто вроде арсенала жизненных продуктов» [583, p. 156-157].

Увы, в этом пафосе предмет философии скорее теряется: «Кто может сказать, что естественная история, анатомия, сравнительная физиология, астрономия, история и особенно история человеческого духа не дают мыслителю столь же философских выводов, как и анализ памяти, воображения и ассоциации идей? Кто осмелится утверждать, что Жоффруа Сент-Илер, Кювье, Гумбольдт, Гёте и Гердер не имеют

такого же права называться философами, как Дюгальд Стюарт или Кондильяк? Философ – это ум, интересующийся всем миром; это *гностик* в первоначальном и возвышенном смысле этого слова; философ – это мыслитель, каков бы ни был тот предмет, на который направлено его мышление» [583, p. 157].

На деле это означает не изучение философией наиболее общих законов движения и развития природы, общества и мышления, а *складирование* готовых результатов от всех исследователей, работающих в сфере частных наук и поголовно получающих от Ренана титул философов. При таком подходе *научное* обобщение может быть внутри областей этих отдельных наук, тогда как с выходом «философов» за их пределы научное, а *не фантазийное, не гностическое* обобщение может приходиться лишь на рефлексию над «победами человеческого ума» и их иерархией. Едва ли это далеко от позитивистского пренебрежения онтологической проблематикой. Тот же А. И. Введенский высказывается в этом отношении так: «*допуская философствование, необходимо признавать и философию*, в смысле самостоятельной науки или группы наук, так как она есть *или* принцип, *или* следствие философствования, – *или* его обусловливает и порождает, *или* (смотря по точке зрения) сама им обусловливается и создаётся. Что же касается попытки Ренана (и многих других) истолковать философию, как общий элемент специальных наук, то тут открывается одна серьёзная опасность: вмешивая философию повсюду и не специализируя её задач, – задач, заметим, трудных и сложных, – не придём ли мы, в конце концов, к простому смешению вопросов, точек зрения, задач исследования, принципов, к утверждениям поверхностным и поспешным, – не придём ли, словом, вместо подлинной науки, просто к научно-философскому дилетантизму?» [45, отд. 2, с. 89]. И ведь верно: когда откровенный идеалист критикует взгляды позитивиста, это может приносить пользу материалистам.

Среди английских первых позитивистов наиболее известными были Милль и Спенсер. Если говорить о ***Дж. Ст. Милле***, то понять его отношение к предмету философии сложно. Будучи во многом сторонником Конта, сам Милль, кажется, избегает прямой самостоятельной формулировки по этому вопросу. Но несомненно, что, называя «позитивную философию» главным даром Конта миру [514, p. 5], Милль соглашается с фундаментальной доктриной «истинной философии» Конта, излагаемой так: «мы не знаем ни

сущности, ни даже реального способа возникновения известного факта, для нас доступны только его отношения к другим фактам путём преемственности или сходства» [514, p. 6]. В тексте же «Системы логики» Милля слово «философия» применяется иногда как синоним теории вообще. В. Н. Ивановский в 1913 г. пишет, что «Милль старается совершенно отделить логику от той науки, которую он называет «метафизикой» и в которой он объединяет три философских дисциплины, обычно называемые психологией, теорией познания и собственно метафизикой, или онтологией. Тем не менее, провести разделение логики от этих наук ему не удаётся» [105, с. 28]. Такое неразличение имеет, казалось бы, даже некоторое сходство с аристотелевским. Но с другой стороны, ещё в 1865 г., в предисловии к переводу 5-го лондонского издания «Системы логики» П. Л. Лавровым отмечено, что «Милль мог и, пожалуй, должен был разобрать внимательно психические процессы, разнообразящие для человека *вещи* и развивающиеся из первоначальных ощущений в *мысль* со всеми её фазисами до полного убеждения. Это рассмотрение связало бы для него самым простым образом *теорию знания* с теорией вещей, как она существует *для человека*, и с *теорией мышления* в её полном развитии. Но он этого не сделал. Психический процесс обратил на себя его внимание лишь настолько, насколько первый ему был нужен для опровержения теории самостоятельности идей. Во всех других отношениях он оставил его вне своего исследования, ограничиваясь, как формальные логики, готовым понятием, или, точнее, готовым *словом*, с которого начинается реальное выражение человеческой мысли. Это сближение с началами формальной логики привело Милля ко внесению её в „Систему логики“, так что она представляется нам как теория знания в связи с формальной частью теории мышления» [165, с. XXIII].

Но, как пишет П. В. Таванец, «исходный пункт философской концепции Милля – положение о том, что предметами познания могут быть лишь наши ощущения, что материя – лишь постоянная возможность ощущений, а сознание – постоянная возможность переживаний» [287, с. 442]. И по словам А. Ф. Зотова, «именно психологию ставит Милль на место прежней метафизики, поскольку ведь всякое позитивное знание предполагает, что его „состав“ осознан – то есть существует, так сказать, в виде духовных образований. Дальнейшие рассуждения Милля идут в русле традиции английского эмпиризма (Беркли и Юма): сознание (дух в позитивном смысле) есть

не что иное, как совокупность впечатлений, которые мы испытываем в нас самих. Поэтому быть с несомненностью (что для позитивиста и означает быть вообще) – значит быть воспринимаемым; или, соответственно „перспективистской программе“ Милля, бытие вообще есть группы возможных впечатлений, которые мы можем от него иметь» [103, с. 58]. А «что касается метафизики в современном понимании систематического знания, выходящего за рамки опыта, Милль утверждал, что его нет» [601, p. 225]. По словам У. Л. Кортни, «метафизические основы Милля, когда он их раскрывает, не есть основы реализма. Он назвал бы их „психологическими“; нам, быть может, позволительно назвать их „идеалистическими“. Так называемая психологическая теория материи настаивает в строгой манере на относительности нашего знания о внешнем мире; другими словами, на том, что сознание не может выйти за свои пределы, и что мы можем сознавать только наши субъективные интерпретации вещей, а не вещи сами по себе» [387, p. 33]. Таким образом, эмпиризм, феноменализм и агностицизм Милля закономерно ограничивают предмет его философского мышления «впечатлениями» и «опытом».

А какова точка зрения ***Г. Спенсера*** на предмет философии? И. С. Нарский пишет: «Философию Спенсер понимал в характерном для позитивизма духе, как максимально обобщённое знание законов явлений. Таким образом, философия отличается от частных наук чисто количественно, степенью обобщённости знания» [218, с. 110]. Однако, как было отмечено выше, уже для Конта предметом философии были мысли, чувства и действия, а для Милля метафизика сводилась к психологии.

Спенсер же, действительно, пишет: «Философия всё ещё может быть должным образом сохранена за знанием наивысшей степени общности. Наука означает просто семью наук – представляет не что иное, как сумму знаний, сформированную их вкладами, и игнорирует знания, образованные *слиянием* этих вкладов в единое целое. По установленному обычаем значению слова, наука состоит из истин, более или менее разрозненных, и не признаёт эти истины вполне интегрировавшимися» [611, p. 132]. Похоже ли определение философии у Спенсера на определение диалектики у Энгельса, которая «рассматривается как наука о наиболее общих законах *всякого* движения» [204, т. 20, с. 582]? На распространённое среди онтологических школ СССР определение философии как науки о наиболее общих законах природы, общества и мышления? На первый

взгляд, да. Более того, Спенсер противопоставляет «сумму» (sum) и «слияние» (fusion) в процессе интеграции наук, и при желании в таком противопоставлении можно увидеть даже запрос на понимание конкретно-всеобщего. Однако то, что Спенсер считает возможным для обобщения, на самом деле ограничено по своему существу.

По словам Нарского, Спенсер «исходит из деления мира на Познаваемое и Непознаваемое, и в этом смысле его философия может быть понята как упрощённая модификация кантовского феноменализма: Познаваемое – „мир явлений“ Канта, Непознаваемое – „вещь в себе“. Наука, по Спенсеру, способна познавать лишь сходства, несходства и др. отношения между чувственными восприятиями, но не может проникнуть в сущность явлений» [218, с. 110]. Мало что может исправить тот факт, что Спенсер был готов говорить не только о впечатлениях, но и об идеях: «все известные нам вещи суть проявления Непознаваемого; и отбрасывая, насколько мы можем, всякую гипотезу относительно того, что подразумевает тот или иной порядок этих проявлений, мы находим, что проявления, рассматриваемые просто как таковые, делятся на два больших класса, которые кто-то называет *впечатлениями* и *идеями*» [611, p. 143]. В любом случае именно это на самом деле остаётся для Спенсера предметом «знания наивысшей степени общности»: впечатления (яркие манифестации Непознаваемого) и идеи (слабые манифестации Непознаваемого). Первые он относит к «не-я», вторые – к «я» [611, p. 154].

Понятно, что при таком подходе Спенсер не может правильно решить вопрос об отношении сознания к материи, мышления к бытию, духа к природе. Спенсер то утверждает, что «материя и движение, как мы их знаем, являются по-разному обусловленными проявлениями силы» [611, p. 169], то заявляет, что «материя, движение и сила – это всего лишь символы неизвестной реальности» [611, p. 557]. Но в самом конце его «Основных начал» становится ясным, что речь идёт не просто о сведении материи к веществу и о замене понятия *материи* то понятием «силы» в одном случае, то понятием «неизвестной реальности» – в другом. На самом деле в итоге Спенсер имеет в виду, что «хотя отношение субъекта и объекта делает необходимыми нам эти противоположные концепции духа и материи, одно не меньше другого должно рассматриваться как знак неизвестной реальности, которая лежит в основе обоих» [611, p. 559]. И ведь о том, что наука и религия якобы сходятся в признании этой

«неизвестной реальности», Спенсер даже пишет целую главу [611, p. 98-123].

Друг и соратник Дж. Ст. Милля, помогавший ему в оформлении и редактуре «Системы логики», философ и психолог ***А. Бэн*** пишет в основанном им журнале «Mind» статью «Дефиниция и демаркация наук о субъекте» (1888 г.) [352], посвящённую отношениям между «departments of subjective knowledge»: психологией, логикой, этикой и философией. Уделив внимание первым трём из них, Бэн рассуждает: «У каждой отдельной науки есть своя узкая сфера; философия так или иначе имеет дело с целым. Итак, есть аспект этого единства, который который вполне мог бы подойти под логику, как одно из вспомогательных средств для достижения её главной цели; я имею в виду классификацию наук и всего знания на основе какого-то определённого принципа, который установил бы их взаимное расположение, их точки согласия и различия, их порядок зависимости и последовательности. Были предприняты различные попытки построить такую классификацию; вероятно, наиболее амбициозными были таковые у Огюста Конта и м-ра Спенсера. Конт был настолько очарован этим аспектом своей „Позитивной философии“, что сделал его отчасти своим оправданием добавления почтенного термина „философия“ к своей работе после отказа от метафизики на том основании, что он скрепил единство человеческого знания, расположив науки в соответствии с их естественной последовательностью и приписал каждой из них свой характерный метод или логические особенности. Этот смысл философии можно рассматривать так же, как мы рассматривали всё остальное. Есть ли у неё подходящее место и надлежащее родство с какой-либо другой признанной отраслью наук о субъекте? На самом деле от неё фактически избавились тремя способами. Во-первых, она трактуется совершенно обособленно м-ром Спенсером, чья „Классификация наук“ является самостоятельным произведением; она находится вне даже его весьма обширной схемы объяснения. Во-вторых, она может быть введением или пролегоменами к научной серии, целью которой является представление всего нашего знания, принявшего научную форму. Сам Конт является тому примером. В-третьих, она может быть *включена в собственно логику* <курсив мой. – *В. Т.*>, как я сам её рассматривал. Если какое-либо из этих положений является законным, результат будет отличаться от философии. Однако, поскольку предполагаемая объединяющая сфера философии полностью не

определяется простой классификацией, нам нужно найти то, что осталось. Теперь, когда в каждой науке есть свои фундаментальные понятия, – жизнь в физиологии, сочетание атомов в химии и т. д., – есть некоторые другие понятия, ещё более фундаментальные и глубокие, такие как пространство, время, причина. Они предполагаются во всех науках на основе определённого числа конкретных примеров, которыми они настолько фиксируются, что могут быть последовательно и понятно использованы в научных целях. Тем не менее, по всем из них была приостановлена дискуссия, весьма отличная от того, что принято в науке, а именно, об их возникновении между субъектом-разумом и объектом-миром» [352, p. 540-541].

Итак, на что же следует обратить внимание в этом рассуждении? На сходство с кантовскими «Пролегоменами»? Но Бэн – не кантианец. Более интересно другое сходство. По Бэну, *приостановленная* философская дискуссия о наиболее общих категориях считается ограниченной рамками основного вопроса философии. Подобное ограничение вполне поддерживали советские гносеологисты Б. М. Кедров, П. В. Копнин, М. Н. Алексеев. Сам же Бэн предпочитал рассматривать философию включённой в логику.

Деление философии на разделы Бэн считает попросту ненужным, полагая, что слова, их обозначающие, полезны лишь ситуативно, для описания прошлого философии: «Заключительная ремарка ко всему обзору состоит в том, чтобы спросить, какова дальнейшая судьба терминов онтология, метафизика, эпистемология, которые либо отдельно, либо в сочетании были бы достаточны, чтобы охватить все основания, которые мы рассматривали? Я не могу дать авторитетного ответа на этот вопрос, каким бы уместным или разумным он ни казался. Я только знаю, что эти термины должны уступить место философии как всеобъемлющему обозначению области. Их положение как подчинённых областей не так легко определить. Во-первых, было бы непонятно и нецелесообразно делить между ними землю и давать каждому часть под более крупным названием; следовательно, они должны быть отброшены как названия отделов и должны перестать появляться в наших энциклопедиях как таковые. Они все ещё могли оставаться в философском словаре как слова, имевшие историческое значение, которое они больше не сохраняют. Но далее часто замечают, что, хотя наш язык содержит множество групп синонимов, однако при рассмотрении мы

обнаруживаем, что почти каждый член таких групп имеет лёгкий оттенок или свойство, которым не обладает ни один другой; так что возникают случаи, когда один из них более подходит, чем другие. Теперь об этих трёх терминах можно сказать, что их история дала каждому из них пригодность для определённых применений в качестве *описательной терминологии* <курсив мой. – *В. Т.*> при характеристике специальных вопросов под названием „Философия“. Мне не нужно растягивать эту заметку специальными иллюстрациями; они легко придут в голову моим читателям» [352, p. 548].

Следует также упомянуть ещё одного друга Милля. А. В. Цыб пишет о том, что известный своим поиском предтеч позитивизма в античности ***Т. Гомперц***, «видимо, под влиянием близкого общения с Францем Брентано», воспринял некий «психологический антропологизм» [319, с. XIII]. Но взгляды на предмет философии у Гомперца и у Брентано всё же были разные. У Брентано сохранялась онто-теологическая проблематика, традиционная для аристотелевско-томистской традиции [см. 30, с. 586]. Гомперц же в своих «Очерках и воспоминаниях» 1905 г. пишет: «В библиотеке юридико-политического читательского клуба, к которому я принадлежал ещё студентом, имелась копия психологической работы Милля-старшего <Джеймса Милля. – *В. Т.*>. „Анализ явлений человеческого духа“ уже своим названием вызвал во мне живой интерес. Я заподозрил в нём, и не ошибочно, представление о духовной жизни, обходившееся без всякого трансцендентного или онтологического взгляда, и именно этот отказ от всякой онтологии, позже названный позитивистским, уже тогда составлял часть моего философского исповедания. От отца я перешёл к сыну, имя которого мне тоже не раз попадалось в „Истории Греции“ его друга юности Джорджа Грота» [427, S. 33]. Гомперц вспоминает: «Осенью 1853 года я приобрёл „Логику“ Милля, которая сразу же привела меня в яркий восторг, и едва дочитал до конца, как начал её переводить. Никакая другая книга не оказала такого проясняющего воздействия на моё мышление, и мне существенно помогала и ободряла меня в самых разнообразных изысканиях память об индуктивном каноне Милля и четырёх основных методах всякого исследования» [427, S. 33]. Страницей далее Гомперц ещё раз отмечает: «Всякая метафизика и онтология, всякая попытка проникнуть за пределы мира явлений казались мне произволом в теоретико-познавательной области. Эту мою точку

зрения, которая уже была точкой зрения древних киренаиков, я, как отмечалось выше, снова встретил у Джеймса Милля, и некоторые моменты „Логики“ показали мне, что сын также оставался верным основному воззрению отца, которое я в предисловии к первому изданию моего перевода „Логики“ именовал часто употребляемым с тех пор названием „феноменализм“» [427, S. 34].

§ 2.1.2. Предмет философии первого позитивизма в России

Если говорить о первом русском позитивизме, то сначала следовало бы сказать пару слов о том, кого чаще считают испытавшим влияние «положительной философии», чем собственно позитивистом. Если свойственную позитивизму тенденцию ограничения предмета философии понимать как ведущую в перспективе к полному упразднению философии, тогда такого мыслителя, как ***П. Н. Ткачёв***, уже в этом отношении можно считать «испытавшим влияние позитивизма». Этот идеолог бланкистского крыла народничества одним из первых русских мыслителей критически отнёсся к распространению в 1870-х гг. неокантианства и позитивизма. Но недовольство старой метафизикой и новейшими теориями, в которых преобладал идеализм, вело его к отрицанию всей философии. Не понимая важности философии как науки, Ткачёв в статье 1877 г. «О пользе философии» с иронией пишет: «именно потому, читатель, вам и выгодно заниматься философией, что это занятие настолько же бесполезно, насколько и безвредно. Ну что в самом деле может быть безобиднее вопросов об отличии бытия и сущего, мира и Вселенной, о сущности вещей, о первой причине, о зачатках „философской критики“ в системе О. Конта как внутренно-побудительном моменте (treibende Moment) её развития“, о связи философии с наукой, об „a priori критического реализма“, о „связи a priori с понятием причинности“ и т. д и т. д.? Но если, с одной стороны, нельзя не признать (выражаясь слогом „Пет. Вед.“ времени г. Корша), что вопросы эти безобидны, то зато, с другой – до́лжно сознаться, что они могут дать некоторый материал для умственной гимнастики» [291, с. 266]. Такой и представлял Ткачёв всю пользу философии. Можно

видеть здесь прообраз будущих енчменизма, мининщины и белецкианства, а можно и прообраз поздней концепции «умственной гимнастики» с паролем на вход в виде тезиса о тождестве мышления и бытия.

В. П. Воронцов рассуждает: «Мы знаем из истории, что при прямо противоположных системах философских возможно построение совершенно одинаковых практических формул и наоборот, что исходя из одних и тех же абстрактных положений или применяя одинаковые методы рассуждения, можно прийти к радикально расходящимся заключениям. Таким образом, те или другие философские начала в системе общественного миросозерцания играют роль остова и цемента, связывающих воедино представления и понятия, образовавшиеся не философским, а, так сказать, жизненным путём. Если, сообразно направлению мысли данного общества, этот остов и цемент составляется из элементов философии научной или положительной – тем лучше; но если общество склонно к метафизическим абстракциям, пусть оно ткёт связь для своих представлений из нитей метафизики; но только пусть оно стремится к систематизации воззрений и своей деятельностью докажет, что эти последние составляют его кровные убеждения, а не простое украшение. Пробным камнем серьёзности, а следовательно, законности увлечения нашего общества метафизикой и будет служить характер построенного на этом основании миросозерцания, степень воодушевления и энергии, какая будет проявлена в деле приложения идеи к жизни» [59, с. 144].

Итак, Воронцов пишет о миросозерцании, но понимает его лишь как средство объединения представлений и понятий. Он пишет о воззрениях, но понимает их как убеждения, оцениваемые по уровню убеждённости. Он пишет о метафизике, но понимает её как увлечение, оцениваемое по степени воодушевления. Воронцов заключает: «До сих пор однако мы не только не замечаем напряжённой умственной работы общества по части перестройки его миросозерцания, и воодушевлённой практической деятельности, но скорее можем констатировать наличие прямо противоположных явлений, а в таком случае наклонность к метафизическим представлениям и умствованиям, насколько таковая существует, мы имеем право считать одним из признаков интеллектуального регресса русского общества вообще, научной его мысли в частности» [59, с. 144-145].

Воронцов продолжает: «С этой точки зрения интересным представляется тот факт, что метафизическое, так сказать, настроение мысли, метафизическая повадка её наблюдается даже среди представителей таких течений, которые принципиально отвергают метафизику и считаются стоящими на почве положительной науки» [59, с. 145]. К ним Воронцов относит и Маркса, не понимая глубоких философских оснований его «Капитала». Воронцов пишет об авторе этого произведения, что тот «не только замечательный учёный, но и сын своего времени; он воспитан на философии Гегеля и на всю жизнь сохранил некоторые её влияния. Так, он большой приверженец диалектической формы развития идеи, и хотя самые идеи добыты им обыкновенными методами научного исследования, но в их изложении он охотно прибегает к метафизическим приёмам или употребляет излюбленную метафизиками фразеологию, иногда затемняя этим реальный характер идеи, вследствие чего некоторые читатели склонны будут придавать ей слишком абсолютный характер и забывать о её относительном, так сказать, значении» [59, с. 155].

В «Философском словаре» 1904 г. под редакцией Э. Л. Радлова можно прочитать, что ***К. Д. Кавелин*** «был одним из первых в России, усмотревших слабость позитивизма и необходимость метафизического построения» [313, с. 121]. По словам Н. О. Лосского, Кавелин «вплотную подошёл к позитивизму» и в своих философских работах «не занимался метафизикой» [192, с. 87]. В. В. Зеньковский относит Кавелина к «полупозитивистам», но также и обнаруживает [102, с. 337] в работе 1884 г. «Задачи этики» утверждения, близкие к гносеологической позиции Э. Маха: «представляющийся объективным мир внешних реальностей и идей есть продолжение личного, индивидуального, субъективного мира» [126, с. 935]. Л. А. Коган пишет: «Полагая, что Конт был слишком материалистичен, Кавелин считал нужным дополнить его кантианством» [148, с. 398]. И действительно, в тех же «Задачах этики» дуалистические мотивы далее по тексту превалируют над «махистскими». Так, во-первых, Кавелин пишет: «О безусловной объективности можно было говорить до исследований Канта; после него она уже немыслима как живая и реальная действительность. Вне нас несомненно существует реальный мир» [126, с. 948]. Во-вторых, он же высказывается там в манере, близкой В. Дильтею и баденским неокантианцам: «Ни позитивизм, ни теория эволюции не дают ключа к нормированию психической жизни и деятельности живого, действительного лица, с которым только и

имеет дело этика, потому что научные, объективные воззрения имеют в виду не индивидуальное лицо, а обобщённое, отвлечённое, безличное понятие о человеке» [126, с. 977].

В одной из двух самых последних по времени написания статей Кавелина («Программа истории философии» 1884 г.) его представление о предмете философии, казалось бы, не обременено антионтологической установкой позитивизма: «По необходимости приходится специализировать понятие о философии и ограничить её пределы и содержание тесными рамками, какие ей поставлены школьной наукой в последнее время, т. е. видеть в ней лишь науку о методе познавания и основных началах и законах всех явлений, составляющих предмет знания» [126, с. 350]. Однако речь идёт о вынужденной специализации философии в сооответствии с школьным курсом преподавания её истории, на протяжении которой представление о предмете философии менялось. И потому не стоит забывать, что писал Кавелин 12 лет до этого в работе «Задачи психологии», считая эту науку идущей на смену философии: «Предмет философии – продукты душевной жизни, как объективные данные» [126, с. 638].

В 1888 г. в третьей книге своего «Учебника логики» ***М. М. Троицкий*** задаётся трудным, с его точки зрения, вопросом об отношении философии к науке и пишет: «Мнение позитивистов во Франции, Англии и Германии о философии, как учении о началах науки могло бы разрешить это затруднение, – если под началами мы будем разуметь не одни понятия, – как это делают немецкие позитивисты, следуя схоластической традиции (потому что понятия не ведут дальше определений), – а понятия, или термины, или ещё точнее определения, вместе с аксиомами и законами природы, – как это понимает, напр., Г. Спенсер, в своём учении о „первых началах“» [298, с. 45]. Но выше уже было дано представление о том, что такое эти first principles Спенсера. Если они и имеют какое-то отношение к законам природы, то лишь как впечатления и идеи об этих законах. Двумя годами ранее, во второй книге учебника Троицкого всё это идёт не далее методологии повышения вероятности выводов индуктивных умозаключений (в основном, миллевской). Итак, Троицкий даёт определение философии как «системы учений о началах науки, заканчиваемой учениями, выходящими из её пределов» [298, с. 46], и определяет *состав философии*: 1) положительная или научная философия, включающая, помимо прочего, «первую философию» в

спенсеровском понимании; 2) проблематическая философия, т. е. философия веры или религии; 3) гипотетическая философия, или метафизика [298, с. 47]. Для *минимума школьной философии* Троицкий лишает проблематическое и гипотетическое статуса науки, записывая метафизику вместе с философией веры в раздел философских *учений*, а к собственно философским *наукам* причисляет лишь логику, эстетику, науку о праве человека и этику [298, с. 49]. Но ещё за шесть лет до этого, в работе «Наука о духе» Троицкий ограничил метафизику лишь двумя задачами: критикой и «методикой» [296, с. 201-202]. Поэтому, несмотря на явный спиритуалистический уклон, вряд ли можно считать Троицкого вполне отошедшим от позитивизма, тем более, что упомянув планы или наброски таких незаконченных трудов Троицкого, как «Опыт метафизического обоснования психических явлений» и «Основы метафизики», его ученик В. Н. Ивановский сосредоточил внимание на изложении не этих *научных* материалов, а набросков двух «поэм философского характера» Троицкого, причём вторая из них должна была завершиться с приближением к некоторому философскому идеалу, обозначенному Троицким так: «критицизм; новое общество; новая метафизика» [см. 108, с. 203].

Что же касается самого ***В. Н. Ивановского***, то Э. К. Дорошевич так пишет об этом ученике Троицкого: «Философские и психологические взгляды Ивановского шире определения – позитивизм английского типа, ему приписываемого» [95, с. 377]. По словам А. Н. Ждан, «собственные симпатии В. Н. Ивановского лежат в области идеалистических философских систем» [99, с. 149]. Утверждая это, Ждан сразу цитирует первый том работы Ивановского «Методологическое введение в науку и философию» (1923 г.) [109]. Имеет смысл привести эти слова последнего с уточнением номера страницы и самого текста цитаты: «с большинством представителей материалистического направления я расхожусь, *во-первых*, потому, что как раз выдвигаю на первый план методологию и гносеологию, которую, напр., такой признанный авторитет, как Г. В. Плеханов, считал вещью совершенно второстепенной» [109, с. XXXVIII], «во-вторых, я не вижу *необходимой* (в логическом смысле) связи между материализмом общественным и собственно философским. Что фактически эти два воззрения очень часто соединяются в системах взглядов мыслителей, это совершенно верно; но они соединяются *не* потому, что они были *логически* связаны между собою, чтобы одно

обусловливалось другим, а скорее потому, что оба обусловливаются некотором третьим моментом, – *оба имеют некоторый общий социально-психологический корень*» [109, с. XXXIX]. Можно ли здесь говорить именно об *идеализме* Ивановского? Ведь он пишет не об отношении мышления к бытию, а об отношении, так сказать, в рамках психики – между мотивами и идеями! Идеализм же того или иного мыслителя, к которому последний может в итоге перейти от половинчатой позитивистской позиции, должен, наверное, иллюстрироваться другими примерами. Ивановский отмечает, что расходится лишь с большинством материалистов, а не со всеми, в своих же воспоминаниях незадолго до смерти, постигшей его 4 января 1939 г., он вообще утверждает, что «всегда был настроен материалистически» [104, с. 144] и «прямо не выносил спиритуалистического религиозного блудословия» [104, с. 146]. Однако то расхождение с материалистами, которое отмечено самим Ивановским, не ограничивалось декларацией о выдвижении на первый план методологии и гносеологии, но касалось содержательной стороны дела: основного вопроса философии и вопроса о значимости категории субстанции. Логика этого расхождения, как будет далее показано, общепозитивистская: идеализм, материализм – это всё якобы ненужная метафизика.

Итак, Ивановский пишет: «Спиритуализм представляет собою один из видов метафизики, в такой же мере, как и все другие, лишённый строгой научной доказательности, представляющий собою гипотезу, быть может, интересную и ценную, но научно не доказанную» [109, с. XXXVIII]. Отрицательно высказывается он и по отношению к теоретическим претензиям религии: «Что с *познавательной* точки зрения все религиозные представления одинаково ложны, или, точнее, не имеют отношения к „истине“, лежат в иной плоскости – выразительного, близкого к поэтическому мышления, это видно уже из простого факта чрезвычайного обилия религиозных картин мира, как целого, и его отдельных свойств, частей, предметов» [109, с. 32]. Но к метафизическим фикциям причисляется и категория субстанции: «при историческом рассмотрении очевидно, что кантовская „вещь в себе“ есть бледный остаток старой идеи *субстанции, как чего-то отличного от „качеств“* и лежащего в основе единства и тождества вещи, – идеи, имевшей такое большое значение у Аристотеля, господствовавшей в средние века, давшей основу для догматической философии XVII в.,

но постепенно разрушенной философской критикой. Такая „вещь в себе“ есть, конечно, уже не реальность, а голое *понятие,* – точнее, фикция, а потому она столь же „пространственна“, как Пегас, Химера и т. п. Правда, повторяю, у самого Канта есть опасное колебание между этим пониманием „вещи в себе“ и отождествлением её с подлинной реальностью, а потому Кант не без греха в этой путанице воззрений (утверждению её способствовал и Гегель). Но во всяком случае дело не так просто, как может показаться с первого взгляда. Позднейшая философская критика исправила в этом пункте воззрения Канта и окончательно изгнала *эту,* чисто фиктивную „вещь в себе“. Наоборот, если под „вещью в себе“ разуметь *конкретные,* окружающие нас предметы, реальность которых мы познаём, *действуя над ними*, то это будет, конечно, *другой смысл термина*, который совершенно иначе надо и оценивать. Смысл этот можно назвать „реалистическим“, – в отличие от кантовского, к которому скорее всего подойдёт название „метафизического“ (или „онтологического“)» [109, с. 126].

Однако имеет смысл отметить, что принципиально познаваемая посюсторонняя «вещь в себе» всё-таки отлична от таких же посюсторонних «качеств», и вряд ли, вслед за «критикой, исправившей воззрения Канта», можно избавиться от категории субстанции, довольствуясь категориями функции, взаимодействия, закономерности и даже «причинности», понимаемой лишь по-миллевски. Феноменализм, который следует за таким «исправлением», отдаляет философа от правильной постановки и правильного решения основного вопроса философии – отдаляет, даже несмотря, например, на тонкий терминологический анализ значений слова «идеализм» у разных философов, который был произведён Ивановским, однако же без попытки обнаружения того общего, что объединяет всех идеалистов [см. 106, с. 309].

Как же Ивановский определяет философию? Начинает он обнадёживающе: «Некоторые мыслители (в частности, основатель позитивизма О. Конт) полагали, что вся философия должна *сводиться* на систематизацию данных и выводов отдельных, специальных наук, каковы математика, астрономия, физика, химия и т. д. Мнение это неосновательно, потому что, как вы увидите, философия не исчерпывается такой систематизацией научного знания, – она имеет свои особые задачи и предметы изучения» [109, с. XXXV]. «В философию, как вы увидите, входит в самой широкой мере

методология, в том числе и теория методов самих естественных наук. А раз это так, то не философия должна опираться на положения естественных наук, а наоборот – естественные науки должны (с *методологической* стороны) опираться на положения логики и теории научного знания» [109, с. XXXV].

Ивановский пишет: «„Научною“ будет та философия, которая, *во-первых*, будет такой же теоретической дисциплиной, как „науки“ (в их основном – теоретическом типе); которая, *во-вторых*, строится теми же (в основном) методами, что и „науки“; которая, *в-третьих*, считается с положениями и выводами наук и не только не пытается противоречить им или создавать для тех или иных областей действительности особые реальные объяснения, но берёт эти научные положения за исходный пункт и объект своих анализов; которая, наконец, *в-четвёртых*, использует историю науки и философии как материал для общей теории научно-философского мышления» [109, с. XXXVI].

В последней цитате особо важен третий пункт: «запрет особых реальных объяснений действительности». Уже здесь можно говорить о позитивизме Ивановского. Однако важно и то, как этот позитивизм маскируется, насколько внешне может быть похожим введение в философию марксистское и позитивистское. По словам Ивановского, «философия – в основе своей – есть *наука*. Каков же её предмет? Каковы особенности, отличающие её от остальных наук? Прежде всего, философия есть наука, в известных отношениях *всеобщая* – в отличие от остальных – частных, или специальных наук. Каждая из специальных наук изучает одну какую-либо сторону „предметов“ или какую-нибудь группу вещей или фактов, событий; философия изучает – со своих, специфических точек зрения, – „предметы“ *всех наук*, и не только всех наук, но и содержание *всех* вообще *культурных систем*. Во-вторых, философия имеет своим содержанием преимущественно вопросы *предельные, пограничные* в системе человеческих знаний – те, которыми человеческое познание либо начинается, либо заканчивается. Вопросы философии суть либо *первые* (в логическом порядке), исходные, либо *последние, завершающие* вопросы нашего ума» [109, с. 48]. Ивановский далее рассуждает: «Какие же „предметы“, или проблемы *общи всем* наукам и *всем* культурным системам? Таких проблем *три*, и они составляют содержание трёх основных отделов философии. Это проблемы: 1) *метода*, 2) *системы* и 3) *оценки*. Ни одна из этих проблем (в их *общей* постановке) не

составляет содержания какой-либо другой науки. Этим совершенно ясно, точно и твёрдо отграничивается специальная область философии» [109, с. 49]. Что же Ивановский считает второй группой проблем? «Вторая группа вопросов, входящих в состав философии, обнимает проблемы *систематизации* данных научного знания и других культурных систем в некоторое общее и цельное представление о мире, природе, человечестве и о самом индивидууме в его отношении к миру, природе и обществу. Совокупность этих данных составляет то, что называется „мировоззрением“ и что служит основой субъективного „мироощущения“» [109, с. 53].

И хотя Ивановский пишет об этом «системном», «мировоззренческом» отделе философии, что в нём «предстоящая работа ещё сложнее, чем в первом, методологическом отделе философии» [109, с. 136], но возникает вопрос: что, кроме методологии, систематизации и оценки научного знания, остаётся в исследовательской деятельности философа, если ему запрещено «создавать для тех или иных областей действительности особые реальные объяснения»?

Неудивительно, что первый том «Методологического введения…» Ивановского был подвергнут критике деборинцем Г. К. Баммелем на страницах журнала «Под знаменем марксизма» [16]. Отмечая положение Ивановского о том, что естественные науки должны опираться на философию, Баммель пишет: «остаётся совершенно непонятным, каким образом философия может быть „научной“, не переставая быть философией? Объяснение, которое даёт автор, довольно общераспространено. Философия в отличие от специальных наук есть наука всеобщая, т. е. наука, исследующая проблемы, общие всем наукам (проблемы метода, системы и оценки). Другими словами, она, по мысли автора, отождествляется с методологией наук. Но во-первых, тогда следовало бы говорить о „философиях“, (т. е. о методологиях отдельных наук), а во-вторых, упразднились бы и все понятия гносеологии, онтологии и т. д.» [16, с. 271]. Баммель характеризует Ивановского как «позитивиста по натуре» [16, с. 271]. «В. Ивановский, как сильный и крупный мыслитель, отражает основную первичную ошибку всех современных оторвавшихся от идеализма и не приставших к материализму философов. Нужно раз навсегда запомнить, что марксизм – не „точка зрения“, а мировоззрение» [16, с. 271]. Баммель предлагает Ивановскому переработать первый том, выбросив всю его первую

часть и «оставив лишь историко-культурные экскурсы» [16, с. 272], которые, действительно, весьма информативны и для современного читателя.

Ивановский отвечает Баммелю в том же году: «я всего менее „онтологист“» [110, с. 248], «я не остановился на выяснении моего отношения к марксизму, потому что никакую самостоятельно выработанную точку зрения нельзя сделать понятной без тех или других детальных соображений. Прибавлю всё-таки, что, выдвигая на первый план методологическую точку зрения и ставя в зависимость от неё всю вообще проблему бытия, я холоден к *философскому*, онтологическому материализму (как и к онтологическому „идеализму“, спиритуализму и проч.). Однако к *историческому* материализму и к „историческому методу“, о котором говорит рецензент, я далеко не равнодушен» [110, с. 249]. Баммель пишет в ответ: «Мне думается, что доказывать неразрывное единство так называемого „исторического материализма“ и материализма „философского“, как выражается В. Ивановский, значит ломиться в открытые двери. Исторический материализм, как мировоззрение, следует мыслить в широкой систематической связи того самого „философского онтологического материализма“, на котором покоятся все области современного естествознания и к которому уважамый автор „холоден“. Никаких шатаний мы не приемлем. Формула воинствующего материализма должна быть выражена ясно и отчётливо» [14, с. 251]. Можно ли сказать, что такое ясное и отчётливое принятие материализма онтологического, а не только исторического, свершилось в позднем творчестве Ивановского?

В письме В. И. Вернадскому от 20 августа 1927 г. Ивановский пишет: «В прошлом году меня заочно познакомили с А. М. Горьким. Я послал ему I том. Книга ему очень понравилась, и он взялся хлопотать об издании II тома. По его мнению, Государственное издательство вряд ли приняло бы мою работу по идеологическим соображениям (тут А. М. неправ: он судит по I-му тому, где есть „ереси“; но II-й том посвящён весь *методологии наук*, и там ничего нет „сомнительного“); и Горький писал о моей книге в издательство „Время“. Но оттуда и мне, и ему ответили, что по развёрстке специальностей философия *не вошла* в цикл их изданий. Так дело и заглохло. Кое-что я пытаюсь опубликовать частию в статьях в энциклопедиях (напр., у Граната вышла статья „Философия“; сейчас пишу туда же „Теорию познания“), частию в „Трудах Белорусского

университета“. Но в энциклопедии попадают лишь обрывки мыслей, которые оказывается возможным связать с темой заказанной статьи; а в „Трудах“ я могу поместить не более одной статьи примерно в 2 года...» [111, л. 7].

Итак, в поздний период своего творчества Ивановский продолжает высказываться о теории познания и методологии науки в серии статей «Из лекций по методологии наук» [см., напр., 107]. А что же он пишет в тот же период в «Энциклопедическом словаре Гранат» о философии в целом?

В библиографии трудов В. Н. Ивановского, составленном А. Н. Ждан, среди статей, написанных для 7-го издания «Энциклопедического словаря т-ва „Бр. А. и И. Гранат и К°“» есть описание статьи Ивановского «Философия» с указанием года издания (1926) и столбцов (516-543), но без указания тома [98, с. 266]. В этом же словаре, в одноимённой статье без указания автора, но размещённой ровно на тех же 516-543 столбцах 43 тома, год издания которого библиографами Российской государственной библиотеки указан приблизительно (1932), даётся, главным образом, подробное описание истории развития философии, завершаемое короткой дежурной для того времени фразой о том, что в процессе социальной «борьбы выросла и окрепла революционная философия пролетариата – диалектический материализм <…>, разрешившая те основные проблемы философии, которых не могла разрешить философская мысль буржуазии» [112, стлб. 539]. Статья, без сомнения, принадлежит Ивановскому: в ней и положения, характерные для его философской позиции, и свойственный ему стиль письменной речи, и специфический набор, порядок и способ описания источников пристатейной библиографии, близкие таковым в «Методологическом введении…».

Библиографический список в статье «Философия» разделён на шесть пунктов, последний из которых посвящён литературе о позитивизме и завершает всю статью ссылкой на работу Ивановского «Что такое „позитивизм“ и „идеализм“?» в журнале «Правда» (1904 г.) [113; 114]. По словам А. В. Петровского, в той давней журнальной публикации «Ивановский неправомерно относил к позитивистам не только неокантианцев (А. Риль), имманентов (Шуппе, Шуберт-Зольдерн), психологистов (Брентано, Штумпф, Липпс), но также и Л. Фейербаха и даже „диалектических материалистов“. При таком расширительном, ложном толковании термина „позитивизм“

смазывалась идеалистическая сущность позитивизма, якобы возвышающегося над борьбой и „крайностями“ материализма и идеализма» [245, с. 195]. В статье «Философия» таких попыток возвыситься над материализмом и идеализмом уже нет, однако нет и желания её автора видеть в их борьбе что-то, кроме фактов прошлого. Ивановский отмечает, что «в XIX в. с высшей точки развития идеализма (Гегель) определяется переход к высшей же стадии материализма (диалектический материализм Маркса и Энгельса)» [112, стлб. 525]. На это положение Ивановского, кстати, обращает внимание и А. Н. Ждан [99, с. 149]. Но в понимании позитивистов исторические заслуги «метафизики» могли бы сколь угодно высокими, всегда оставаясь ниже «положительной» ступени познания, о которой по конъюнктурным соображениям можно было и умолчать. По словам С. Н. Корсакова, ученик Ивановского «А. О. Маковельский определял философскую позицию учителя как гносеологический критицизм» [157, с. 138]. И, наверное, это ближе всего к действительности.

§ 2.1.3. Предмет философии во втором позитивизме в Европе

Читатель далее может сам прийти к выводу, каким был действительный предмет философии во «втором позитивизме» Авенариуса, Маха и их последователей, каким могло быть «мировоззрение» этой философии, в которой «только ощущение может быть мыслимо как существующее» [348, S. 10, 65]. В. И. Лениным было убедительно показано её близкое родство с английским субъективным идеализмом XVIII в. [184, т. 18].

Заявляя, что «философия есть мышление о мире по принципу наименьшей меры сил» [349, S. 21], основатель эмпириокритицизма ***Р. Авенариус***, казалось бы, даёт основание считать его философию преодолевшей прежние антионтологические установки первого позитивизма. Но действительный ли мир выступает для него предметом философии? Авенариус пишет: «Мышление о совокупности единичных вещей может принять две различные формы, смотря по тому, как мыслится совокупность: как сведение единичных

вещей к одному всеобщему понятию, которое содержит общее у всех единичных вещей, или как объединение в наглядное представление о мировом целом, которое, вследствие развития во времени, стало тем, чем оно кажется нам сегодня. При первом способе мышления полученное понятие является средством всеобщего понимания всех единичных вещей; при другом – наглядным представлением объекта, который должен быть понят по естественнонаучным принципам. По нашему изложению не может быть сомнений, – по крайней мере, если наш подход верен, – что задача философии определяется только на первом обобщении, тогда как последнее должно быть зарезервировано как космология естествознания. Философское понятие содержит мир только в абстрактной форме всеобщего всех единичных вещей, а естественные науки – как саму единичную вещь, которая представляет собой конкретную и, в известной степени, историческую форму образования этого самого всеобщего» [349, S. 25]. Здесь уже сразу можно обратить внимание на то, что задача философии определяется Авенариусом лишь *на* первом обобщении (auf die erstere Zusammenfassung). Авенариус не пишет, что это обобщение само и есть задача философии. А то, что философское понятие содержит мир (enthält die Welt), причём в абстрактной форме, совсем не значит, что это философское понятие о мире есть понятие о мире как *предмете* философии. И ведь прецеденты философских понятий о мире, где действительный мир считался моментом «истинного» предмета философии (платонического «мира идей», берклианского «мира» ощущений, гегелевской абсолютной идеи и т. п.) тоже были в истории человечества.

Авенариус раскрывает своё понимание предмета философии далее, когда рассуждает о том, «каких методических приёмов должна придерживаться философия, чтобы овладеть своим объектом – выразить кратко: логической совокупностью сущего» [349, S. 33]. По Авенариусу, «если философия очищает содержание своего материала, то она делает это не как философия, а как научное мышление и подобно всякому другому научному мышлению. В сущности, философия отличается от специальных наук не этим очищением опыта, а единственно и только своим объектом – логической совокупностью данного в опыте» [349, S. 41].

Э. В. Ильенков пишет в работе «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма» (1980 г.): «Главное звено всей стратегии похода махистов против философии марксизма составляла попытка

рассечь живое единство материалистической диалектики как теории развития и как теории познания и логики, сначала обособить „онтологию“ от „гносеологии“, а затем и противопоставить их друг другу, умертвив тем самым существо диалектики как философской науки. Расчёт здесь был прост: при таком рассечении материалистическое миропонимание легче всего было отождествить с какой-либо конкретной и исторически ограниченной естественнонаучной „картиной мира“, с „физическим“, и приписать на этой основе всему материализму пороки и просчёты этой „онтологии“. С другой стороны, ту же операцию можно было бы проделать и с материалистической „гносеологией“, отождествив её с какой-либо новейшей естественнонаучной концепцией „психического“. Отождествление философии с обобщённой сводкой научных данных как раз и позволяло изобразить дело так, будто естествознание само по себе рождает идеализм. Уничтожить своеобразие философии, её подхода к явлениям, её системы понятий – это и значило приписать идеализм самому естествознанию» [117, с. 136-137].

Но такова ли была эта стратегия? Сам Авенариус, как основатель эмпириокритицизма, не проводит какой-либо подготовительной процедуры дисциплинарной демаркации между онтологией и гносеологией как разделами философии, не устраивает какой-либо церемонии «противопоставления» их друг другу. Он разделяет космологию естествознания и философию, а вовсе не онтологию и гносеологию. Философия сразу сводится к этой последней, которой предписывается *изучение логической совокупности данного в опыте*. «Я не знаю ни физического, ни психического, а только третье», – часто говорил Авенариус в кругу друзей [см. 379, S. 381]. Важнейшие категории «традиционных» онтологии и гносеологии единым комплектом подвергались уничтожающей «эмпириокритике».

Э. Мах в работе «Познание и заблуждение», посвящённой Д. Юму, Р. Авенариусу и В. Шуппе, пишет о приведённой выше формуле Авенариуса: «Я бы сразу подписался под этими словами, если бы не опасался, что под этим третьим понимается *неизвестное* третье, какая-нибудь вещь в себе или другая метафизическая чертовщина. Для меня физическое и психическое по существу своему *тождественны,* непосредственно *известны* и *даны* и только различаются по точке зрения, с которой их рассматривают» [508, S. 13]. «Я должен сказать

вместе с Шуппе: область трансцендентного мне недоступна» [508, S. VII].

К. Пирсон, упоминаемый Лениным как «наиболее ясный, последовательный, враждебный словесным увёрткам махист» [184, т. 18, с. 284], пишет о метафизических системах, что надо «классифицировать их как интересные произведения воображения, а не как весомый вклад в человеческое знание» [544, p. 24-25] («Грамматика науки», 2-е изд. 1908 г., цитируемое Лениным). По словам Пирсона, «поэт – ценный член общества, потому что он известен как поэт; его ценность будет возрастать по мере того, как он станет осознавать более глубокое понимание природы, которое даёт ему современная наука. Метафизик – поэт, часто очень великий, но, к сожалению, он не известен как поэт, потому что он стремится укрыть свою поэзию языком разума, и отсюда следует, что он может быть опасным членом общества» [544, p. 17].

Но чем же, по Пирсону, занимается наука? Он пишет, что «наука на самом деле представляет собой классификацию и анализ содержания разума» [544, p. 52], что «область науки – это гораздо больше сознание, чем внешний мир» [544, p. 52], что «все вещи движутся, – но только в понятии» [544, p. 239], что «по отношению к области восприятий праздным является вопрос, что движется и почему оно движется» [544, p. 243], что «с научной точки зрения не может быть возражения против того, чтобы классифицировать известные более или менее постоянные группы чувственных восприятий, объединяя их вместе и называя материей» [544, p. 249].

Пирсон пишет, что анализ «различных утверждений, сделанных физиками и философами здравого смысла относительно природы материи, показывает нам, что все они – *метафизические*, то есть они пытаются описать что-то за пределами чувственных впечатлений, за пределами восприятия и поэтому в лучшем случае выглядят как догмы, в худшем – как несоответствия. Если мы ограничимся областью логического вывода, мы увидим в феноменальной вселенной не материю в движении, а чувственные впечатления и изменения чувственных впечатлений, сосуществование и последовательность, корреляцию и рутину» [544, p. 260]. Агностический вывод «Грамматики науки» Пирсона таков: «Мы должны осмелиться быть невежественными» [544, с. 531].

Общие понятия, по Пирсону, не отражают действительного бытия. В «Грамматике науки» он делает выводы для биологии:

«Поскольку у нас нет, выражаясь парадоксально, никакого чувства, которое могло бы достичь чего-либо за чувственными впечатлениями, никакого „метафизического чувства“, позволяющего нам воспринимать эту предполагаемую сущность „материю“, поэтому у нас нет особого чувства, позволяющего нам воспринимать другую предполагаемую сущность, „жизнь“. Жизнь и безжизненность – это просто названия классов для особых групп чувственных впечатлений» [544, p. 332-333]. В «Природе и воспитании…» (1910 г.) Пирсон категоричен и на «социологическом фронте»: «Общие теории общества бесполезны, словесные дискуссии бесполезны, философские рассуждения бесполезны. Нам нужно наблюдать, измерять и записывать, анализировать методами точной науки, прежде чем мы сможем продвинуться в нашей социологии, прежде чем мы сможем помочь нашему рабочему классу по-настоящему понять факторы, которые питают или подрывают наше национальное могущество» [543, p. 7-8].

В. И. Ленин называл ***Й. Петцольда*** «прекрасным образчиком реакционной схоластики махизма» [184, т. 18, с. 166] и цитировал его слова из первого тома «Введения в философию чистого опыта» (1900 г.): «Ещё и поныне – сто пятьдесят лет после Юма – субстанциальность и причинность парализуют мужество мышления» [548, S. 31]. Ранее, например, в 1895 г., Петцольд уже пытался избавить науку от категории *причинности*. По его словам, «термины причина и следствие несостоятельны» [546, S. 146]. В 1906 г. появляется его работа «Проблема мира с точки зрения позитивизма» [547], в которой он выступает против категории *субстанциальности*. Обращая внимание на учение Спинозы о субстанции, Петцольд приходит к парадоксальному, ничем не обоснованному выводу из этого учения: «Сам я – душа, полностью отрезанная от внешнего мира. Что же даёт мне право вообще говорить о мире вне меня? Ничто, совсем ничто. Мир может существовать, этого нельзя отрицать. Но может быть и так, что я единственно существующее в мире, что я сам этот мир, мир лишь приходящих и уходящих представлений. И если бы даже и был мир ещё и вне меня, я ничего не мог бы предполагать о его качестве. Я никогда не узнаю, есть ли ещё такие существа, как я. Теперь я знаю, что те, кого я принимал за этих существ, являются лишь моими представлениями. Но если бы я и знал, что они есть, помогло бы это мне? Я никогда бы не смог связаться с ними. Так что мне должно быть совсем безразлично, есть

они или нет. В моём мире я единственный, и он моя собственность» [547, S. 99].

«Проблема мира» – вообще не проблема для философии Петцольда: «ответ, который мы должны были дать на вопрос: „что такое мир? что такое всё?“, в конечном итоге состоял в отказе от этого вопроса вообще. Он был поставлен нелогично, так как предполагал, что мы могли бы найти признак, характеризующий целое в противоположность, в отличие от чего-то рядом и вне этого целого находящегося (S. 137 f). Но целое противостоит только его частям, и характеризующее одну часть не может быть одновременно характеристикой целого, потому что часть получает свой характер только через сопоставление с одной или несколькими другими частями, то есть проявляет этот характер только в том случае, если другая не показывает его. Целое или доступную нам, представляющую нам целое часть всего можно только созерцать, переживать. Высказываний об этом делать нельзя. Не имеет даже смысла применять к нему предикат бытия. Потому что это бытие всего имело бы смысл лишь в противопоставлении небытию мира» [547, S. 149]. «Логически возможным был бы только вопрос о том, можно ли найти что-то в целом, что существует абсолютно, то есть независимо от других вещей, без связи с другими вещами. Но это нужно оспаривать на основе опыта» [547, S. 150].

Конечно, нельзя не согласиться, что *внемировой* субстанции мира не существует, но нельзя ведь поддержать мысль о субстанции в отношении к её свойствам, как о чём-то, что идентично целому в его противопоставлении частям. Таким образом, пытаясь избавиться от «метафизических» категорий «старой» философии, позитивисты либо сами не понимают, с чем имеют дело, либо сознательно подменяют понятия. Удобным прикрытием для этого является упразднение Петцольдом философии как научной дисциплины: «Дисциплины, которые обычно называют специальными философскими, – логика, теория познания, психология, этика, эстетика, – суть такие же частные науки, как и все другие, и для достижения надёжных результатов так же должны с эмпирическими методами – сравнением и вариацией – быть переработаны и так же практиковаться нефилософски – через собирание фактов и обстоятельнейшую детальную работу – как и любая другая наука. Но если нет отдельной науки „философии“, то всё-таки существует философское мышление, и оно свойственно было не только тем, кого традиционная историография причисляет к

философам, но всем великим мыслителям; Галилею, Гюйгенсу, Ньютону, Блэку, Уатту, Иоганесу Мюллеру, Кювье, Шлейдену, Дарвину, Негели, Максвеллу, Роберту Майеру, Кирхгофу, Сименсу и т. д. не менее, чем Гераклиту, Демокриту, Протагору, Декарту, Локку, Лейбницу, Беркли, Юму, Канту и т. д.» [547, S. 14-15].

Ф. Карстаньен пишет о работе своего учителя Авенариуса: «для „Критики чистого опыта“ опыт есть не средство познания, а только предмет исследования» [378, S. 45], «я не могу также согласиться с Вундтом, что главная работа Авенариуса „больше система, чем критика“, ведь она не стремится ни к чему, кроме того, о чём открыто говорит её название: применение критики к тому, что мы называем опытом. И то, что Epitheton ornans <поэтический эпитет. – *В. Т.*> для этой так называемой системы – „метафизическая“ – будет отвергнут в ходе этого возражения, пожалуй, не удивительно» [378, S. 53-54].

Р. Вилли, который, по словам В. И. Ленина, был одним из преданнейших учеников Авенариуса [184, т. 18, с. 91-92], наверное, более известен своей попыткой защитить авенариусовскую «принципиальную координацию» субъекта и объекта, расширяя понятие «опыта» до понятия «опыта» примитивных животных, вроде червей, существовавших до появления человека и, так сказать, передавших последнему эстафету этой координации [см. 644, S. 73-74]. В 1905 г. Вилли пишет, что «вещи вне человека суть лишь представления, кусочки фантазии, набрасываемой людьми при помощи нескольких обрывков, находимых нами вокруг нас» [647, S. 177]. В 1908 г. он заявляет, что внешний мир – это «человеческое родовое тело», общее для всех нас коренное переживание [645, S. 2 ff., 8 ff., 12, 54, 152 ff.]. В 1914 г. попытки преодолеть солипсизм Вилли делает при помощи «космосоциальной связи» («kosmosozialer Zusammenhang»), противопоставляя её вещному («асоциальному») содержанию [646, S. 154].

Ученик Авенариуса ***Ф. Блей*** в 1895 г. пишет статью «Метафизика в политической экономии» [361]. По словам Ленина, Блей «предпринимает войну с метафизикой в политической экономии» [184, т. 18, с. 334]. Ленин цитирует [184, т. 18, с. 334] большой фрагмент этой статьи, в которой Блей заявляет, что «политическая экономия стоит на метафизической почве, все её теории небиологичны и поэтому ненаучны и не имеют никакой ценности для познания» [361, S. 378]. Блея не устраивают метафизика

и Маркса, и представителей австрийской экономической школы [361, S. 389]. Метод, который предлагает Блей в статье «К критике политической экономии…» (1897 г.) «заключается в понятийном описании опыта, в описании, свободном от всех метафизических, спекулятивных, догматических допущений» [362, S. 809]. Как же отвечает Блей на «вопрос о сущности экономических явлений, опыта, или как это ещё назвать, на этот вопрос о ὑποκείμενον древних философов» [362, S. 809]? Блей пишет: «Мы отвергли этот ὑποκείμενον, поскольку он метафизичен, не может быть найден в чистом опыте» [362, S. 809]. Поэтому от политической экономии и остаётся лишь «аналитическое описание типа удовлетворения потребностей человеческих индивидуумов, совместно проживающих в системе (любого рода), функционально и формально связанных друг с другом» [362, S. 812].

Ещё до своих публикаций с 1877 г. в авенариусовском «Ежеквартальнике научной философии и социологии» [см., напр., 432] ***К. Гёринг*** высказывает феноменалистические, кондиционалистские мысли в своей «Системе критической философии» 1875 г. Он, правда, объявляет задачей философии объяснение действительности [431, S. 251, 282], но значительно ограничивает её область, предписывая таковому объяснению антисубстанциализм и антиэссенциализм. По его словам, «каждое действие является продуктом многих причин; нет вообще никакой причины в единственном числе, а есть только причины во множественном числе. Уже отсюда ясно, что поиск причин не может быть связан с изучением сущностей вещей, т. е. того, чем являются вещи сами по себе в своей изолированности, вне их взаимоотношений и взаимодействий» [431, S. 282]; «рассудочное созерцание события или действия учит, что каждое действие является составным продуктом, природа которого никогда не позволит узнать факторы в их изолированности. Следовательно, если философия как объяснение действительности должна стремиться к познанию элементов или принципов, тогда вопрос стоит о принципах не бытия, а события. Бытие вообще открывается нам только как событие, и в той мере, в какой ему возможно объяснение, последнее может приводить лишь к тому, что в элементах обнаруживается отношение или событие. В общем, теперь можно выставить логический постулат о том, что из суммы элементов не может следовать больше, чем в них содержится (даже если для каждого отдельного самого по себе это, возможно,

мыслимо только в терминах структуры); поэтому следует оснастить принципы тем содержанием, которое, суммируя элементы, даёт объясняемый продукт» [431, S. 282-283].

Э. Лааса, которого Ленин называл кантианцем, но уже «подчищавшим» Канта под Юма [184, т. 18, с. 216], можно считать в конце концов выполнившим эту операцию. Лаас пишет: «Со своей стороны, мы принципиально стоим на протагорейском позитивизме» [485, S. 189]. Свою версию позитивизма он называет коррелятивизмом (субъекта и объекта) [485, S. 182]. По-юмовски критикуя использование категории субстанции спиритуалистами и материалистами, Лаас восклицает: «как будто мы уже знаем все соответствующие особенности и различия материи! как будто мы знали, что возможно, а что невозможно для взаимосвязанного, меняющегося Многого в Едином мире! как будто идентичность сознания содержит в себе необходимые мыслительные указания на субстанции! как будто выражение „субстанция“ представляло собой нечто большее, чем схему, вызванную чувственными фактами, я имею в виду лежащую в них пригодную для экономии мышления разницу между постоянным и изменяющимся, фундаментальным и производным! как будто это не petitio principii – вообще допустить трансцендентную (абсолютную) субстанцию для душевной жизни, чтобы затем спросить, может ли она быть материальной или не должна быть нематериальной! как будто материальная субстанция в абсолютном смысле не была фикцией, а нематериальная субстанция не была образована из неё per negationem, так сказать, фикцией второго порядка!» [486, S. 109-110]. Позитивизм Лааса благосклонен по отношению к откровенному идеализму, но… за вычетом вышеупомянутой «фикции»: «Здоровый идеализм, во всяком случае, возможен и без экскурсий в трансцендентное и без трансцендентальных или романтических завихрений» [486, S. 691].

Основоположник конвенционализма ***Ж. А. Пуанкаре*** в своей работе «Наука и гипотеза», впервые опубликованной в 1902 г., а здесь цитируемой по изданию 1917 г., пишет о науке, что «мы постоянно видим перед своими глазами её плодотворную работу. Этого не могло бы быть, если бы она не открывала нам чего-то реального; но то, что она может постичь, не суть вещи в себе, как думают наивные догматики, а лишь отношения между вещами; вне этих отношений нет познаваемой действительности» [554, p. 4]. Рассуждая о возможностях «механического истолкования электрических явлений», Пуанкаре

пишет: «Как же нам сделать выбор между всеми этими возможными механическими истолкованиями, если опыт отказывает нам в помощи? Может быть, настанет время, когда физики потеряют интерес к такого рода вопросам, недоступным для позитивных методов, и предоставят их метафизикам. Но это время ещё не пришло: человеку не так-то легко покориться неизбежности вывода – никогда не узнать основы вещей» [554, p. 258].

В работе «Ценность науки» (первая публикация в 1905 г., здесь цитирую по изданию 1918 г.) Пуанкаре пишет о «внутренней гармонии мира»: «Наилучшее выражение этой гармонии – это закон; закон есть одно из самых недавних завоеваний человеческого ума; существуют ещё народы, которые живут среди непрерывного чуда и которые не удивляются ему. Напротив, мы должны были бы удивляться закономерности природы» [555, p. 7]. Ограничиваясь этой закономерностью, Пуанкаре рассуждает: «Гарантией объективности мира, в котором мы живём, служит общность этого мира для нас и для других мыслящих существ. Посредством коммуникации с другими людьми мы получаем от них готовые умозаключения; мы знаем, что эти умозаключения не исходят от нас, и в то же время мы признаём их произведением мыслящих существ, подобных нам. И так как эти умозаключения представляются приложимыми к миру наших ощущений, то мы считаем себя вправе заключить, что эти мыслящие существа видели то же, что мы; отсюда-то мы и узнаём, что мы не грезим. Таково, следовательно, первое условие объективности; что объективно, то должно быть обще многим умам и, значит, должно иметь способность передаваться от одного к другому; а так как эта передача может происходить лишь путём „дискурса“, который внушает такое недоверие Леруа, то мы вынуждены сделать заключение: нет дискурса – нет объективности» [555, p. 262].

Пуанкаре утверждает: «внешние предметы, например, для которых было изобретено слово *объект*, суть действительно *объекты*, а не одна беглая и неуловимая видимость: ибо это – не просто группы ощущений, но и группы, скреплённые постоянной связью. Эта связь – и только эта связь – и является в них объектом; и связь эта есть отношение. Поэтому, когда мы задаём вопрос о том, какова объективная ценность науки, то это не означает: открывает ли нам наука истинную природу вещей? Но это означает: открывает ли она нам истинные отношения вещей?» [555, p. 266]. «В итоге единственной объективной реальностью являются отношения вещей,

отношения, из которых вытекает мировая гармония. Без сомнения, эти отношения, эта гармония не могут быть поняты вне ума, который их понимает или чувствует. Тем не менее они объективны, потому что они общи и останутся общими для всех мыслящих существ» [555, p. 271]. Выход за пределы такой «объективности» – очевидный выход из «зоны комфорта» Пуанкаре: «два предложения – „внешний мир существует“ и „удобнее предположить, что внешний мир существует“ – имеют один и тот же смысл» [555, p. 272].

А. С. Богомолов пишет: «Пуанкаре нередко отождествляет реальность с отношениями вещей, немыслимыми якобы вне связи с умом, который их воспринимает. Объективность этих отношений состоит в том, что они „общи и остаются общими для всех мыслящих существ“» [28, с. 149]. Богомолов указывает истоки этой философии: «Эта точка зрения, видимо, была заимствована Пуанкаре непосредственно у французского „неокритициста“ Ш. Ренувье, но восходит к английским философам XIX в., эпигонам шотландской школы У. Гамильтону и Г. Мэнселю. Она связана с противопоставлением „абсолютного“ (аналог кантовской „вещи в себе“) конкретным вещам, связанным отношениями друг с другом. Поскольку познание есть отношение, рассуждали сторонники „философии относительного“, постольку „абсолют“ (действительность так, как она существует сама по себе) непознаваем: вступив в отношение с познающим, он перестал быть „абсолютом“. Эту агностическую концепцию некритически от Ренувье и воспринимает Пуанкаре» [28, с. 149-150].

В работе «Наука и метод» (1908 г., здесь цитирую по изданию 1920 г.) Пуанкаре допускает уже не только *отношения*, но и *свойства* внешнего мира [557, p. 119]. Есть здесь и высказывание о задачах философии, не ограниченных одной только логикой. Пуанкаре касается этого вопроса, рассуждая о геометрии: «Кроме того, не одна только логическая правильность суждений, ведущих от аксиом к теоремам, должна нас занимать. Разве вся математика исчерпывается правилами совершенной логики? Это было бы всё равно, как если бы мы сказали, что всё искусство шахматного игрока сводится к правилам движения фигур. Из всех построений, которые могут быть скомбинированы с материалами, доставляемыми логикой, нужно сделать выбор. Настоящий геометр и производит этот выбор здраво, руководствуясь верным инстинктом или же некоторым смутным сознанием о – я не знаю какой именно – более глубокой и более

скрытой геометрии, которая одна и составляет ценность воздвигнутого здания. Искать происхождение этого инстинкта, изучать законы этой глубокой геометрии, которые чувствуются, но словесно не формулируются – вот прекрасная задача для философов, которые не допускают, что логикой исчерпывается всё. Но не на эту точку зрения хочу я стать, не так хочу я ставить вопрос. Инстинкт, о котором мы только что говорили, необходим изобретателю, но на первый взгляд кажется, будто при изучении уже созданной науки можно обойтись и без него. И вот я хочу исследовать, можно ли, приняв однажды принципы логики, я уж не говорю открыть, но доказать все математические истины, не прибегая снова к интуиции» [557, p. 158-159]. Но сведение философии к исследованию познания не всегда ограничивается её сведением к логике. Ведь гносеологизм шире логицизма. Оставляет ли Пуанкаре возможность общей теории бытия?

В посмертно изданных в 1913 г. «Последних мыслях» (здесь цитирую по изданию 1920 г.) на примере геометрии Пуанкаре развивает свой конвенционализм: «геометрия есть изучение набора законов, мало отличающихся от тех, которым действительно подчиняются наши инструменты, но гораздо более простых, законов, которые реально не управляют никаким природным объектом, но которые постижимы умом. В этом смысле геометрия есть некоторое условное соглашение, своего рода компромисс между нашей любовью к простоте и нашим желанием не слишком отклоняться от того, что нам сообщают наши инструменты. Это соглашение определяет и пространство, и идеальный инструмент» [553, p. 40-41]. Пуанкаре рассуждает: «одно событие происходит на Земле, другое – на Сириусе; как мы узнаем, происходит ли первое раньше второго, одновременно с ним или после него? Это может быть только по соглашению» [553, p. 42].

Но могло ли из конвенций получится нечто большее, чем исследование конвенций же, дискурса, рациональности, научной мысли? Пуанкаре предлагает: «Именно к разуму необходимо обратиться, я не говорю к разуму метафизика, построения которого блестящи, но эфемерны, как мыльные пузыри, которыми один миг забавляются и которые лопаются» [553, p. 223]. Пуанкаре не нужен общий закон бытия (la loi générale de l’être). Он пишет: «Метафизика предлагает нам согласоваться с общим законом бытия, на открытие которого она претендует; можно будет ей ответить, что я

предпочитаю подчиняться моему особому закону. Я не знаю, что она возразит, но могу вас уверить, что её слово не будет последним» [553, p. 226].

Разумеется, такая позиция в итоге ведёт к непониманию необходимости правильной постановки и правильного решения основного вопроса философии. В «Новых концепциях материи», ещё одной своей поздней работе (посмертно включённой в сборник «Современный материализм» 1913 г.), Пуанкаре выставляет себя не понимающим смысла материализма как философского направления: «Поскольку эта лекция есть часть серии, предметом которой является материализм, то, может быть, некоторые из вас ждут, что же я отвечу на часто задаваемый учёным вопрос: ведёт ли наука к материализму? Ну, на подобный вопрос нет удовлетворительного ответа, и я признаюсь вам, что не совсем понимаю его смысл. Не совсем ясно я представляю себе и смысл слова „материалист“; если материалистом оказываются всякий раз, когда материи отводят главенствующую роль, то очевидно, что наука материалистична, поскольку науки о природе, и в частности физика и химия, имеют своим объектом именно материю; но это не означает, что все учёные материалисты, поскольку их наука – это не вся их жизнь» [556, p. 49-50].

Бывший правоверный гегельянец ***Дж. Б. Сталло*** стыдился выпущенной им в 1848 г. натурфилософии в старогегелевском духе [613]. В предисловии к своей книги «Понятия и теории современной физики» (здесь и далее цит. по изд. 1900 г.) Сталло так пишет о той старой работе: «Эта книга была написана, когда я был очарован онтологическими мечтами Гегеля – в то время, когда я едва достиг совершеннолетия и всё ещё серьёзно страдал метафизической болезнью, которая, кажется, является одним из неизбежных расстройств интеллектуального младенчества» [614, p. 11]. В новой же работе Сталло выступает с других позиций: «При самом беглом взгляде на любую из глав этой небольшой книги сразу станет ясно, что она никоим образом не предназначена для открытой или скрытой пропаганды возвращения к метафизическим методам и целям; но, напротив, её стремление повсюду состоит в том, чтобы устранить из науки её скрытые метафизические элементы, поощрять, а не подавлять дух экспериментального исследования и аккредитировать, а не дискредитировать великие усилия научных исследований, направленные на то, чтобы закрепиться на твёрдой эмпирической

почве, где реальные данные опыта могут быть редуцированы без онтологических предубеждений» [614, p. 8].

Сталло пишет: «Люди, которые правильно понимают мою цель и более или менее ей сочувствуют, сделали критическое замечание, которое, наверное, не следует оставлять без внимания. Наблюдение состоит в том, что природа моего исследования, в конце концов, метафизическая, и что я ошибаюсь, отождествляя метафизику с онтологией.

Поднятый таким образом вопрос касается исключительно правильного использования терминов. Не отрицается, что до самого недавнего времени спекуляции, обычно обозначаемые как метафизические, основывались на онтологических предположениях. Но утверждается, что существует „новая метафизика“, которая отвергла эти предположения и которая, хотя и отказывается от старых линий чисто умозрительных рассуждений и прибегает к методам исследования, которые были признаны по их результатам в специальных отделах науки, тем не менее стремится к решению многих, если не всех, старых проблем метафизики или, по крайней мере, к установлению возможных пределов их решения.

Не могу не думать, что эта попытка сохранить старое название для принципиально новой вещи неудачна, потому что она приводит к невыносимой путанице. Очень яркую иллюстрацию этому даёт судьба Канта. Явной и общепризнанной целью „Критики чистого разума“ было продемонстрировать полную тщетность метафизических спекуляций в том виде, в каком они существовали во времена Канта; и всё же, по причине того, что он сохранил термин „метафизика“ для обозначения исследования законов, которые, по его мнению, были не результатами, а условиями опыта, он постоянно (и не совсем несправедливо) причисляется к разряду онтологических метафизиков.

Но, хотя я спорю по этому вопросу с современными защитниками имени и авторитета метафизики, я полностью согласен с ними, когда они утверждают, что физическая наука не может постоянно строиться на основе грубых результатов эксперимента с помощью простых математических операций. Говорят, что каждая проблема в физике упирается в проблему метафизики. Подлинное значение этого высказывания, как я понимаю, состоит в том, что окончательная интерпретация данных эксперимента и наблюдения включает вопросы, на которые нельзя ответить с помощью весов, реторты или математической формулы, и что эта интерпретация

возможна только в свете общей теории познания» [614, p. XXXV-XXXVII].

В примечании к одному из предложений этого фрагмента Сталло пишет, что его антагонизм по отношению к метафизике привёл к мнению читателей о его приверженности позитивистской философии О. Конта. Сталло уверяет, что давно его не читал, что не согласен с его «доктринами» (вероятно, имеется в виду «религия человечества» и т. п.), но там же открыто соглашается с *теорией познания* основателя позитивизма [614, p. XXXVI].

Идеи ***Р. Ардиго*** об «автосинтезе» Я и «гетеросинтезе» не-Я были близки теориям «комплексов» и «рядов» у позитивистов второй волны. Позитивистским было и понимание Ардиго предмета философии. В заключении своей работы «Разум» («La ragione», 1894 г.) Ардиго пишет, что «традиционную философию, или метафизику, сегодня уже нельзя рассматривать как науку в настоящем смысле этого слова» [341, p. 484], что «научная дисциплина, которую сегодня можно отличить от всех других и по праву назвать философией, может быть только той, которая занимается явлениями мысли и, следовательно, исследует их законы и природу» [341, p. 484].

В статье «Философия в области познания» (январь-февраль 1906 г.) Ардиго пишет о некоем общем «неразличенном» (indistinto), вследствие индукции «объявляющимся» за пределами (al di là) отдельных «различенных» (distinti), коими занимаются специальные науки [342, p. 10]. Ардиго предлагает: «общую науку, которая имеет дело с упомянутым неразличенным, регулируя и объединяя все специальные науки, и которая поэтому лежит за пределами их всех и, следовательно, является наивысшим знанием, я бы по этой причине назвал именем *ператология*, вместо традиционной метафизики, с её частями, рассматриваемыми в старой философии: онтологии, что о бытии, теологии – о божественном, космологии – о мире, рациональной психологии – о душе. Напротив, об этой метафизике я говорю, что она сегодня уже не имеет смысла» [342, p. 10-11].

Ператология (от греческого πέρας, или finis, extremum [342, p. 10]), по Ардиго, должна изучать эти некие пределы, границы, но являются ли они онтологическими категориями, если образуют предметную область дисциплины, оказавшейся in vece прежней метафизики? Очевидно, что характер этого различия indistinto и distinti служебный, предполагает исследование границ именно познания и не предполагает чего-то больше, чем спенсеровское

различение ярких и слабых манифестаций Непознаваемого, хотя indistinto у Ардиго это не indistinguibile и не inconoscibile.

Позднее, в работе «Философия и позитивизм» (июль 1914 г.) Ардиго повторяет своё утверждение о философии как науке о мышлении: «объектом философии является сам факт мышления человека, в себе и как представление объективного бытия; и наоборот, объектом других наук является само объективное бытие, представляемое той же мыслью человека» [343, p. 321].

А что же имманентная школа? В. И. Ленин в 1908 г. обращает внимание на мнение В. Вундта о связи имманентной философии и эмпириокритицизма и пишет: «Почему соединил Вундт две эти школы? Потому, что он считает их *близкой роднёй*, – и это мнение, разделяемое Махом, Авенариусом, Петцольдтом и имманентами, безусловно справедливо» [184, т. 18, с. 58]. О том, что имманенты – это позитивисты, пишет и П. П. Блонский: «имманентная философия, отрицая трансцендентное, тем самым является позитивистической философией» [22, с. 144].

М. Кауфман, который издавал журнал по имманентной философии, поместил в своей работе 1890 г. «Основы теории познания и наукоучения» [468] введение, в котором следует отметить следующие пункты: «§ 1. Наличное бытие или действительность вещи состоит в её присутствии в сознании. § 2. Наряду с этой действительностью, философия в разное время принимала ещё одну действительность, действительность как следствие или требование определённых содержаний сознания. § 3. В то время как действительность обладает непосредственной достоверностью благодаря своему наличию в сознании и, поскольку она выведена из области сомнения, никогда не была и не могла быть спором мнений, проблемой научных исследований, вопрос о существовании второй формы действительности всегда был одним из самых важных и значимых в философии; ибо он тождественен вопросу о правомерности онтологических доказательств, да и вообще любой метафизики. Метафизика и онтологические доказательства основаны именно на предположении, что в самом сознании существуют факторы, которые заключают в себе существование второй реальности как требование или следствие, или даже содержат определённые сведения о сущности и качестве трансцендентных вещей» [468, S. 9-10]. Оценивая эту свою работу в 1893 г., Кауфман пишет о «способности посредством критики онтологических

доказательств продемонстрировать несостоятельность онтологии и прояснить, что любой мир, кроме эмпирического, проблематичен не только по качеству, но и по существованию, и что допущение такого мира должно быть отвергнуто теоретической философией. Главным образом посредством критики онтологии предыдущая работа готовит почву для здания имманентной философии…» [469, S. III].

Главный представитель имманентов ***В. Шуппе*** в 1894 г. так пишет о возрастающей сложности на пути «аналитической логики» (в то же время называемой им методологией или учением о методе, Methodenlehre): «Прежде всего на этом пути должны возникать различные виды единства, т. е. сами высшие понятия, это есть знание основных черт действительного; с этой стороны логика есть материальная логика и одновременно онтология» [606, S. 4]. Такие же мысли Шуппе высказывает в 1896 г.: «Известно, что за догматизмом с его понятием истины естественно должен следовать скептицизм. И то, что скептицизм, объявляющий действительность, которой должно соответствовать истинное мышление, недоступной, в конце концов должен был привести к исследованию самих понятий истины и действительности, следует также признать. Результатом этого исследования является вся теория познания в логике. И если истинное познание всё же есть познание действительного, то это одновременно и онтология» [605, S. 37-38].

Р. Шуберт-Зольдерн в своих работах критикует то, что называет «метафизикой естествознания». Её понятия он считает лишь вспомогательными конструкциями: «исследование всеобщего должно принимать результаты детального исследования как правильные до тех пор, пока это позволяет всеобщая связь этих результатов, и наоборот, детальное исследование должно рассматривать всеобщую связь как основу своего исследования до тех пор, пока это не приводит к какому-либо противоречию в детальных результатах. Так что наблюдение может быть только взаимным. Но эта зависимость детального исследования от всеобщей взаимосвязи всех наук была упущена философами естествознания, и поэтому они превратили необходимые для естественнонаучных исследований рамки в причины самих явлений, вспомогательные конструкции – в трансцендентные рамки мира явлений, не считаясь с тем, что построенная таким образом естественнонаучно-метафизическая система должна была бы оправдывать себя с ещё более всеобщей точки зрения» [604, S. 60-61]. Что же это за рамки, каркасы, подмостки (Gerüste) исследований?

Категории, которые для философа, признающего относительную самостоятельность онтологии и гносеологии, были бы отнесены к соответствующей философской дисциплине, Шуберт-Зольдерн выстраивает в общий ряд, объявляя эти понятия «теоретико-познавательными проблемами» (erkenntnisstheoretische Probleme): «поскольку детальное исследование без связи со всей наукой не имеет смысла и цели, все естествоиспытатели вынуждены инстинктивно составлять метафизическую систему для частного использования. Тем не менее, именно детальные исследователи очень часто полагают, что они действуют совершенно свободно от всякой метафизики, забывая только о том, что как раз самые простые понятия, которыми они пользуются, суть метафизические или, вернее, теоретико-познавательные проблемы. Поскольку они не могут обойтись без этих понятий, они должны использовать их в каком-то смысле и поэтому предполагают, что проблема каким-то образом решена. Но они не могли и не могут вывести это решение из фактов своей науки, потому что они всегда рассматривают эти факты с точки зрения, которая предполагает, что проблемы уже решены. Какой детальный исследователь сначала изучает, что это значит: бытие, вещь, причинность, понятие и т. д., и какой исследователь не пользуется этими терминами?» [603, S. 29-30]. Сам же Шуберт-Зольдерн, редуцировав онтологию до гносеологии, пытается бороться с «метафизикой естествознания»: мозгом как носителем сознания и атомами как субстратом мира [603, S. 32 ff.].

В 1879 г. ***А. Леклер*** пишет книгу «Реализм современного естествознания в свете данной Беркли и Кантом критики познания» [497]. По словам В. И. Ленина, «тогда Леклер ещё не выдумал или не заимствовал у Шуппе и Шуберта-Зольдерна или И. Ремке „новой“ клички „имманентная школа“, а *прямо* называл себя *критическим идеалистом*» [184, т. 18, с. 187]. По-видимому, именно с этой особенностью Леклера в рамках имманентной школы связано остаточное использование им терминов «онтология», «онтологический» в некоторых его работах. Впрочем, то, как он их использует, отнюдь не свидетельствует о признании им онтологии в качестве отличной от гносеологии, относительно самостоятельной от неё необходимой философской дисциплины.

Таким признанием не являются и слова, написанные Леклером в статье 1883 г. «Категориальный характер мышления в его влиянии на проблемы философии, особенно теории познания»: «ребяческий упрёк

в „солипсизме“, который я отстаиваю в онтологии и теории познания» [496, S. 280]. На это обвинение Леклер смотрит свысока. Столь же снисходительно упоминает он «онтологические ранги», «онтологическую суперординацию» и «онтологическое достоинство» философских категорий [496, S. 259, 263, 286]. Всё это, явно в духе Конта, какая-то промежуточная стадия познания. Цель, которую сам Леклер ставит для себя и своих «соратников» – именно теория познания [496, S. 294]. В предлагаемой им «таблице» ключевые философские позиции, точки зрения охватываются именно теорией познания [496, S. 295].

Годом ранее, в работе «Очерки монистической теории познания» Леклер пишет: «То, что вместе с водой выплёскивается ребёнок, обусловлено отождествлением философского и метафизического исследований. Если, напротив, избегать этого, то отказ от *метафизики* вполне совместим с сохранением *философии*, которая отказывается от решения метафизических „проблем“ и, кроме того, вообще приобретает критерии *научности* с помощью своего метода. Перманентное состояние войны внутри метафизики, непримиримое противопоставление систем, выстроенных рядом и одна за другой, уже само по себе должно удержать от мысли добавить n + 1 попытку к n сделанным попыткам, прежде чем более внимательно изучить общую отправную точку, которая может привести к таким разным и далёким друг от друга целям» [495, S. 6]. Леклер утверждает, что «метафизическая и дуалистическая теории познания являются взаимозаменяемыми понятиями. И непосредственно из этого следует, что теория познания, называющая себя монистической, тем самым отвергает признание трансцендентного фактора и тем самым претендует на то, чтобы быть фундаментом философии, в которой нет места метафизике» [495, S. 9]. Но что ещё остаётся в философии, кроме *такого* фундамента, если сам Леклер пишет: «антитеза „мышление – бытие“ превращается в равенство „мышление о бытии = мыслимое бытие“; различие, выражающееся и в языке, сводится к тому, что основное усилие наблюдения направляется на различимые стороны одного и того же» [495, S. 19]?!

В своей «Психофизиологической теория познания» (цитирую по изданию 1907 г.) близкий к имманентной философии или, наверное, даже принадлежащий к ней ***Т. Циген*** отвергает традиционный категориальный аппарат философии. Онтологическую и

гносеологическую его части он называет, соответственно, «метафизикой» и «метапсихикой». Циген пишет: «А метафизика?! Априори?! Формы созерцания, категории?! К сожалению, для них всё-таки не остаётся места. Наше воображение должно ограничиваться естественнонаучным сбором, сравнением, а затем и редукцией ощущений, чтобы прийти к общим представлениям об их отношениях. В этой работе участвуют описательное и математическое естествознание, психология и теория познания. Метафизика, как и религия, была лишь исторической предшественницей этих наук. Сегодня метафизику лучше причислить к изобразительному искусству вместе с её младшей сестрой, похожей на неё до неразличимости, – метапсихикой» [662, S. 108-109]. В 1913 г. в работе «Теория познания на психофизиологической и физической основе» Циген отмечает, что надеется на редукцию теоретической философии к теории познания [658, S. 516], и пишет: «Психология должна быть причислена к естественнонаучным предметам и соединяться с философией через персональные связи sensu stricto лишь из практических соображений. Натурфилософия, в моём понимании, очевидно, включена в теорию познания. Метафизика, как и метапсихика, вообще не находят себе места в этой идеальной философии. Этика и эстетика являются частью практической философии. Логика – вполне в духе Шуппе, а также этой работы – составила бы небольшую часть теоретической философии» [658, S. 516].

В «Основах психологии» 1915 г. Циген добавляет неологизмы к характерной для второго позитивизма терминологии. Циген пишет, что необходимо дать конкретное имя всей совокупности данного (die Gesamtheit des Gegebenen). «Мы должны требовать от него, чтобы оно никоим образом не мешало дальнейшим исследованиям своим употреблением в истории философии или где-то ещё. Поэтому такие слова, как „явления“, „феномены“, „ощущения“, „действительное“, „сущее“ в любом случае исключаются. Даже термин „данное“ не свободен от коннотаций» [657, S. 6]. Поэтому Циген предлагает обозначить то, что дано, как «Gignomene» и сохранить это обозначение в дальнейшем [657, S. 6]. Циген продвигает «принцип имманентности» (невозможности выйти за пределы данного в опыте), раскрывая его следующими положениями: «1. Образование осмысленного родового понятия, стоящего над всеми гигноменами, невозможно. 2. Точно так же невозможно указать общий отличительный признак для всех гигноменов по сравнению с

негигноменами. 3. Формирование представления о чём-либо, что было бы абсолютно по существу отличным от гигноменов, невозможно» [657, S. 7]. Как видно, гигномены – это, в сущности, явления, события, всё те же феномены. При этом Циген, конечно, отмечает своё расхождение с феноменологией Канта, феноменологией духа Гегеля. Циген также пишет: «Таинственная феноменология, появившаяся в последнее десятилетие и говорящая о „высматривании“ <Erschauung Э. Гуссерля. – *В. Т.*> и т. п., конечно, здесь также не рассматривается» [657, S. 52]. Поэтому науку о «гигноменах» он называет «гигноменологией» [657, S. 52].

В 1920 г. в «Учебнике логики на позитивистской основе с учётом истории логики» Циген рассуждает: «Как бы ни определяли и ни разграничивали философию, одна из её главных задач состоит в том, чтобы классифицировать данное по его сходству и различию и установить основные законы изменения данного. Основная часть философии, занимающаяся этой задачей, может быть названа *гигноменологией* или *теорией познания в широком смысле* или фундаментальной наукой» [661, S. 11]. Заниматься она будет, по Цигену, исследованием всего данного, всех «гигноменов» – ощущений и представлений в широком смысле: «Empfindungen (Empfindungsgignomene) und Vorstellungen im weitesten Sinne (Vorstellungsgignomene)» [661, S. 11]. Циген специально отмечает, что с этой теорией познания не совпадает philosophia prima (πρώτη φιλοσοφία) Аристотеля, а из-за «недоразумений, связанных с многозначностью слова „феноменология“», он предпочитает термин «гигноменология» [661, S. 11].

В своей «Теории познания» 1934-1939 гг. Циген придерживается гигноменологического подхода [659, S. 1], нейтрального монизма с незначительными оговорками [659, S. 51; 660, S. 124].

Иное дело – Й. Ремке, который был когда-то имманентом, а позднее эволюционировал *в сторону от* позитивизма. Но об этом философе – в другом параграфе настоящей работы.

§ 2.1.4. Предмет философии во втором позитивизме в России

Начнём здесь, пожалуй, с теоретика народничества ***Н. К. Михайловского***. Ещё в статье 1869 г. «Что такое прогресс?» он рассуждает так: «Границы науки совпадают с границами человека, как существа цельного и единого. Мысль вводится в свои законные границы. Человек может познавать только явления и те постоянные отношения, в которые они становятся друг к другу. Сущность вещей – вечная тьма. Нет абсолютной истины, есть только истина *для человека*, и за пределами человеческой природы нет истины для человека. Положения эти вырабатывались веками. Но в курсе философии Конта им подведён полный итог, к которому мы отсылаем читателя. После борьбы с метафизикой читатель найдёт там и борьбу с излишней специализацией знаний, но эта часть трактата едва ли удовлетворит его в такой же мере. Здесь рассыпаны, однако, зачатки золотых мыслей, ценность которых уменьшается только коренным недостатком контовой системы – устранением субъективного метода из области вопросов социологии, этики и политики. Позитивизм сделал до сих пор полдела – установил законность человеческой точки зрения на явления природы, а человеческая точка зрения есть здесь точка зрения человека мыслящего и ощущающего, т. е. целостного неделимого, обладающего всею суммой органов и всею суммой отправлений, свойственных организму человека. Таким совместным участием всех сторон индивидуальности получается истина, не абсолютная, а истина для человека» [211, стлб. 104-105].

Уже несколько месяцев спустя, в работе 1870 г. «Суздальцы и суздальская критика» Михайловский повторяет эти рассуждения: «В теоретической области мы бросили уже всяческие рассуждения о том, насколько соответствуют „вещи в себе“, „нумены“ их отражению, при помощи ощущений, в нашем сознании, – феноменам. Бросили потому, что познали свои границы и признали метафизическое познание для себя недоступным. Мы признали, что если все наши познания о природе и суть, может быть, только призраки, то это призраки, сросшиеся с человеком, обусловленные свойствами его природы. Так что ныне разве только изредка кто заспорит о том, есть ли сущность мира материя или гегелевская саморазвивающаяся идея, дух или гартмановское бессознательное» [212, стлб. 62]. Но в этой его работе

появляется положение о мышлении «по линии наименьшего сопротивления», столь характерное для второго этапа позитивизма. Вот пара характерных цитат: «Корабль человеческой мысли был нагружен страшно, через край; в состав груза входило много в высшей степени драгоценных вещей, но много было и совершенно негодного балласта; вдобавок всё это валялось в беспорядке и затрудняло управление ходом корабля. Задача, следовательно, была двойная: выкинуть за борт человеческой мысли всю неподлежащую её ведению область непознаваемого и расположить познаваемое, если можно так выразиться, по линии наименьшего сопротивления. Первая половина задачи решена Контом таким образом: ни сущности явлений, ни действительной их первичной причины мы не знаем и, по природе своей, знать не можем; мы знаем только самые явления, поскольку они подлежат наблюдению и опыту, и те постоянные взаимные отношения, в которые они, по свидетельству нашего опыта, друг к другу становятся, и самое это знание только относительное» [212, стлб. 94-95]. «Дело не только в том, чтобы ясно определить область непознаваемого и определить и отбросить теологические и метафизические объяснения явлений. Мы не знаем и не можем знать нуменов, вещей в себе, мы знаем только феномены в их связи последовательности и сосуществования; но самые эти феномены, как представители различных (феноменально различных) областей познаваемого, имеют различные степени сложности и потому требуют для своего исследования различных приёмов. Требуется, следовательно, расположить весь материал познаваемого, как я выразился, по линии наименьшего сопротивления. Требование это Контом блистательно удовлетворено при помощи его классификации наук» [212, стлб. 96-97].

Как видим, это высказывания, близкие положениям философии Р. Авенариуса. По словам В. И. Ленина, «в философии Михайловский сделал шаг назад от Чернышевского, величайшего представителя утопического социализма в России. Чернышевский был материалистом и смеялся до конца дней своих (т. е. до 80-х годов XIX века) над уступочками идеализму и мистике, которые делали модные „позитивисты“ (кантианцы, махисты и т. п.). А Михайловский плёлся именно за такими позитивистами» [184, т. 24, с. 335].

Но как «первого и крупнейшего русского эмпириокритика» Ленин всё же упоминает ***В. В. Лесевича*** [184, т. 18, с. 51]. Лесевич пишет в 1888-1889 гг. серию статей «Что такое научная философия?»,

в окончании которой рассуждает так: «В течение долгого времени философия выделяла из своих недр одну науку за другою, пока, наконец, всё содержание стало исчерпываться психологией и тесно примыкающей к ней теорией познания. Память об этом времени и до сих пор ещё держится у тех, которые отождествляют философию с названными науками и в особенности с последней, но в наши дни нельзя не считать уже бесповоротно миновавшим то доброе старое время, когда основные и руководящие идеи психологии созидались вне наблюдения и опыта и затем совсем готовыми поступали в ведение науки о душе, которая и выдавала их за научные истины. Теперь мираж этот окончился, и поборникам отдельной науки философии только и осталось, что навязывать этой науке содержание всей совокупности специальных наук. Нам незачем говорить ещё и ещё раз, что такое повторение ничем не может искупить своей явной призрачности. Смешение философии с теорией познания, встречаемое, как нам известно, и в современной литературе, ведёт, как то показывают многие примеры, к сооружению из теории познания последнего убежища для философии, растерявшей всё своё содержание» [189, с. 12-13]. Лесевич великодушно оставляет философии это убежище: «Выработав же взгляд на познание, как на приспособление мышления к явлениям действительности, установив различение представлений и понятий и указав на отношения понимания к знанию, гносеология сохранила от крушения не только себя, но и философию, – не ту, конечно, которая бьётся над постижением бытия и разыскиванием сущностей, но ту, которая неотделима от научного познания и всегда служит показателем его роста и охвата» [189, с. 13]. Философские обобщения поэтому не допускаются Лесевичем как онтологические. Он пишет: «вслед за разложением первоначальной общей науки философии на ряд отдельных, специальных наук, наступила пора уразумения взаимной связи, существующей между всеми этими науками, и деятельное искание тех общих элементов, которые обосновывают эту связь. Это движение, не совсем точно названное возвращением наук к философии, было вернее возрождением философии на почве положительного знания, процессом образования новой философии, не предшествующей наукам и предвосхищающей их истины, а завершающей их работу и увенчивающей их здание» [189, с. 15]. В чём же предметно, содержательно заключается это «завершение работы», что это за «общие элементы», обосновывающие связь наук?

Лесевич их сводит к следующему: «„научная философия“, как мы её разумеем, обнимает в полной мере „понятие о работе, которую может производить человек“, т. е. обнимает не только умозрение, но и действие или, выражаясь языком Ог. Конта, не только „область науки, но и область искусства“» [189, с. 16].

А. А. Богданов (Малиновский) пишет в своей «Тектологии»: «Философия стремилась связать в одну научно-стройную систему человеческий опыт, разорванный силой специализации; но она не сознавала своей зависимости от *практики* жизни и потому не понимала, что решение задачи возможно только на основе объективного преодоления специализации. Решение было до последнего времени объективно невозможным; но философия *верила* в него и старалась найти его. Она думала *представить* мир как стройно-единую систему – „объяснить“ его посредством какого-нибудь универсального принципа. В действительности требовалось *превратить* мир опыта в организованное целое, каким он реально не был; а этого не только философия, но и вообще мышление само по себе, своими исключительно силами, сделать не может. Это понял величайший мыслитель XIX в. и философской задаче – „объяснить“ мир – противопоставил реальную задачу – *изменить* его» [24, с. 136]. Богданов, конечно, имеет в виду К. Маркса. Но Маркс писал об изменении объективного мира, а не «мира опыта», и вовсе не представлял дело таким образом, что задача изменения мира якобы должна быть «противопоставлена» задаче его объяснения.

Упомянув Маркса, Богданов сразу продолжает: «Со времён Локка, Юма и Канта философия стала превращаться в общую методологию познания, в „гносеологию“. Характер задачи был понят уже правильнее; но объём её был сужен, в чём опять-таки сказалось влияние специализации. Вне своей связи с методами живой практики методы познания не могут быть объяснены и целостно сорганизованы. На этом пути философия ушла в пустые абстракции и выродилась в новую схоластику» [24, с. 136]. Лишь диалектику Гегеля, универсально-эволюционные схемы Спенсера и материалистическую диалектику Богданов называет приближением к «всеобщей организационной науке» – «тектологии» [24, с. 136-137].

Итак, само сужение философии до гносеологии, проводимое, как можно понять по рекомендациям Богданова, прежде всего агностическими предшественниками тектологии, признаётся им правильным, но не достаточным. Необходимо, мол, выкинуть и

оставшееся: «Так называемую „гносеологию“, или философскую теорию познания, которая стремится исследовать условия и способы познания не как жизненного и организационного процесса в ряду других, а отвлечённо, как процесса, по существу отличающегося от практики, тектология, конечно, отбрасывает, признавая это бесплодной схоластикой» [24, с. 165].

Э. В. Ильенков в работе «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма» (1980 г.) считал, что махисты сначала обособляли онтологию от гносеологии, затем противоставляли их друг другу, умертвляя тем самым существо диалектики как философской науки [117, с. 136]. Однако тот же Богданов – главный критикуемый персонаж этой книги Ильенкова – не проводит ни собственной предварительной демаркации между онтологией и гносеологией, ни церемонии их «противопоставления» друг другу. Последнее он проводит между *всей* философией и тектологией как «всеобщей естественной наукой».

Богданов пишет: «Тектологию не следует смешивать с философией. Философия при своём зарождении была просто совокупностью тогда ещё не разъединённого по специальностям научного знания, связанного наивными обобщающими гипотезами. В эпоху специализации наук она является надстройкой над научным знанием, выражающей стремление человеческой мысли к единству. Но она тем меньше могла его достигать на деле, что сама распалась соответственно основному разрыву социальной жизни на теоретическую и практическую ветви. И та и другая коренным образом отличаются от тектологии» [24, с. 165]. По Богданову, «философия теоретическая стремилась *найти* единство опыта, а именно в форме какого-нибудь универсального *объяснения*. Она хотела дать *картину* мира, гармонически целостную и во всём понятную. Её тенденция – созерцательная. Для тектологии единство опыта не „находится“, а *создаётся* активно-организационным путём: „Философы хотели объяснить мир, а суть дела заключается в том, чтобы изменить его“, – сказал великий предшественник организационной науки Карл Маркс» [24, с. 165-166].

Богданов утверждает: «Вообще, по мере своего развития, тектология должна делать излишней философию, и уже с самого начала стоит *над* нею, соединяя с её универсальностью научный и практический характер. Философские идеи и схемы для тектологии –

предмет исследования, как всякие иные организационные формы опыта» [24, с. 166].

Ранее, в своём «Эмпириомонизме» (1906 г.), Богданов уже выкидывал философские категории материи и духа: «Что касается понятий „материи“ и „духа“, то от них пришлось отказаться уже не только потому, что они смутны и неопределённы. Исследуя их социальный генезис начиная с эпохи всеобщего анимизма, я пришёл к выводу, что в них отражается вполне определённая, исторически преходящая форма социально-трудовых отношений – авторитарная форма, разъединение организаторской и исполнительской функции, из которых первая фетишистически обобщается в понятии активного „духа“, вторая – в понятии пассивной „материи“» [25, с. XXIII].

Позднее, отвечая уже критикам «тектологии», он пишет: «Я говорю в своей книге о материи-явлении, той, которую раньше представляли состоящей из твёрдых кусочков – атомов, а теперь физика разлагает на электрические заряды и их силовые поля, и не говорю о материи – вещи в себе, а также о духе. Мой читатель, я думаю, уже успел понять, почему это так. Просто для них тут не было и нет места. *Наука* ограничена *научными* рамками; а „вещи в себе“ – понятия *философские*. Прав ли я, полагая, что тектология между прочим ликвидирует философию вообще, – это вопрос другой; но ясно, что если тектология есть наука, то она *обязана* изучать только явления, их связь и закономерность, а прочее предоставить философии. Она даже не опровергает этих философских понятий; но в решении *её* задач их некуда поместить» [24, с. 584].

Богданов заявляет, что тектология не философия, потому что последняя якобы не наука из-за отсутствия в ней экспериментов. Научный эксперимент, мол, заключается в создании *определённой* комбинации условий, в знании и предвидении *определённых* её результатов, а в философии ничего такого нет, она лишь рассуждает на основе этих результатов [24, с. 591].

Но с чего бы философии терять научный статус только потому, что её рассуждения являются обобщением всего массива эмпирических данных и сопровождающим этот процесс контролем над частнонаучными теоретическими рефлексиями? Богданов лукавит, что тектология не философия, ведь он сам придаёт своей «организационной науке» такую универсальность. И если обнаруженные Богдановым всюду «тектологические эксперименты» при установленных им же ограничениях не превращаются в

эксперименты частных наук, тогда почему мысленные эксперименты философии, имеющие определённость уже в силу взаимного отличия их формулировок, условий и результатов, должны быть переданы в ведение других наук? А тем более, если они охватывают междисциплинарный эмпирический материал, касающийся нескольких форм движения материи, нескольких уровней её организации? и особенно потому что сам Богданов допускает научный характер мысленных экспериментов [24, с. 590]?

Вряд ли Богданов был ближе к прагматизму, чем к махизму. Ведь он утверждал, что «познание в своей организующей функции охватывает действительность шире, чем трудовая практика» [24, с. 622]. Но каков же в действительности предмет тектологии? Богданов пишет, что «она является наукой наиболее общей. А вследствие этого у неё *нет своего особого поля*: её поле охватывает области всех других наук, так что они все вместе образуют её базу, её необходимую опору, без которой тектология не была бы возможна. Во всём ходе изложения мы видели, насколько тесна, интимна связь тектологии с каждым из трёх основных циклов научного знания: с науками математическим, естественными (точнее – физико-биологическими, потому что „естественными“ являются, собственно, все вообще науки) и общественными. Она представляет, в сущности, их развитую и обобщённую методологию» [24, с. 587-588]. С этого, пожалуй, можно было бы и начать, этим и ограничиться в изложении вопроса о предмете философии у Богданова, однако он – самый яркий оппонент Ленина в философии – заслужил более подробного изложения завершающей стадии формирования его методологизма сквозь призму его антифилософских терзаний и, в то же время, неявных онтологических допущений, лишь некоторые из которых могут, наверное, быть приняты в рамках философского учения о системности, в общей теории систем и т. д.

В. А. Базаров (Руднев) в статье «Мистицизм и реализм нашего времени», опубликованной в сборнике «Очерки по философии марксизма» (1908 г.) представляет читателю махистскую версию принципа тождества мышления и бытия: «Мах говорит, что, раз мы данный комплекс элементов, напр., лампу, рассматриваем в связи с изменениями органов чувств, мы получаем „психический“ комплекс; а поскольку *мы тот же самый* комплекс исследуем с точки зрения изменений, независимых от перемен в органах чувств, мы получаем комплекс „физический“. Значит ли это, что данная конкретная лампа

раздваивается на две, ведущих совершенно самостоятельное существование: физическую и психическую. Отнюдь нет. Тут нет и намёка на дуализм мира, а есть только условное методологическое расчленение в интересах удобства анализа» [12, с. 27].

Базаров пишет: «Не мы познаём, т. е. „отражаем“, „описываем“, „символизируем“ и т. п. предметы, данные нам *до* этого описания, а предметы „даются“, или, если угодно, „создаются“ для нас (т. е. для нашей памяти) только в творческом акте познания. Всё данное есть в то же время созданное» [12, с. 32]. «Мир вовсе не „моё“ представление, а „наше“ общечеловеческое представление, или точнее, представление обособляющееся и развивающееся, как функция совокупного человеческого организма, по отношению к которому отдельные люди играют лишь роль более или менее специализированных органов» [12, с. 41].

Упоминая тезисы Маркса о Фейербахе, завершающиеся призывом к изменению мира, Базаров сомневается, что Маркс «противопоставляет философскому познанию призыв к данному практическому, хотя бы и очень важному делу. Для творца *научного* социализма такая точка зрения не мыслима. Скорее Маркс борется здесь со статичностью самого *познания* „философов“, смотрит на само познание, как на процесс изменения мира» [12, с. 70].

Позднее, в работе «На два фронта» (1910 г.) Базаров повторяет первые три из приведённых мною выше фрагментов его текста [см. 13, с. 25-26, 30, 39], а четвёртый из них – развивает в следующем рассуждении: «Но каким же образом *матерьялист* <предпочитаемое Базаровым слово. – *В. Т.*> может рассматривать явления природы, как человеческую практику? Не значит ли это стать на ту самую идеалистическую точку зрения, с которой Маркс сражается в „Святом семействе“? Не значит ли это видеть в природе лишь actus purus самосознания, „продукт творчества субъекта“? Наши „ортодоксы“, несмотря на все их диалектические симпатии, не находят выхода из этой метафизической дилеммы: если actus, так уж непременно purus, чистое субъективное творчество, – если бытие, так уже абсолютно объективное, совершенно обособленное от всякой человеческой практики. Маркс был как нельзя более далёк от этого наивного „или-или“. Недостаток фейербаховского матерьялизма Маркс видит не в том, что матерьялизм этот рассматривает предметный мир в форме объекта, а в том, что он рассматривает мир „лишь в форме объекта“ и – с другой стороны – „не доходит до взгляда на человеческую

деятельность, как на *предметную* деятельность“. Очевидно, таким образом, что для Маркса „объективное“ (Gegenständlichkeit, Leiden) и субъективное (Spontaneität, Tätigkeit) не составляют двух совершенно самостоятельных областей мира (как для наших „ортодоксов“) или хотя бы двух принципиально противоположных точек зрения на мир (как для Фейербаха), а образуют лишь различные элементы самой „конкретной человеческой практики“, которая в одно и то же время и „субъективна“ и „предметна“» [13, с. 84].

Как известно, атака махистов на марксизм была отбита Лениным в его труде «Материализм и эмпириокритицизм». И до своей книги «На два фронта», написанной позже этого события, Базарову вовсе не пришлось заниматься никаким предварительным различением предметных областей онтологии и гносеологии, чтобы, как утверждал Ильенков, «рассечь живое единство материалистической диалектики как теории развития и как теории познания и логики» [117, с. 136]. Да и в новой работе Базаров лишь мимоходом (и только в кавычках, как Ильенков!) упоминает «онтологическую проблему» как нечто отличное от «проблемы гносеологической». Но этим отличием оказывается вовсе не то, о котором пишет Ильенков. Базаров пишет об «онтологической» проблеме не как о «конкретной и исторически ограниченной естественнонаучной „картине мира“» [117, с. 136], а… как об «умозрительных исканиях метафизики», «мистических исканиях религии» и «жажде чуда» [13, с. 89]! Базаров утверждает: «Не только „гносеологическая“ проблема – т. е. вопрос о природе познания, его задачах, о смысле и значении его классификаций – получает своеобразную постановку при той *практической* точке зрения, которая лежит в основе матерьялизма Маркса. Проблема „онтологическая“, которую умозрительно разрабатывает метафизика и пытается на деле разрешить мистика, также освещается совершенно иначе, чем это в обычае у матерьялистов и эмпириков традиционного, статически „созерцательного“ направления» [13, с. 89].

Но увы, это «освещение» вовсе не марксово. Это своего рода убийственное облучение, после него никакой онтологической проблемы уже не остаётся. Базаров пишет, что Л. Фейербах не мог быть вполне последовательным в своей критике религии, «ибо он сам находился во власти того настроения, которое порождает метафизику и мистику. Его эстетически-научное созерцание природы лишь по внешности противоположно жажде чуда. Психологическая подоплёка

в обоих случаях одинакова. В самом деле, если природа дана нашему познанию не как материал, подлежащий обработке, а как уже готовое, эстетически законченное здание, которое остаётся только благоговейно „созерцать“, то очевидно мы опять имеем дело с интуицией, с деятельностью, осуществляющеюся „без помощи средств“, с „непосредственным единством желания и исполнения“. Чистое созерцание есть лишь частный случай чуда: *чудо познавательное*» [13, с. 91].

На деле же познавательное отношение к действительности под именем «опыта» у Базарова отождествляется с бытием, а онтология под именем «метафизики» – с мистикой, с «познавательным чудом». Об относительной самостоятельности онтологии и гносеологии как *научных дисциплин* в составе философии у Базарова не может быть и речи: «За пределами возможного опыта не только нет никакого материального бытия, но нет даже понятий. „Бытие“, „материя“, „природа“ сверхопытных марксистов – только пустые слова, которым „соответствует“ лишь одна реальность: мистическое настроение, навязывающее познанию нелепую задачу: признать за исходный пункт, т. е. за данное, то, что по самым условиям своего задания никогда не может быть дано» [13, с. 98].

Цитируя ленинское замечание о взглядах ***С. А. Суворова*** [117, с. 130-131] – о сходстве суворовского упоминания «всеобщей теории бытия» [285, с. 294] с высмеянным Энгельсом у Е. Дюринга рецидивом гегелевского учения о чистом бытии, бытии вообще и т. п. [184, т. 18, с. 354-355], – Ильенков далее рассуждает об «онтологии» (взятой им в кавычки), как о «конкретно-научных представлениях» и «натурфилософских обобщениях» о строении материи (хотя это далеко не идентично конструкциям гегелевской онтологии) [см. 117, с. 133]. Ильенков называет эти представления и обобщения «формой» материализма в противоположность гносеологии как его «сути» [117, с. 134]. Но у Суворова «всеобщая теория бытия» неотделима от этой «сути», ведь его так называемый «реализм» «принципиально отрицает бытие, стоящее за „пределами“ познания, вне его общих определений» [285, с. 291]. Какое уж тут «рассечение» онтологии и гносеологии!

Эмпириосимволист ***П. С. Юшкевич*** в работе «Материализм и критический реализм» (1908 г.) упоминает рассуждения Маха о «функциональных отношениях между элементами» «комплексов ощущений» и пишет: «чтобы это понятие функциональной связи могло взять на себя роль объективного бытия и с правом заместить

нелепое понятие „вещи в себе“, его нужно взять со всеми вытекающими из него выводами, а тогда мы придём к эмпириосимволической точке зрения, согласно которой объективный мир разрешается в ряд эмпириосимволов и не чувственные элементы рассматриваются, как „объективная реальность“, а логические (символические) отношения» [332, с. 117]. Коррелятивизм субъекта и объекта, по Юшкевичу, получает «полное удовлетворение» в этом «эмпириосимволизме» [332, с. 117]. Юшкевич утверждает: «под „реальным“, под „истинным“, под „действительным“ бытием мы понимаем системы символов, объединяющих опыт. Если желать придать выпуклость предлагаемому решению, то можно сказать, что: „бытие“ = „мышлению в пределе“, или придавая этой формуле обычный математический вид: „бытие“ = „lim. мышления“» [332, с. 128]. Но, как пишет Юшкевич, эмпириосимволизм «не даёт готового ответа на вопрос о природе объективно сущего, на вопрос о природе „бытия“. Он не говорит: бытие само по себе – это дух, или материя, или элементы (ощущения). Понятие бытия в научном смысле слова сводится для него к постулату о необходимости непротиворечивой связи данных опыта» [332, с. 131].

Позднее, в «Столпах философской ортодоксии» (1910 г.), пытаясь встать «над» идеализмом и материализмом и оппонировать Ленину, Юшкевич пишет: «признание духовной субстанции резко отделяет Беркли уже от следовавшего за ним Юма. Если г. Ильин считает таким важным фактом произведённое Беркли усечение „материи“, то обыкновенная логика должна была бы ему подсказать, что не менее важным шагом является и устранение „духа“. Материализм признаёт основной физическую субстанцию (материю), идеализм – психическую (дух); реализм отрицает оба эти вида субстанции, и поэтому его так же мало можно смешивать с берклиевым идеализмом, как и с гоббсовым материализмом» [335, с. 46]. Юшкевич отворачивается от того факта, что отрицание *материи* как субстанции – с явным ли признанием в качестве последней духа или вообще пренебрежительным отказом от статуса субстанции как «метафизического» – исподволь удерживает эту категорию (как удерживал её сам Юм, пользуясь понятием «человеческой природы»), но субстанцией тогда остаётся некое человеческое отношение к миру, чаще всего познавательное. Отрицатели существования субстанций в конце концов сами их вводят в дискурс, но эти субстанции оказываются то human nature, то паринишпанна-свабхавой, то какой-

то методологической опорной точкой вроде эпохе, изостении или атараксии. Однако категориальную функцию-то они выполняют одну и ту же, что и категория субстанция, взятая в противопоставлении своим свойствам. Вот только это уже субстанция-ум, субстанция-сознание, субстанция-рассуждение, абсолютная идея, единый опыт и прочая дурная бесконечность зацикливания на идеальном. Поэтому Юм гораздо ближе к Беркли, чем это пытался представить Юшкевич.

В работе «Мировоззрение и мировоззрения» (1912 г.) Юшкевич рассуждает: «Философия в широком смысле – это учение о мире. Но таким же учением о мире является и система наук, из которых каждая в отдельности изучает ту или иную часть или сторону сущего. И весьма естественной является мысль видеть в философии продолжение системы научного знания, попытку связать в одно стройное целое все те обобщения, к которым приводят специальные науки, устранив отсюда неизбежные при специализации наук односторонности и противоречия. Мысль эта на первый взгляд подкупает своей простотой и натуральностью. В философии мы инстинктивно готовы видеть устремление к общему. Во всяком обобщении и синтезировании мы находим нарастание философского духа, и, чем шире и объемлюще какое-нибудь обобщение, тем более философским считаем мы его. Наука с её обширной иерархией обобщений, ступенями возвышающихся друг над другом и уходящих в бесконечную высь, должна в этом смысле быть вся пропитана философским духом, и прав был, несомненно Авенариус, когда, разбирая вопрос о возможности философии, как науки, он обернул его и спросил: как возможна наука, которая бы не была философией? Но с этой точки зрения система наук и есть система философии, и для последней, как отдельной науки, нет места» [333, с. 167-168]. И Юшкевич приходит к выводу: «Философия – не наука, а только наукообразна» [333, с. 191]. Юшкевич удивляется, «как можно было вообще принимать её за науку, как можно было образно-эмоциональную реакцию на „всё“ выдавать за особый вид познания» [333, с. 192]. Разумеется, если философия – не наука, то и говорить о дисциплинарной демаркации в ней между онтологией и гносеологией попросту не приходится. Линия демаркации у Юшкевича, как и Богданова, проведена не между этими дисциплинами, а между наукой и философией.

В 1921 г. отдельным изданием публикуется статья Юшкевича 1915 г. «О сущности философии» [334]. В первых двух предложениях

сформулирован её позитивистский антифилософский лейтмотив: «Не помню, какой автор, сравнивая между собой античное и современное мировоззрения, заметил, что философия была наукой древних, а наука есть наша философия. Этим была правильно указана линия развития теоретической мысли от произвольной и малообоснованной спекуляции ионийской натурфилософии до теперешнего точного знания с его широкими обобщениями и перспективами» [334, с. 7]. Однако Юшкевич пишет о «рецидиве метафизического умозрения» [334, с. 8] и пытается его объяснить всё теми же «образно-эмоциональными реакциями», «космическим чувством», «бессознательным» и т. п. Ко всей этой «романтике» он относится снисходительно, но, конечно же, иронически. Философское мировоззрение, по его словам, является «обмирщённой, светской формой религиозного отношения к миру» [334, с. 22].

Друг Юшкевича, врач ***О. И. Гельфонд***, несправедливо относящий Б. Спинозу к идеалистам, пишет: «Вопрос об отношении мышления к бытию, этот центральный вопрос всякой философской системы, не переставал занимать всю идеалистическую философию, начиная с Декарта; и разрешение своё проблема эта получила в идеалистической философии сначала у Спинозы, а окончательно в системе Гегеля, который пришёл к заключению о существовании тождества между мышлением и бытием. К такому же ответу пришла и позитивная философия, которая в работах Маха, Авенариуса и отчасти Дицгена доказала, что мышление и бытие тождественны. Таким образом, как идеалисты, так и позитивисты произвели синтез мышления и бытия, пришли к монизму. Это стремление к монизму, помимо своей объективной возможности, является основным требованием нашего мышления: только при монистическом понимании осуществляется принцип наименьшей траты наших духовных сил. А это стремление к наименьшей трате сил является законом всякой умственной работы» [64, с. 249]. Это тождество мышления и бытия, которое Ильенков называл «паролем на право входа в научную философию» [115, с. 53], не позволяет говорить ни о какой онтологии как о самостоятельной дисциплине в составе философского знания.

Н. В. Валентинов (Вольский) в книге «Философские построения марксизма» (1908 г.), в её первом параграфе под названием «О философии вообще» с явным одобрением цитирует призывы некоторых мыслителей ограничить предмет философии. Так,

упоминая слова А. Риля о «революции Канта» в философии [см. 40, с. 12], Валентинов чуть далее пишет: «Кант, действительно, отрицал философию, как нечто стоящее над науками и их заменяющее. Для него философия сводилась к „критике чистого разума“, к теории познания, и если под конец он всё-таки уступил в своём непреклонном решении и создал метафизическую, сверх науки стоящую систему, то, – иронизирует Гейне, – лишь из жалости к своему слуге Лампе, „практический разум“ которого никак не мог примириться с изгнанием из обихода таких понятий, как Бог, бессмертие души и т. д. Но путь для трансформации старой философии оказался намеченным, дальнейшая философия воспользовалась этим указанием, и теперь уже центром всякой философии является не метафизическая система, а теория познания. В этом смысле философия – как теория познания – „есть такое научное разыскание, которое прямо направлено на существо познания и определяет значение того, что мы называем опытом и наукой. Оно знакомит не с той или другой наукой, а учит познавать науку вообще и в отличие от всех особых дисциплин знания выступает представителем научного духа в обширном смысле, в целости. Что самопознание для индивидуального опыта, то философия для всеобщего опыта, излагаемого в науке; она – самопознание науки, познание, приводимое к разумению самого себя“ (Риль). Её задачи, следовательно, в том, чтобы исследовать возможности, пути и направления усовершенствования человеческого знания, облегчать теоретические построения позитивных наук и тем самым служить прогрессу человеческого знания в целом. Для этого очищать (элиминировать) понятия, указывать на негодность одних, метафизичность других, стремясь к тому, чтобы результаты нашего опыта обобщались, обрабатывались и систематизировались не фикциями, лишёнными всякого смысла, а реальными, расчленёнными и ясными определениями. Философия, кратко говоря, это – самопознание, самоконтроль исследующего ума в пределах определения своих способностей, задач, методов и границ, и если теория познания, – говорит Ганс Корнелиус, – вообще сможет показать нам механизм, помощью которого из элементов всякого опыта строятся все, даже наиболее сложные элементы нашего познания, то таким образом она не только выяснит происхождение и значение всех понятий и тем самым устранит проблемы, связанные с донаучными и научными понятиями, но она разрешит ещё и вопрос о том, какими путями совершается всякий дальнейший *прогресс* нашего

познания и каковы *границы*, поставленные этому прогрессу природой нашего познавания» [40, с. 16-17].

Валентинов возмущается положением дел: «Современные же метафизики в страстной погоне создать онтологическую систему, приходят к этой задаче якобы вследствие требований научной гносеологии. Научная теория познания, – уверяют они, – санкционирует и обосновывает их системы, но и это ни для кого не остаётся тайной, что для своего обихода философы мастерят такую именно и такого характера научную „гносеологию“, которая бы своим авторитетом прикрыла все их мелкие уловки, натяжки и прегрешения против фактов. Они заранее составляют систему, и если потом, для экспертизы ценности и правоспособности этой системы, приглашается теория познания, то последняя идёт не с поднятой головой беспристрастно оценивающего, независимого судьи, а как служанка, которая обязана отвечать так, как это требуется от неё господином философом» [40, с. 19].

Валентинов требует изменения положения дел: «Теория познания в услужении у различного рода метафизики! Нужно перевернуть положение и, призвав к порядку многочисленные системы, поставить их под контроль теории познании. *Независимая научная теория познания!* – вот наболевший вопрос и лозунг времени, и он тем более является важным, что с ним находится в тесной связи построение истинно-философской научной системы, монистически гармонизирующей содержание частных и специальных опытов» [40, с. 20]. Но эта «независимость» – вовсе не *дисциплинарное* отличие гносеологии от онтологии. Последняя – вообще не наука для Валентинова. «Истинно-философской научной системой» для него является *монистическая гармонизация опыта*, т. е. по сути растворение онтологии в методологии, в гносеологии, а вовсе не рассечение философии на онтологию как «естественнонаучную картину мира» и гносеологию как «естественнонаучную концепцию „психического“».

Валентинов пишет: «если изучение мира делается задачей специальных научных дисциплин и если эти дисциплины претендуют давать (в процессе исторического развития) всё более точное выражение связей, отношений элементов и частей космоса, то какой же объект и какие задачи остаются на долю философии, как „философские задачи“ par excellence? Авенариус, исследуя этот вопрос, пришёл к тому выводу, что философия есть мышление об

общей „совокупности сущего“ <о *логической* совокупности сущего (logische Gesammtheit des Seienden), но Валентинов и сам далее уточняет. – *В. Т.*>. К этой совокупности сущего можно подойти как к объекту, понимаемому по естественнонаучным принципам, но, – замечает Авенариус, – это знание давалось бы космологией, естествознанием. К совокупности сущего можно подойти с другой стороны – с точки зрения теории познания, с вопросом о том, как человеческое познавание даёт нам это понимание сущего и вещей. Этот вопрос интересует Авенариуса, и в такой же постановке мы имеем его у И. Дицгена» [40, с. 157-158]. И опять-таки, «рассечение» здесь идёт между философией, сводимой к теории познания, и «космологией, естествознанием», отнюдь не полагаемых в качестве онтологии.

В работе «Два года с символистами» (1969 г.) [см. 39, с. 75] Валентинов упоминает о том, что в книгу «Э. Мах и марксизм» [41] (того же 1908 г.) он включил то, что не мог уложить в предыдущую работу «Философские построения марксизма». В книге «Встречи с Лениным» (1981 г.) он пишет: «Что же касается „Философских построений марксизма“ (изложение эмпириокритицизма Авенариуса и Маха, критика философии Плеханова, Дицгена, А. Богданова <с эмпириокритических позиций. – *В. Т.*>), то, несмотря на то, что из 300 с лишним страниц этой книги я бы теперь больше трети перечеркнул как негодные, у меня с этой работой, писавшейся при крайне неблагоприятных условиях, связывается большое и приятное воспоминание о моём освобождении. Я вынул занозу из мозга. Перестал носить не только фальшивый паспорт, но и маску ортодокса. Открыто начал быть „ревизионистом“» [38, с. 260].

Понимание предмета философии Валентиновым в книге «Э. Мах и марксизм» качественно не меняется. Зато Валентинов пытается там защитить махизм от критики марксиста А. М. Деборина: «Деборин упрекает махизм, что он смешивает чувственные ощущения с самой действительностью и *предмет восприятия* отождествляет с *восприятием предмета*. Основу этого обвинения составляют два корня: с одной стороны, полное непонимание природы ощущения, которое рисуется нашим материалистам, как „нечто“, находящееся в голове, как свойство мозга; с другой стороны, явное тяготение к метафизической, т. е. сверхъопытной идее „вещи в себе“, как некоторой субстанции, которая вызывает в нас „явления, то есть представления, существующие *лишь* в моём сознании“ (Плеханов. Кр.

н. кр., с. 199). Если бы Деборин сказал, что нельзя отождествлять „представление“, как существующее „*лишь* в моём сознании“, с предметом восприятия, спорить не пришлось бы: он был бы прав. Но было бы грубой ошибкой за миром чувственных ощущений постулировать какую-то особую реальность, якобы составляющую основу действительности, и эту действительность второго порядка в нашем познании противопоставлять чувственным ощущениям. Это значило бы метафизически удваивать действительность, так как, когда мы испытываем опыт, когда мы входим в связь с объектом, ощущение *целиком* покрывает собою действительность и выражает эту действительность» [41, с. 59-60].

Казалось бы, из этого рассуждения надо вывести и закрепить простую истину, что исходный пункт познания – это чувственно-конкретное, ощущения, отражающие внешний объективный мир, что есть объективная реальность, отражаемая в ощущениях, существующая до, вне и независимо от них. Но Валентинову требуется уравнять эту реальность с каким-то потусторонним миром, он не допускает умопостигаемости внешнего объективного мира, которая осуществляется при восхождении от чувственно-конкретного через синтез абстракций к мысленно-конкретному. Для него есть феномены, но нет ноуменов.

Внешний мир упоминается в его рассуждениях, но сразу же тонет в принципиальной координации субъекта и объекта, приводимой Валентиновым к полному тождеству, да ещё и с попыткой обосновать это тождество несостоятельностью «ходячего противопоставления» свойств вещи её природе. Валентинов пишет: «объект и субъект входят в координацию, благодаря этому отношению мы узнаём действительность, она характеризуется ощущениями, которые, как „элементы“, и являются самой действительностью. Иного способа познать действительность, кроме ощущений, мы не имеем. Может быть, мир для улитки, для обезьяны не таков, каким он является в нашем опыте; но познавая улитку, обезьяну и, допустим даже, их „мир“, – мы всё равно не выходим из наших ощущений, из нашей связи с объектом, и выйти не можем. Поэтому содержание нашего восприятия, совокупность ощущений совершенно покрывает для нас воспринимаемый предмет: предмет есть совокупность, комплекс ощущений, ощущениями исчерпывается для нас природа вещи, и если, как правильно обмолвился Плеханов, совершенно несостоятельно ходячее противопоставление свойств

вещи её природе, то столь же несостоятельно подобное же противопоставление вещи, предмета – ощущениям» [41, с. 60-61].

Валентинов не понимает, что «ходячее противопоставление» свойств вещи её природе несостоятельно лишь тогда, когда эти свойства отрываются от самой вещи, и вполне состоятельно тогда, когда они, различаемые как атрибуты и модусы, позволяют раскрыть её как субстанцию, выявить всеобщее и частное среди её свойств, существенное и несущественное и т. д. Но одно дело – свойства самой вещи, а другое – ощущения, которые отражают эти свойства, являясь отправным пунктом для более глубокого познания вещи, т. е. уже для мышления, способного постигнуть это различие существенного и несущественного.

Валентинов продолжает противопоставлять свою позицию материалистической, неся откровенную чушь: «Деборин думает иначе: ощущения не покрывают, по его мнению, предмета. За „пределы“ восприятий и представлений (представления он употребляет в смысле ощущений) он помещает поэтому нечто, что „должно быть качественно отлично от восприятий и представлений“. Что же это такое? Великий Икс, „Grande Cause Provocatrice“, Непознаваемое Нечто. Это попросту, переводя на другой язык, старый знакомец и добрый приятель всех идеалистических и метафизических домов – это тот же Абсолют. Вот к чему приводит критика „махизма“! За чувственным, ощущаемым эмпирическим миром наши мистические материалисты помещают другой, „качественно отличный“ мир, значит мир потусторонний, интеллигибельный, который доступен только вере и который всегда считался местопребыванием абсолюта. Чтобы избежать „солипсизма“ и прочих опасностей, якобы вытекающих из теории *элементов-ощущений*, люди приходят к тому, что подпирают мир абсолютом. В качестве подпорки для вещей они, сами того не ведая, выводят на сцену „das Unbewusste“ – то, что выходит *за пределы* ощущений, т. е. за пределы нашей связи с *объектом* и „качественно отлично“ от ощущений. Так как выйти *за пределы* ощущений мы не можем даже в том случае, если вместе с Дебориным и г. Вяч. Ивановым станем на точку зрения „мистического восприятия мира“, и так как, далее, что прекрасно выясняет J. Petzoldt, – мы никогда, даже при помощи точнейших инструментов не сумеем открыть в вещах какую-либо часть их, не обладающую качеством (ощущением), т. е. часть, которая была бы качественно неопределима и которая в то же время была бы *основой* всех остальных частей

вещи“ („Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus“, s. 27), – то, заметя это, на этом с деборинской философией и покончим. И, кончая, припомним заключительные слова письма Маха <Валентинову. – *В. Т.*>: „реакция против старой философии носится в воздухе, и она пробъётся, несмотря на сильное противодействие“! Метафизические системы материализма отжили свой век! Рождается действительно научная философия, и рано или поздно, в этом я твёрдо уверен, марксизм соединится с нею, вопреки тем господам, которые препятствуют этому соединению, полагая, что вечная истина философии находится в их „Sacra Scriptura“ и никаким роком не может быть отменена» [41, с. 61-62].

Во «Встречах с Лениным» Валентинов вспоминает о том, как философию эмпириокритицизма не поддержали ни Г. В. Плеханов, ни Л. Мартов, а В. И. Ленин написал против неё небольшой меморандум на одиннадцати страницах – пролегомены к будущей работе «Материализм и эмпириокритицизм» – за несколько лет до её публикации. О себе Валентинов пишет следующее: «Беркли я по сей день считаю философом выше Канта» [38, с. 341]. А о Ленине так: «Из материализма, но уже не плехановского, а того, что не должно быть „грубым, простым, метафизическим“ и из „умного идеализма“, выжимаемого из „Логики“ Гегеля, Ленин в своих „Философских тетрадях“ начал фабриковать „партийную гносеологию“, новую разновидность метафизики в виде некоей диалектической, с „самодвижением всего сущего“, онтологии» [38, с. 349]. Против этой онтологии и выступал Валентинов, а вовсе не против исторически ограниченной естественнонаучной картины мира, отождествляемой Ильенковым с онтологией как философской дисциплиной.

§ 2.1.5. Предмет философии в третьем позитивизме. До «метафизических поворотов»

Будучи одним из мыслителей, стоявших у истоков логического позитивизма, ***Дж. Э. Мур***, хотя и отмечал, что «самое важное и интересное, что пытались сделать философы, – это дать общее описание *всей* Вселенной, упомянув все наиболее важные виды вещей, которые, как мы *знаем*, находятся в ней, рассмотрев, насколько

вероятно, что в ней есть важные виды вещей, о существовании которых мы абсолютно *не знаем*, а также рассмотрев наиболее важные способы, которыми эти различные виды вещей связаны друг с другом» [521, p. 1], однако сам оказался, по сути дела, где-то на полпути от агностической философии субъективных идеалистов прошлого к решению упомянутых им задач: «не так уж очевидно, что мы не знаем о существовании материальных объектов. И если это так, то ни один общий принцип относительно пределов познания, из которого следовало бы, что мы не можем знать об их существовании, более не может быть очевидно истинным. Всё это, как мне известно, является лишь аргументом в пользу той позиции, что *мы не знаем, что мы не знаем* <курсив мой. – *В. Т.*> о существовании материальных объектов. Но есть, я думаю, реальное и важное различие между этой позицией и догматической позицией, что мы, конечно, не знаем об их существовании. И на практике, если не в логике, это, я думаю, важный шаг к убеждению, что мы знаем об их существовании» [521, p. 143-144].

По словам Дж. Уорнока о Муре, «в теории он, кажется, никогда не отказывался от идеи, что цель философского исследования состоит в установлении самых общих истин о мире – даже, возможно, о Реальности как о целом. Он не сомневался, что подобные истины, если бы они были установлены, вовсе не были бы столь странными и удивительными, как считали и даже надеялись его предшественники, ибо он не допускал возможности того, что „здравый взгляд на мир“ может оказаться неверным. Всё же он не понимал философию совсем иначе, чем его метафизические предшественники. Однако его практика, состоявшая по большей части в проведении анализов, имела естественную тенденцию к той идее, что дело философии – прояснение, а не открытие; что она имеет дело со значением, а не с истиной; что её предмет – скорее наша мысль или язык, а не факты. По своему влиянию практика была гораздо важнее теории. Любопытно, что то же самое можно сказать и о его современнике Расселе» [636, p. 24].

В поздний период своего творчества ***Б. Рассел*** иронизирует по поводу ограниченности задач лингвистической философии оксфордской школы и отмечает: «постижение мира, по моему мнению, – основная цель, которую должен ставить перед собой любой философ» [258, с. 88], но при этом он там же утверждает, что «философия представляет собой размышления о предметах (matters),

точное знание о которых ещё невозможно» [258, с. 83], что «наука – это то, что мы знаем, а философия – то, чего мы не знаем» [258, с. 83], и не отказывается от своего «логического атомизма» [258, с. 86]. Это своё учение он ранее представлял так: «Философия, которую я отстаиваю, в целом рассматривается как разновидность реализма и обвиняется в противоречивости из-за элементов, которые в ней выглядят противоречащими этой доктрине. Со своей стороны, я не рассматриваю спор между реалистами и их оппонентами как фундаментальный. Я могу изменить мой взгляд на эту проблему, не изменив моей мысли относительно любой доктрины, которую хотел бы подчеркнуть. Я утверждаю, что логика является фундаментальной в философии, и что школы должны характеризоваться скорее своей логикой, чем метафизикой. Моя собственная логика является атомистической, и именно этот аспект я хотел бы подчеркнуть в ней. Поэтому я предпочитаю называть мою философию скорее „логическим атомизмом“, чем „реализмом“, с некоторым прилагательным или без него» [592, p. 359]. Но его «логические атомы» были не так уж далеки от «элементов» Маха, а расселовский «нейтральный монизм», «уравнивающий» материю и дух, – от представлений Спенсера о «знаках неизвестной реальности».

По мнению ученика Рассела ***Л. Витгенштейна***, «мир есть совокупность фактов, а не вещей» [649, п. 1.1]. «Цель философии – логическое прояснение мыслей. Философия не теория, а деятельность» [649, п. 4.112]. «Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано, – следовательно, кроме предложений естествознания, т. е. того, что не имеет ничего общего с философией, и затем всегда, когда кто-нибудь захочет сказать нечто метафизическое, показать ему, что он не дал никакого значения некоторым знакам в своих предложениях. Этот метод был бы неудовлетворителен для нашего собеседника – он не чувствовал бы, что мы учим его философии, но всё же *это* был бы единственный строго правильный метод» [649, п. 6.53]. Всё это в «Логико-философском трактате». А что насчёт «Философских исследований»? Как пишет А. С. Богомолов, «„ранний“ и „поздний“ Витгенштейн – это один и тот же философ, выдвигающий одну и ту же программу: освобождение от „метафизики“. Последняя, как в „Трактате“, так и в „Философских исследованиях“, решительным образом отвергается, представляясь бессмысленностью, которую нужно устранить. „Моя цель, – писал

Витгенштейн, – такова: научить вас переходить от замаскированной бессмыслицы к чему-то такому, что представляет собою очевидную бессмыслицу“» [26, с. 260] (Богомолов цитирует [650, p. 133]).

А. Дж. Айер, убеждённый сторонник юмизма в новейшей британской аналитической философии, заявлял: «любое высказывание, которое ссылается на „реальность“, выходящую за границы всякого возможного чувственного опыта, не может иметь какого-либо буквального значения; из этого должно следовать, что труды тех, кто старался описать такую реальность, посвящены производству бессмыслицы» [350, p. 34]. По Айеру, «философия в качестве подлинного раздела знания должна отличаться от метафизики» [350, p. 41] и «было бы благоразумным вообще отказаться от термина „философия“ в качестве имени особой отрасли знания и изобрести какое-нибудь новое описание для деятельности, которую мы готовы называть философской деятельностью» [350, p. 52]. Айер писал: «мы можем сказать, что философия – это отрасль логики» [350, p. 57].

По словам основателя Венского кружка ***Х. Гана***, «всякая метафизическая примесь должна быть исключена из науки как бессмысленное словосочетание» [437, p. 28].

М. Шлик, приезд которого в Вену в 1922 г. был организован Ганом, утверждал: «Пусть философия никакая не наука, однако это нечто столь значительное и великое, что она, как и в прежние времена, может почитаться царицей наук. Нигде не сказано, что царица наук сама должна быть наукой. Теперь мы видим в ней – и именно в этом состоит великий поворот наших дней – не систему знания, а систему деятельности. Это та самая деятельность, благодаря которой устанавливается или раскрывается смысл высказываний. Философия проясняет предложения, наука их верифицирует. В науке речь идёт об истинности высказываний, а в философии – о том, что, собственно, высказывания подразумевают. Содержание, душа и дух науки заключены в том, о чём говорят её предложения, поэтому смыслопорождающая философская деятельность есть альфа и омега всякого научного познания» [600, S. 8]. Всякая метафизика Шликом исключалась: «Метафизики с давних пор стремились к достижению бессмысленной цели – выразить в виде знания содержание чистых качеств („сущность“ вещи), т. е. выразить невыразимое. Качества нельзя высказать, их можно только указать в переживании, но тем самым не создаётся никакого знания» [600, S. 9].

Ведущий представитель логического позитивизма ***Р. Карнап*** в статье «Устранение метафизики посредством логического анализа языка» (1931 г.) рассуждал: «Но что остаётся тогда для философии, если все предложения, которые нечто означают, эмпирической природы и принадлежат реальной науке? То, что остаётся, есть не предложения, не теория, не система, но лишь *метод*, а именно метод логического анализа» [377, S. 237].

«Радикальный физикалист» ***О. Нейрат*** задумывался о перспективах «единой науки», которая, как он считал, может быть построена таким аналитическим путём: «Как мы можем сформировать универсальный жаргон для этой цели, который может подготовить lingua franca для наук? Это далеко от любых „онтологических“ утверждений о „сущности“ „мира“. Мы пытаемся начать как учёные-аналитики, тем же эмпирическим путём, каким мы привыкли начинать в практике наук, составляющих часть нашей общественной жизни» [533, p. 229].

Й. Шехтер утверждает, что, в отличии от научных вопросов, философские – это те, которые всегда неразрешимы: «невозможность решения проблемы делает её философской проблемой» [598, p. 398], а потому задача философии сводится лишь к преодолению логико-грамматических трудностей, к анализу слов и понятий: «Философский вопрос, например, о том, все ли объекты внешнего мира, как мы их воспринимаем, существуют действительно или просто воображаются, подобно сновидениям, имеет такую природу, что мы не можем дать на него ответ на основе нашего опыта; он всегда должен оставаться вопросом. Это утверждение соответствует действительному употреблению слова „философия“. Это слово обозначает проблемы, вопросы метафизики, натурфилософии, этики, логики, теории познания, которые не могут быть решены или на которые не может быть дан ответ никаким опытом. Ибо как только мы указываем состояние опыта, которое, хотя и мысленно, может дать решение, вопросы становятся научными, и философ теряет к ним интерес. Однако отчаяние от неразрешимости исчезает, как только мы понимаем, что речь идёт о логико-грамматических трудностях, которые можно преодолеть, размышляя над смыслом слов и значением полных предложений. Правильный анализ слов „объект“, „восприятие“, „существование“, „чистое представление“ может осветить проблему реальности; правильный анализ понятий „истина“, „ложь“, „достоверность“, „вероятность“ приводит к прояснению

проблемы истины; анализ понятий „причина“, „принуждение“, „свобода“, „необходимость“ устраняет проблему причинности и свободы воли, и точно так же вопрос о смысле жизни проясняется путём рассмотрения понятий смысла и жизни. Подробное выполнение этой программы является задачей философии, и слово „философия“ является подходящим обозначением для этой задачи» [598, p. 398-399]. Шехтер добавляет в примечании: «Попытки сделать это можно найти в работах Витгенштейна, Шлика, Карнапа и др.» [598, p. 399]. По Шехтеру, «множественность и неясность, присущие нашему языку, вводят некритичного человека в заблуждение, что поэтическая философия, которую обычно называют метафизикой, посвящена познанию мира; в действительности же она занимается выражением чувств в форме научных предложений или логических констатаций» [598, p. 402]. Шехтер пишет, что значение слова «философия» претерпело изменения в результате прогрессирующей рефлексии, и «место „философских систем“ теперь занял логический анализ» [598, p. 403].

Ф. П. Рамсей в своей поздней статье «Философия» (1929 г.) пишет: «Философия должна иметь какое-то применение, и мы должны принимать её всерьёз; она должна прояснять наши мысли и поэтому наши действия. Или же она есть предрасположенность к проверке и исследованию того, что это так; т. е. главное положение философии состоит в том, что философия – это бессмыслица. И снова мы должны принять всерьёз, что она бессмысленна, а не претендовать, как Витгенштейн, на то, что это важная бессмыслица! В философии мы берём пропозиции, которые делаем в науке и повседневной жизни, и пытаемся представить их в логической системе с примитивными терминами и определениями и т. д. По сути, философия есть система определений или, что случается гораздо чаще, система описаний того, как можно дать определения» [571, p. 1].

Ф. Вайсман пишет: «Говорить, что метафизика есть бессмыслица, – бессмысленно. Это непризнание огромной роли, которую эти <метафизические. – *В. Т.*> системы играли, по крайней мере, в прошлом. Почему это так, почему они должны иметь такую власть над человеческим разумом, я не берусь здесь обсуждать. Метафизики, как и художники, являются антеннами своего времени: они способны чувствовать, в каком направлении движется дух» [635, p. 38]. «В великих метафизиках есть что-то провидческое, как будто они могут заглядывать за горизонты своего времени. Возьмём, к

примеру, работу Декарта. То, что она породила бесконечные метафизические софизмы, безусловно, является поводом для возражений. И всё же, если мы обратим внимание скорее на дух, а не на слова, я склонен сказать, что в нём есть некое величие, пророческий аспект постижимости природы, смелое предвосхищение того, что было достигнуто в науке гораздо позже. Истинными преемниками Декарта были те, кто воплотил дух этой философии в дела, не Спиноза или Мальбранш, а Ньютон и математическое описание природы. Продолжать рассуждать о том, что такое субстанция и как её следует определять, означало упустить идею. Это была колоссальная ошибка. Философия существует для того, чтобы её прожить. То, что входит в слово, умирает, то, что входит в работу, живёт» [635, p. 38].

«Эмпирический реалист» ***Г. Фейгль*** так пишет о философии: «При проведении ясного и связного учёта и анализа человеческих знаний и оценок цель состоит в том, чтобы сделать явными предпосылки или базовые допущения, прояснить ключевые понятия и методы познания и оценки. Самым успешным способом сделать это мне до сих пор кажется процедура логической реконструкции. Вопрос „что мы подразумеваем под словами и символами, которые мы используем?“ должен предшествовать вопросам обоснования. Инструменты современной логики следует использовать везде, где они действительно полезны. Но формализация и аксиоматизация нужны только для более точных и требовательных целей. „Промежуточных остановок“ на пути к идеальным языковым формулировкам часто вполне достаточно для решения проблем в общей теории познания, моральной философии – и даже в философии науки. Хотя было бы очень желательно и похвально, если бы профессиональные философы могли вносить свой вклад (со стороны концептуальных пересмотров и нововведений) в прогресс науки, кажется, что лишь очень немногие философы в настоящее время имеют научную подготовку, чтобы с пользой сотрудничать с учёными-специалистами. Задачи прояснения и понимания уже чрезвычайно сложны и амбициозны для философов в наше время» [412, p. 11]. Ограничив философию таким осторожным образом, Фейгль отвергает (в комплекте с религиозными) «трансцендентные» утверждения о «метафизических абсолютах» – о пространстве, времени, субстанции: «Согласно либерализованному критерию, многое в традиционной метафизике и даже в теологии вполне

осмысленно. Но, конечно, эмпирики никогда не должны забывать спрашивать, есть ли какие-либо веские причины для принятия принципов этих спекулятивных и/или интуитивных (или чисто догматических или керигматических) доктрин. На мой взгляд, почти все традиционно приводимые причины вообще не являются вескими. Я думаю, что вера в личностного Бога или в метафизические абсолюты (пространство, время, субстанцию и т. д.) мотивированы принятием желаемого за действительное или образно-эмоциональным мышлением. И поскольку я – вопреки нынешней моде обскурантизма – утверждаю, что существует фундаментальное различие между субъективными мотивами и поддерживающими объективными причинами (т. е. обосновывающими соображениями) убеждений, я отвергаю как ложные (или как крайне маловероятные) все эти „трансцендентные“ (хотя и осмысленные) утверждения» [412, p. 13].

Любопытной была позиция ***Б. Юхоса***. В написанной им совместно с Х. Шлейхертом работе «Эпистемологические основы классической физики» допускается «научная натурфилософия», сообщается не только о выявлении ею логических структур, но и о прояснении ею *содержательных* предпосылок, однако объявляется всё это только *эпистемологическими* прозрениями (erkenntnislogischen Einsichten): «В то время как отдельные науки имеют дело с конкретными содержательными проблемами и получают в результате конкретные, эмпирически проверяемые предложения, научная натурфилософия прежде всего занимается „логической грамматикой“ этих предложений и содержащихся в них понятий. В фундаментальных исследованиях по натурфилософии не может быть и речи о продолжении познания за пределы опыта; однако такое исследование может привести к лучшему осмыслению понятий и утверждений естественных наук, либо путём выявления логических структур, либо путём прояснения содержательных предпосылок. В современном естествознании как раз есть примеры того, как такие эпистемологические прозрения могут оказывать обратное влияние на отдельные исследования» [462, S. 7].

На первой странице своей статьи 1929 г. «Философские замечания» ***Э. Цильзель*** пишет: «философия мертва» [666, S. 178]. Но через несколько страниц оказывается, что диагноз, видимо, ошибочный: «Науки генеалогически ответвились от общей теории, подобно живым существам от нескольких простых форм, как, например, дочерние языки от общего племени, как отдельные рабочие

профессии от замкнутого домашнего хозяйства. Разве занятие философией не означает сегодня то же самое, что делать свой собственный плуг и возделывать свои поля, прясть, ткать и шить себе одежду в эпоху системы Тейлора? Да! Это означает то же самое. Но какой специалист должен исследовать нашу проблему, например, а именно вопрос о том, почему такие разные структуры, как живые существа, экономика, наука и языки, в своём развитии, как ни странно, имеют что-то общее? Есть множество вполне осмысленных проблем, перед которыми сходят на нет все границы, проведённые специалистами, и именно эти самые широкие связи кажутся некоторым теоретикам столь невероятно интересными, что жизнь слишком коротка, чтобы их исследовать. Так что есть ещё сегодня общие теоретики – философы. Более того, неспециализированные области зачастую являются наиболее теоретически плодородными и перспективными» [666, S. 182]. Итак, философия всё-таки возможна. Но как? По Цильзелю, «если философ и специалист-исследователь расходятся во мнениях, то ошибается всегда философ – исключения, оправданные личными обстоятельствами, можно не принимать во внимание. Общая же теория, которая точно исследует самые общие и особенно связанные пограничные проблемы неживой и живой природы, общества и сознания, которая срастается с отдельными науками и оплодотворяет их, не является школьным делом профессоров и мифологической поэзией мысли. Конечно, невероятное обилие результатов естественных и общественных наук всё более затрудняет работу по формированию такой философии» [666, S. 184]. В качестве примечания к этим своим словам Цильзель иллюстрирует «плодотворный, профессионально укоренённый тип философии» перечислением работ Э. Маха, А. Пуанкаре, Р. Карнапа, А. С. Эддингтона, А. Эйнштейна, Д. Гильберта, Х. Рейхенбаха, Б. Рассела и М. Шлика. А поэтому высказывание Цильзеля о том, что «философия отличается от специальных наук лишь несколько большей степенью общности» [666, S. 185], следует понимать именно с учётом того, чьи и какого рода обобщения он считал «плодотворными».

В своей статье в феврале 1931 г. «Материализм и марксистское понимание истории» Э. Цильзель критикует М. Адлера за то, что тот вместе с другими неокантианцами скользит (gleitet) «предпочтительней в душевное, чем материальное» [664, S. 70]. Но сам Цильзель явно предпочитает, хотя бы и гипотетически, в качестве «последних строительных блоков мира» то же, что и махисты,

растворявшие мир в «едином опыте». Цильзель пишет: «приближается своеобразное новое возможное решение проблемы материи и души: последние строительные блоки мира, возможно, являются ни материальными, ни душевными, а *нейтральными*» [664, S. 69]. Цильзель, правда, использует слова Stoff-Seele-Problem, stofflich, но это нисколько не говорит ни о том, что он различает понятия вещества и материи, ни о том, что он в случае такого различения считает именно материю этой «нейтральной» основой вещественного и идеального, т. е. (предположим ход мысли Цильзеля) независимой от сознания реальностью, отношения и связи которой настолько же объективны, насколько и вещество, а идеальное при этом – лишь модус этой объективной реальности. Однако рассуждения Цильзеля ведут в другую сторону. Выступая против неокантианской «профессорско-схоластической „теории познания“» [664, S. 74], Цильзель сам едва ли выходит за пределы теории познания, поскольку пишет о сведении средств решения Stoff-Seele-Problem к средствам математической логики: «Всё противоречие, о котором так много спорят материалисты и антиматериалисты, появляется только на определённом уровне сложности: лишь в сплетении нейтральных нитей есть что-то материальное, что-то духовное. Однако, к сожалению, предполагаемое решение проблемы пока не гарантировано. Только тогда, когда по отдельности логически удалось бы действительно построить все структуры повседневной жизни и науки из нейтральных основных элементов, только тогда решение было бы найдено. Мах, Бертран Рассел и в последнее время Карнап пытались построить такие конструкции; однако, поскольку самые разнообразные вопросы срастаются, образуя настоящего крысиного короля, полученные до сих пор результаты едва ли выдерживают все возражения. Вся проблема материи и души невероятно сложна; её, конечно, можно решить не фигурами речи, а только средствами математической логики» [664, S. 69].

Признание Цильзеля, что он неокантианцам и феноменологам «философски предпочитает материалистов» [664, S. 74] обесценивается его собственным высказыванием в заключительном абзаце той же статьи: «Наша заметка выясняла вопрос о том, действительно ли марксистское понимание истории является материалистическим. В сущности ответ зависит только от того, что хотят назвать материализмом. Но названия лишь этикетки, которые можно наклеивать по произволу; о вещах они ничего не решают» [664,

S. 74-75]. Там же Цильзель вновь объявляет о смерти философии [664, S. 75].

В статье, опубликованной в мае того же года под названием «Партия, марксизм, материализм, неокантианство», Цильзель открыто объявляет материализм ложным, умудряясь обесценить и свои слова о «сомнительном различии между „наукой“ и „мировоззрением“» [665, S. 216] в своём рассуждении о философии лишь как о средстве стимуляции частных наук: «Тот, кто видит в ней такую же специализированную, как и другие, науку, будеть верить, что социалист должен беспокоиться о философских школах своего времени. Но тот, кто знает, что философия познаётся только по её плодам, кто знает, что её вообще можно измерить только по тому, делает ли она плодотворным и продвигает ли вперёд живое естествознание, математику, общественную науку того времени, тот сначала будет смотреть на любую философскую школу довольно недоверчиво. И он будет бороться с ней, когда она начнёт запутывать социализм. Основной тезис материализма ложен, но почти всё, что с ним связано, в высшей степени плодотворно с научной точки зрения» [665, S. 219].

В статье 1932-1933 гг. «Замечания о логике науки» Цильзель допускает «многочисленные весьма общие предложения, которые не являются ни тавтологиями, ни псевдопредложениями и которые не могут принадлежать ни одной обычной специальной науке, ибо они относятся ко всем специальным наукам. Всё ещё можно было бы привести много подобных предложений. В соответствии с исторически сложившимся словоупотреблением такие предложения принято называть *философскими*. Поэтому вовсе не обязательно отрицать какое-либо содержание философии или приравнивать её к простой „деятельности“, к прояснению понятий. В общем здании науки есть вполне содержательные, общие и взаимосвязанные фундаментальные и пограничные вопросы, которые выходят за рамки каждой отдельной специальной науки и, тем не менее, поддаются точному рассмотрению. Конечно, такая философия не отграничена резко от специальных наук и не может играть роль наставника для исследователей-специалистов» [663, S. 156]. Но Цильзель не делает необходимого шага к признанию философии как самостоятельной научной дисциплины, а тем более – к признанию онтологии в качестве её относительно самостоятельного раздела.

В «Проблемах эмпиризма», впервые опубликованных в 1941 г., сохраняется феноменализм Цильзеля: «Если уравнения, откуда бы они ни были выведены, представляют все наблюдаемые факты самым простым способом, они вполне могут выполнить задачу науки лучше, чем теории, пытающиеся раскрыть „реальный“ мир, стоящий за явлениями» [667, p. 90]. В заключении этой работы Цильзель упоминает общие *методологические* вопросы и продолжает ориентироваться преимущественно на позитивизм: «Крушение механистической физики не могло не дать новый импульс эмпирическому мышлению. С провалом механистической физики предположение о втором мире, стоящем за опытом, утратило свою научную поддержку. Теперь субъектно-объектная метафизика, гордость всех философов, смотревших свысока на наивных дилетантов, была сильно поколеблена; её проблемы начали казаться псевдопроблемами. Поскольку причины и законы использовались в новой физике как функциональные связи и простые закономерности, неэмпирические компоненты этих концепций, уже подвергнутые философской критике Юмом, также стали подозрительными для учёных. Все эти предпосылки были последовательно развиты Махом. С другой стороны, физические гипотезы и модели внезапно оказались непригодными, хотя и доказали свою плодотворность в течение трёх столетий. В связи с этим неизбежно возникли общие методологические вопросы, и впервые в истории современной физики вся внутренняя конструкция науки стала проблематичной. Какую роль играет простота в научных теориях? Какие законы природы следует рассматривать как фундаментальные, а какие в качестве производных при построении теории? Какую услугу могут оказать науке рабочие гипотезы, фикции и конвенции? Большинство этих вопросов связаны скорее с дедуктивной стороной теоретического знания, чем с его эмпирическими компонентами. Они были подняты Махом, фикционализмом и конвенционализмом конца девятнадцатого века и были более или менее подсказаны физической революцией. Однако на конвенционализм Пуанкаре повлияла как современная математика, так и новая физика. В начале двадцатого века эти математические и логические влияния усилились, соединились с эмпирической традицией и в конечном итоге привели к логическому эмпиризму – предмету, который следует оставить для более позднего рассмотрения» [667, S. 93-94].

Феноменализм, по-видимому, сохранялся и у ***Э. Брунсвика***. М. Дж. Максдональд и Д. В. Хаус, цитируя [369, p. 240], пишут: «Как и Шлик, Брунсвик был склонен к метафизической скромности. Он стремился избежать того, что он называл „метафизическими осложнениями“» [509, p. 169], «он пишет о конструировании мира на основе наблюдений и измерений и утверждает, что психологу нет необходимости „обсуждать какие-либо дальнейшие вопросы относительно 'независимой реальности', соответствующей этому сконструированному миру“» [509, p. 169].

Н. Милков пишет о разделении Берлинской группы логических эмпириков «на два крыла – философов природы (натурфилософов) (Рейхенбах и Греллинг) и философов науки (Дубислав и Гемпель)» [515, p. 77]. Однако вряд ли с этим можно согласиться. Так, основатель Берлинской группы ***Х. Рейхенбах*** фактически отождествляет философию науки и натурфилософию. В 1951 г. он пишет: «Философ традиционной школы часто отказывается признать анализ науки философией и продолжает отождествлять философию с изобретением философских систем. Он не осознаёт, что философские системы утратили своё значение и что их функции перешли к философии науки. Научный философ не боится такого антагонизма. Он оставляет философу старого стиля изобретать философские системы, для которых всё ещё может быть отведено место в философском музее, называемом историей философии, – и приступает к работе» [578, p. 123-124]. В 1953 г. Рейхенбах благодарит свою супругу за перевод этой работы на немецкий язык [577, S. 10], и на немецком языке в соответствующем месте речь идёт уже о переходе функций философских систем не «философии науки», а «новой натурфилософии» [577, S. 144]. Совершенно ясно, что для Рейхенбаха новизна этой «новой натурфилософии» – в предметном тождестве с философией науки в общепринятом смысле.

Сомнительным было бы ожидать и онтологии в общепринятом смысле (как учения о бытии) у ***К. Греллинга***, известного своим изучением категории гештальта, которое некоторые авторы (напр., А. Хрудзимский [381, passim], Н. Милков [515, p. 70]) характеризуют как исследование в рамках *формальной онтологии*. К тому же, сам Греллинг вообще называл это исследование «логическим анализом» [433, p. 217].

«Логический бихевиорист» ***В. Дубислав*** пишет в своей «Натурфилософии» 1933 г.: «Теперь важнейшими проблемами

натурфилософии являются, в частности, следующие: установление общих способов исследования естествознания, как способов определения (построения), так и способов обоснования. В натурфилософии, среди прочего, необходимо исследовать роль наблюдения, эксперимента и вывода, описания и объяснения, взаимосвязь утверждений наблюдения, единичных и общих предложений в построении естествознания. Кроме того, к области натурфилософии относятся все соображения, кратко характеризуемые ключевыми словами „проблема индукции“, анализ счёта и измерения, определение соотношения логики и математики, с одной стороны, и познания действительности, с другой, также анализ специальных, но столь важных процедур определения пространственно-временного континуума и, наконец, рассмотрение проблемы закономерности природы» [399, S. 3-4]. Однако эта проблема закономерности природы, о которой Дубислав, кстати, пишет как о «так называемой», не может быть поднята им до должного уровня, не может быть выведена из гносеологической плоскости, поскольку, с его точки зрения, натурфилософия «не имеет задачи объединить важнейшие для понимания жизни и мира естественнонаучные знания в единую картину всей природы и затем, по возможности, дополнить, обосновать и очистить эту картину от возможных противоречий с помощью предварительных предположений, которые якобы даёт взгляд, охватывающий отдельные естественные науки. Скорее, это фиктивная задача» [399, S. 2].

В анонимной начальной части обзора «Новая натурфилософская литература» в журнале «Unsere Welt» (май 1934 г.), редактором которого был Б. Бавинк (возможно, он же и автор той части обзора, если можно счесть краткую подпись «Bk» относящейся не только к одной из рецензий обзора, но и ко всей упомянутой части, и принадлежащей именно Бавинку) есть такая характеристика Дубислава и его «натурфилософской» книги: «Дубислав целиком и полностью стоит на почве „Венской школы“, то есть, с одной стороны, он чистый теоретик познания и не признаёт в философии ничего, кроме задач теории познания, с другой стороны, он последовательный логицист и формалист в рамках теории познания. Таким образом, подавляющее большинство вопросов, которые первоначально заинтересуют читателя работы по „натурфилософии“, здесь вообще не затрагиваются или рассматриваются вскользь, поскольку автор вовсе не считает эти вопросы законными предметами

своей науки. То, что он говорит о них, например, то, что он в самом конце приводит на паре страниц об основной проблеме биологии, вызывающей спор о „витализме“, совершенно недостаточно» [532, S. 153-154].

В статье с характерным названием «Неуместность понятия истины для критической оценки научных утверждений» (опубликована на итальянском языке в 1990 г., на английском – в 2000 г.) ***К. Г. Гемпель*** пишет: «цель науки должна рассматриваться как эпистемологически релятивизированная, заключающаяся в достижении постоянно меняющихся картин мира, каждая из которых эпистемически оптимальна в своё время» [444, p. 84]; «наука не может быть истолкована как поиск истины» [444, p. 84]. Гемпель отстаивает «принципиальную обоснованность поворота методологии от семантико-онтологического к эпистемически релятивизированному толкованию цели науки» [444, p. 84].

В «Естественном порядке наук» [537] своего коллеги ***П. Оппенгейма*** Гемпель усматривает широкую «„метафизическую нейтральность“ по отношению к отдельным наукам. Правда, эта терпимость связана с тем недостатком, что в ряду изучаемых наук появляются метафизика – которая, однако, в основном уже ограничивается теорией познания – и некоторые нормативные субдисциплины, такие как национальная экономика и историческая наука» [443, S. 473].

Р. Мизес, который, по словам Н. Милкова, «служил в качестве моста» между Берлинским обществом эмпирической (позднее «научной») философии и Ассоциацией Эрнста Маха [516, p. 18], соглашается с положением О. Конта о метафизике как донаучном этапе развития мышления [518, p. 268] и пишет: «Прогресс исследований во всех сферах уводит от метафизики в область связных, научных теорий» [518, p. 370].

Значительное влияние на Берлинскую группу оказывали математико-формалистические идеи Д. Гильберта [516, p. 21]. Любопытно, что сам он не был позитивистом, но его ассистент ***Г. Генцен***, по-видимому, был из тех, кто воспринимал и развивал финитистскую программу Гильберта именно как *позитивистскую*. М. Окада, сравнивая подходы к интуиционистской логике и арифметике у А. Гейтинга и Генцена, сообщает о «логико-позитивистском стиле» объяснений и выражений у последнего [535, p. 13, 15]. В письме Г. Кнезеру от 13 декабря 1932 г. Генцен пишет: «Моё духовное развитие

почти неизбежно вело меня ко всё более абстрактным работам, и поэтому теперь весь мой интерес сосредоточен на вопросах о сущности математического умозаключения вообще. Однако я останавливаюсь на границе философии, к которой у меня нет симпатии, т. е. занимаюсь только проблемами, которые сами по себе поддаются математической обработке» [цит. по: 512, S. 35]. В докладе «О современном положении в исследовании оснований математики» 21 сентября 1937 г. Генцен рассуждает: «Главной чертой *гильбертовской* точки зрения, как мне кажется, является стремление изъять фундаментальную математическую проблему из *философии* и рассмотреть её, насколько это возможно, с помощью собственных средств математики. Конечно, решить проблему полностью без внематематических предпосылок нельзя. План Гильберта ограничивает их *минимумом*: необходимо осознать принципиальное различие между конструктивистской и актуалистской концепциями бесконечности <вторую из них Генцен называет „an-sich-Auffassung“, см. об этом в [424, p. 19, 28, 134, 224-225]. – *В. Т.*> и понять, почему вывод в соответствии с конструктивистской концепцией обладает значительно большей степенью достоверности, так что его можно выбрать как достаточно надёжное основание для доказательства непротиворечивости тех частей математики, которые используют актуалистскую интерпретацию бесконечности. В дальнейшем я также не буду вдаваться во все *философские споры*, ответы на которые не влияют на математическую практику и часто делают проблему излишне запутанной и сложной» [цит. по: 512, S. 346]. Таким образом, если внематематическими предпосылками Генцен и считал какие-то философские, то за рамками *гносеологической* рефлексии над ограниченной предметной областью он их не искал.

Львовско-Варшавская школа философии, к которой относят и представителей других, кроме позитивизма, философских направлений, была основана ***К. Твардовским***, учеником Ф. Брентано. И хотя, упоминая своего учителя, Твардовский соглашается с «почтенной дефиницией метафизики как науки о сущем как таковом» [631, S. 39], но по словам Ю. А. Ильиной, «онтологические построения аналитических философов, сторонником которых являлся и Твардовский, имеют мало общего с традиционной классической онтологией как учением о бытии. В рамках аналитической философии, как правило, говорится об онтологическом статусе логических и языковых феноменов» [120, с. 15].

Собственно, «онтология» Твардовского – это так называемая «формальная онтология». Развивавший её далее номиналист ***С. Лесьневский*** определял её так: «теория, которую я называю онтологией, формирующая определённый вид модернизированной „традиционной логики“ и которая по содержанию и „силе“ наиболее близка к шрёдеровскому „исчислению классов“» [500, p. 176-177].

Я. Лукасевич, постепенно «отрекавшийся» от номинализма в 1936-1937 гг., утверждает, что не отвергает метафизику [см. 507, p. 242] и даже критикует Карнапа и Витгенштейна за ограничение философской проблематики исследованием языка [см. 507, p. 232], но всё же не пересматривает свою позицию в одном очень важном отношении: «Карнап отвергает метафизические вопросы как бессмысленные, потому что, следуя Канту, он считает метафизическими суждениями только те, которые утверждают, что представляют знание о чём-то, что остаётся полностью вне всякого опыта, например, о сущности вещей, вещах-в-себе, абсолюте и т. д. При такой интерпретации метафизики я могу согласиться с мнением Карнапа» [507, p. 229-230].

Номиналист ***Т. Котарбинский*** предложил концепцию, которую он назвал «реизмом»: «Реист вовсе не требует, чтобы использование предложений с абстрактными выражениями, такими как имена качеств или отношений, было полностью прекращено. Наоборот, необходимость их применения полностью признаётся именно потому, что их наличие часто может сократить объём высказывания. Единственное, на чём он настаивает, – это попытаться обойтись без имён, которые не являются именами вещей. Кстати, могу добавить, что в настоящее время я предпочитаю использовать термин „конкретизм“ вместо термина „реизм“, поскольку мои читатели были склонны отождествлять „реизм“ с „реализмом“, в то время как значения этих двух понятий совершенно различны. Таким образом, реизм, то есть конкретизм (или соматизм – поскольку я отождествляю все объекты с телами, а по-гречески „сома“ означает „тело“), оказывается определённой инновацией моего *органона*. Однако она весьма дискуссионна как концепция, поскольку ряд трудностей, возникающих при попытке реистической интерпретации теорем теории множеств, до сих пор не преодолён» [475, p. 4-5].

«Радикальный конвенционалист» и даже «радикальный эмпирик» ***К. Айдукевич*** определял задачей онтологии «поиск реальных дефиниций определённых терминов, основанных на

понимании значения, приписываемого этим терминам в языке, из которого они взяты» [340, p. 77]. «Как таковая, она является полезной дисциплиной, но играет скорее вспомогательную роль» [340, p. 78]. А понятие мировоззрения Айдукевич называет в итоге «слишком общим и слишком малоинформативным» [340, p. 170].

По словам ***А. Тарского***, семантические идеи которого оказали значительное влияние на взгляды Карнапа, понятие метафизики «крайне расплывчато и двусмысленно» [625, p. 363]. И даже при частичном её признании она допустима для Тарского лишь как *эмпирическая* теория и лишь как теория *объектов*, едва ли отличимая от вышеупомянутой «формальной онтологии»: «Для некоторых людей метафизика есть общая теория объектов (онтология) – дисциплина, которую можно разрабатывать чисто эмпирическим путём и которая отличается от других эмпирических наук только своей общностью. Я не знаю, существует ли реально такая дисциплина (некоторые циники утверждают, что для философии обычное дело – крестить ещё не родившихся детей), однако, думаю, что в таком истолковании метафизика ни у кого не может вызвать возражений, и едва ли она имеет какую-либо связь с семантикой» [625, p. 363]. В итоге Тарский утверждает: «ни при одном толковании термина “метафизический”, которое мне знакомо и более или менее понятно, семантика не включает в себя каких-либо метафизических элементов, свойственных ей самой» [625, p. 364].

§ 2.1.6. Предмет философии в третьем позитивизме. Ближе к периферии позитивизма

В. Крафт в своей знаменитой работе «Венский кружок. Возникновение неопозитивизма» (1950 г.) рассуждает: «Быть реальным в эмпирическом смысле означает: быть включённым в пространственно-временную систему интерсубъективных установлений. Вопрос о том, является ли эта система лишь мыслительной конструкцией или ей соответствует некая абсолютная реальность, вообще не может быть поставлен. Это вопрос о её „трансцендентальной идеальности или реальности“, т. е. метафизический вопрос» [477, S. 165]. И. С. Нарский обращает

внимание на эти утверждения Крафта и, цитируя его слова далее по тексту [477, S. 166], пишет: «Виктор Крафт после рассуждений о неопределённости понятия „объективное существование“ приходит к общефилософскому выводу: „…мы не можем противопоставить мысленно выведенной действительности вне нашего сознания ещё другую действительность, которая не была бы выведена точно так же мысленно“. Иными словами, субъект замкнут в сфере своих переживаний и мыслей и не может идти дальше них. Феноменализм оказался „высшей мудростью“ „Венского кружка“» [217, с. 191]. Отделить здесь позицию Крафта от взглядов других мыслителей Венского кружка сложно. Но как можно понять по другим работам Крафта, его собственная «реалистическая» позиция остаётся в рамках отказа от материалистической онтологии, от содержательных допущений об объективной реальности как субстанции сознания, ограничиваясь «необходимой гипотезой» об *интерсубъективно* подтверждаемом факте существования «эмпирической реальности», внешнего телесного мира.

В своём «Введении в философию» того же года издания Крафт признаёт ценность обобщений, которые делает философия, но именно теоретико-познавательное в ней становится для него собственно философским. Он так пишет о философии: «В её работе всегда есть фактическая сторона, в которой она зависит от частных наук, и логико-эпистемологическая сторона, в которой она независима. Философия приходит к системе реального научного знания как к мировой системе, исходя из гипотез, которые выдвигают отдельные науки о характере связи их подсистем с другими. Она должна попытаться объединить эти гипотезы и критически исследовать их совместимость. Если она затем сама выдвигает гипотезу о связи, это, конечно, может быть сделано только на основе полного знакомства с соответствующими специальными науками, и такая гипотеза должна быть проверена в рамках соответствующих специальных наук. В таком случае философ работает в частнонаучной области, и то, что отличает его от частнонаучного исследователя, – это только всеобъемлющая точка зрения» [478, S. 80]. Но эта точка зрения, по Крафту, принципиально гипотетическая: «Философия не может сделать выбор между различными гипотезами о мире, если для этого ещё не сложилось положение дел, т. е. если одна из двух конкурирующих гипотез не опровергнута в столкновении с частнонаучными фактами, или её недопустимость не доказана логико-

эпистемологически. Философия не может пытаться сделать „вывод“ единой картины мира из ещё не завершённых, недостаточных результатов частных наук. Это было бы опрометчиво и только догматично. Она должна обладать сознательностью и честностью, чтобы признать тогда неразрешимые альтернативы как открытые вопросы. Она должна найти в себе силы пережить неопределённость и столкнуться с несколькими возможными решениями. Она может обсуждать только конфликтующие гипотезы с их последствиями и допущениями и оценивать важность их проверок. Это влечёт за собой научность. Этим подход подлинно научной философии отличается от конструктивных намерений „индуктивной метафизики“» [478, S. 82-83]. Среди представителей последней Крафт называет О. Кюльпе, Э. Бехера, Х. Дриша, Э. Гартмана, Г. Фехнера и Р. Лотце [см. 478, S. 155]. Но ведь и всю метафизику в целом Крафт, как и неокантианец Ф. Ланге около ста лет до него [494, S. III], допускает лишь как поэзию понятий (Begriffsdichtung): «Плодотворность научных результатов заключается в том, что они объективны и безличны, в отличие от искусства и понятийной поэзии метафизики» [478, S. 86]. Отмечу, что во втором прижизненном издании этой работы Крафта (1967 г.) [479] цитируемые мной места находятся на тех же страницах.

Однако в «Учении о познании» (1960 г.) Крафт пишет: «Гипотеза опытно-трансцендентной реальности не является метафизической, если под метафизикой понимать непроверяемые утверждения. С другой стороны, если рассматривать любое возвышение над действительностью переживаний как метафизическое, то метафизика, по крайней мере частично, не исключена из познания» [480, S. 345]. Значит, по Крафту, метафизикой можно назвать просто рациональный уровень познания, возвышающийся над чувственным. «Антифеноменализм» Крафта в таких рамках представляет собой разве что антисолипсизм.

В беседе 1972 г. в ответе Крафта на вопрос об отношении к дедуктивизму К. Поппера есть следующее предложение: «Мы оба эмпирики постольку, поскольку для нас опыт в реальных науках является незаменимым фактором обоснования, однако мы не исключительные эмпирики, также не позитивисты или сенсуалисты, поскольку мы не верим, что науки можно строить только на основе так называемого опыта, поскольку конструктивные элементы уже заложены в самом опыте» [594, S. 10]. Однако там же Крафт отмечает, что не во всём согласен с Поппером [594, S. 10]. Я. Радлер упоминает

статью Крафта о проблеме универсалий [476] и пишет, что тот «критикует Поппера за введение третьего мира и стремится к тому, чтобы одних законов логики и пережитых закономерностей восприятия было достаточно для того, чтобы прийти к научной теории. Допущение третьего мира не является необходимым. Он отвергает область действительности, населённую теориями и аргументами» [570, S. 215].

В статье «Конструктивный эмпиризм» (1973 г.) Крафт пишет: «Нужно дополнить переживания конструкциями внесознательной реальности. Иначе нельзя объяснить отношения между переживаниями и предвидеть будущие переживания. Можно было бы назвать это метафизикой, потому что она выходит за пределы того, что переживается. Но это была бы метафизика, основанная на опыте, в отличие от догматической метафизики. Конструкция основывается на опыте тем, что из неё можно вывести и тем самым объяснить переживания определённого рода, и, в особенности, тем, что из неё можно вывести будущие переживания, которые действительно произойдут. Это доказывает правильность конструкции, её истинность. Вот почему это *эмпиризм*, но *конструктивный* эмпиризм» [481, S. 320]. Итак, это метафизика *опыта и теоретико-познавательных конструкций*, метафизика, сведённая к гносеологии. Есть ли здесь место для онтологии? Крафт завершает свою статью абзацем, который имеет смысл привести полностью: «Конструкции являются такой же существенной составной частью познания, как и восприятие, они не менее фундаментальны, чем оно. Это то, что эмпиризм не осознавал в своём историческом развитии от Локка до Милля и Маха. Человек хотел построить познание исключительно из чувственно данного. Юм понял, что это невозможно. Но он не нашёл выхода из затруднения, предавшись скептицизму и психологии. Лейбниц в своей знаменитой формуле „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse“ (в письме к Бирлингу) установил слабость сенсуализма; как математику ему была хорошо знакома самостоятельная роль мышления; но он рассматривал интеллект как предопределённый содержательный компонент познания. Он не только рассматривал его как функцию мышления, но и приписывал ему изначальное содержание, врождённые идеи. Эту концепцию усвоил и развил Кант. Он определил самостоятельное содержание рассудка как формы чистого созерцания (пространство и время) и как категориальные понятия, посредством которых достигается единство

многообразного. Следовательно, они изначально существуют независимо от опыта, „a priori“. Если понимать, что они даны изначально, независимо от опыта, то это генетическая точка зрения и, следовательно, вопрос психологии. С теоретико-познавательной точки зрения, априорность форм созерцания и рассудочных понятий означает, что они действительны независимо от опыта. Это существенный вопрос для реального познания, для которого его имел в виду Кант. И это нужно отрицать. Сейчас доказано, что именно две наиболее важные категории отрицаются опытом. Субстанция оказалась несостоятельной. Её последнее прибежище, элементарные частицы, растворяются в энергии. Причинность заменяется законами вероятности в области микрофизики. Таким образом, категории действительны не самостоятельно, независимо от опыта, а только на основе опыта. На их место приходят конструкции» [481, S. 321-322]. Как видим, конструкции лишь дополняют *гносеологию* Крафта, в отношении же онтологии, её категориального аппарата сохраняется типичная позитивистская установка.

А. Дж. Айер вспоминал своего учителя ***Г. Райла***: «дело философа, на что указал мне профессор Райл, скорее „решать головоломки“, чем обнаруживать истины» [350, p. 26]. Райл, впрочем, условно допускал метафизику: «Существует один способ деления философов на типы, который совершенно законен, а именно классификация их как логиков, моралистов, политических философов, эпистемологов, метафизиков (быть может), юристов и т. д.» [595, p. 164]. Но даже так называемый «метафизический поворот» в аналитической философии, связанный с публикацией в 1959 г. работы ***П. Ф. Стросона*** «Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики» [617], оставлял метафизику в рамках лишь концептуального *описания* некоего внеисторического «массивного центрального ядра человеческого мышления» [617, p. 10] и его вспомогательной критической *ревизии*. По словам В. Н. Брюшинкина и В. А. Чалого, «философию Стросона можно было бы назвать „лингвистическим эмпиризмом“, потому что она в своих выводах и следствиях не выходит за пределы, известные ещё со времён классического британского эмпиризма» [31, с. 306].

Ограничительные мотивы присутствуют и у другого известного философа «обыденного языка», ***Дж. Л. Остина***: «мне пришла в голову строка, которая могла бы стать девизом для трезвой философии: ни альфа, ни омега (neither a be-all nor an end-all be)» [347,

p. 219]. Но «важна истина», добавляет Остин [347, p. 219]. Однако он же, исходя из прагматического различия предложений, которое важно в лингвистике, утверждает, очевидно, и в отношении совершенно иной предметной области: «принцип логики, согласно которому „каждое предложение должно быть истинным или ложным“, слишком долго действовал как самая простая, самая убедительная и самая распространённая форма описательной ошибки» [347, p. 99]. «„Истинно“ и „ложно“ – это просто общие ярлыки для целого измерения различных оценок, которые тем или иным образом связаны с отношением между тем, что мы говорим, и фактами. Тогда, если мы ослабим наши представления об истинности и ложности, то увидим, что утверждения, оцениваемые по отношению к фактам, не так уж сильно отличаются от советов, предостережений, вердиктов и т. д.» [347, p. 237-238]. Что ж, нельзя не отметить, что парафилософские перформативы аналитических и лингвистических философов были не менее импозантны, чем перформансы экзистенциалистов.

Представитель «терапевтической» школы лингвистической философии ***Дж. Уиздом*** метафизику считал своего рода гносеологией: «вы проводите типичное метафизическое исследование только тогда, когда вы проводите исследование исследования» [643, p. 26]. Он также писал о метафизике следующее: «Её доктрины парадоксальны, когда они не банальны. И это тавтологии, истины, которые не могут не быть истинными. И это тавтологии, которые стремятся к неограниченной тавтологии абсолютного скептицизма» [641, p. 264].

О том, что учение о бытии в каком-то смысле возможно, писал ***П. Грайс***. Удовлетворение «потребности в обоснованной характеристике метафизики» он считал возможным двумя путями. Первый путь, по Грайсу, состоит в том, что «уточнение и обоснование идей и материала, предполагаемых любой теорией, вне зависимости от того, входит ли такое объяснение в рамки *теории-теории* или нет, было бы правильно названо первой философией и могло бы оказаться относящимся к тому, что принято считать принадлежащим к предмету метафизики. Например, может оказаться установленным, что каждая теория должна относиться к определённому кругу предметов, должна приписывать им определённые предикаты или атрибуты, которые, в свою очередь, должны входить в тот или иной диапазон типов или категорий. Таким образом, исследование может привести к признанным метафизическим темам, таким, как природа бытия, сфера

его применения, природа предикации и систематический учёт категорий» [434, p. 95]. Второй путь, по Грайсу, таков: «метафизика будет касаться природы и реализуемости тех предметов, которые участвуют в любом успешном стремлении к пониманию; её область будет включать природу и разновидности объяснения (как предлагается в некоторой модификации учения о четырёх причинах <Аристотеля. – *В. Т.*>), приемлемость принципов логики, надлежащие стандарты доказательства и т. д.» [434, p. 96]. Грайс очень осторожен в том, что касается первого пути: «может оказаться», «может привести»… Второй же путь означает явное смешение онтологии и гносеологии при доминировании последней.

По словам ***Дж. Сёрла*** в 2010 г., «наш отказ от дуализма, триализма и других онтологических экстравагантностей не должен восприниматься как одобрение „монизма“, поскольку использование термина „монизм“ уже допускает метафизическую онтологизацию, которую мы собираемся отвергнуть и заменить» [607, p. 3-4]. В 2015 г. он, хотя и критикует феноменализм [608, p. 226-230], но продолжает настаивать на точке зрения, означающей, по сути дела, отказ от правильной постановки и решения основного вопроса философии: «Я считаю, что худшая ошибка из всех – это совокупность взглядов, известных как дуализм, материализм, монизм, функционализм, бихевиоризм, идеализм, теория идентичности и т. д. Общая идея всех этих теорий состоит в том, что существует какая-то особая проблема отношения ума к телу, сознания к мозгу, и в своей фиксации на иллюзии, что проблема существует, философы цепляются за различные решения этой проблемы» [608, p. 3-4].

Не выступает против метафизики и ***Д. М. Армстронг***. Однако, даже критикуя различные формы номинализма [345, p. 6-22], сам он едва ли полностью порывает с идеями Рассела и Витгенштейна: «Мир – это мир пространства-времени. Его конечная природа – это структура случайных положений дел (факты Рассела); и эти положения дел имеют в качестве конституентов партикулярии и универсалии, причём последние монадичны, диадичны, триадичны и т. д., детали же этой адичности определяются эмпирически» [345, p. 115].

В январе 1951 была опубликована статья ***У. В. О. Куайна*** «Две догмы эмпиризма» [568]. Этими догмами номиналист Куайн назвал, во-первых, фундаментальное противопоставление аналитических (независимых от факта) и синтетических (фактических) истин и, во-

вторых, редукционизм (сводимость утверждений к конструкциям из терминам, соотносимым с непосредственным опытом). Куайн пишет, что обе догмы «недостаточно обоснованны» [568, p. 20], что «одно из следствий отказа от них состоит в стирании предполагаемой границы между спекулятивной метафизикой и естественной наукой. Другое следствие – сдвиг к прагматизму» [568, p. 20]. В последнем абзаце статьи Куайн пишет о том, что отрицая вышеупомянутую границу, он поддерживает «более последовательный прагматизм» [568, p. 43]. Однако, как впоследствии выяснится, Куайн имел в виду нечто иное. По словам Д. Исааксона, «суть дела несколько затемняется тем, что он использует слово „прагматизм“ вместо „эмпиризм“» [457, p. 251]. В сентябре 1991 г. в статье «Две догмы в ретроспективе» Куайн пишет о данной неясности: «Этот отрывок имел непредвиденные последствия. Я подозреваю, что именно из-за этого меня многие считают прагматистом. Я не возражаю, за исключением того, что мне не ясно, что нужно для того, чтобы считаться прагматистом. Я просто взял слово у Карнапа и вернул его обратно: в каком бы смысле рамки науки ни были прагматичны, такова же и вся остальная наука» [567, p. 272]. В том же 1991 г. была опубликована книга Дж. Боррадори «Американские беседы» [363], где Куайн признаётся, что от Карнапа он «получил больше, чем от любого другого философа» (цит. по англ. изд. [364, p. 32]). А на вопрос об отношении Куайна к прагматической традиции он отвечает там же: «скорее, это было влияние на меня интернационального эмпиризма» [364, p. 31]. И если какая-то практика подразумевается в работах Куайна, то это, скорее, речевая практика, речевое поведение. Нутация в прецессии «лингвистического поворота», не более того.

Столь же редуцированной остаётся и «онтология» Куайна, которую вполне можно назвать формальной. Исследуя взгляды Куайна, отражённые в сборнике его работ под названием «Онтологическая относительность» [565], А. С. Богомолов пишет, что Куайн «связывает онтологию с культурным наследием человечества – с „научным наследием“, проверяемым и уточняемым опытом, или с „общественной онтологией“ (community’s ontology). Но ни в том, ни в другом случае он не видит возможности обрести для неё прочную объективную основу» [27, с. 288]. Л. Б. Макеева отмечает: «В том, что в онтологии Куайна допускаются только индивидуальные сущности, безусловно, нашла выражение общая номиналистическая тенденция его философского мировоззрения» [199, с. 102]. А «из тезиса о

неопределённости перевода и идеи онтологичесих обязательств вытекает онтологическая относительность, которая прежде всего означает, что референция является непостижимой, что мы не можем знать, к чему действительно имеют референцию наши слова» [199, с. 105]. Ещё в 1939 г. в статье «Обозначение и существование» Куайн пишет: «Вселенная сущностей – это диапазон значений переменных. Быть – значит быть значением переменной» [562, p. 708]. В 1951 г. он объясняет: «Когда я исследую онтологические обязательства данной доктрины или корпуса теории, я просто спрашиваю, что, согласно этой теории, существует» [564, p. 65]. В 1960 г. фактически утверждается отождествление онтологии с логикой: «Поиск простейшей, самой ясной общей схемы канонической нотации не следует отличать от поиска предельных категорий, обрисовывания самых общих черт действительности» [569, p. 161]. А в 1992 г., повторив свой лозунг о существовании как значении переменной, он заявляет: «Референция и онтология опускаются таким образом до статуса простых вспомогательных средств. Истинные предложения, как предложения наблюдения, так и теоретические предложения, являются альфой и омегой научного предприятия. Они связаны структурой, а объекты фигурируют как простые узлы структуры. Какими могут быть конкретные объекты, безразлично для истинности предложений наблюдения, безразлично для поддержки, которую они оказывают теоретическим предложениям, безразлично для успеха теории в её предсказаниях» [566, p. 31].

Макеева пишет, что «Куайн является сторонником научного реализма, который можно охарактеризовать как „реализм истины“. В этом реализме признаётся независимая от субъекта реальность и возможность её познания, однако объекты, наделяемые статусом реально существующих, оказываются „постулатами“ научных теорий, принимаемых научным сообществом в качестве истинных» [199, с. 112]. Соответственно, и «холизм» Куайна – это холизм самой теоретической конструкции, а не того, что она отражает. А скептический, позитивистский тренд философии науки и есть для Куайна вся философия. Одно из самых поздних мнений Куайна о философии отражено в его работе «От стимула к науке» 1995 г. Его философский «натурализм» заключается в следующем: «Это – рациональная реконструкция овладения отдельным индивидуумом и/или сообществом соотвествующей теории внешнего мира» [563, p. 16]. Другими словами, тоже *теория теории* о мире. «Она обращается

к вопросу о том, каким образом мы, физические обитатели физического мира, можем построить нашу научную теорию всего этого мира на основе наших ограниченных контактов с ним: на простом воздействии лучей и частиц на поверхность нашего тела и таких обыденных явлениях, как напряжение при подъёме в гору. Таков мой вариант. Это неотъемлемая часть самой эмпирической науки с рациональной реконструкцией, вторгающейся только в предполагаемые лакуны или туда, где сложности исторической случайности затуманивают схематическое понимание, которое мы ищем» [563, p. 16].

Номиналист, феноменалист и «онтологический релятивист» ***Н. Гудмен*** утверждает: «не берите в голову сознание, сущность не существенна, значение не имеет значения» [428, p. 43]. На предположение о том, что в течение всей его карьеры он якобы старался вырваться из узких рамок позитивизма, сам Гудмен отвечает: «Возможно, до некоторой степени. И всё же я определённо не начинал с идеи о разрыве с позитивизмом. Меня очень привлекал как отказ позитивизма от расплывчатой и заумной метафизической терминологии, так и его настойчивое требование применения новых логических методов, которые только начинали становиться известными в то время» [428, p. 189]. По словам Гудмена, «мы нашли некоторые аспекты позитивизма неприемлемыми, например, зависимость от различия между аналитическими и синтетическими суждениями и лёгкое принятие различия между так называемыми естественными и искусственными видами. Мы отвергли некоторые из этих догм эмпиризма, как их называет Куайн, но не его дух» [428, p. 189].

Критик «догмы эмпиризма» о дуализме концептуальной схемы и эмпирического содержания, аналитический философ ***Д. Дэвидсон*** пишет: «Несколько смешным кажется то обстоятельство, что в современной философии стало модным пытаться избегать онтологических проблем, рассматривая определённые фразы как наречия. Полагают, что мы можем избежать обращения к чувственным данным, если предложение типа „Гора кажется Смиту голубой“ перепишем в виде „Гора выглядит голубо для Смита“» [391, p. 213]. Однако онтология самого Дэвидсона – онтология *событий* – едва ли далека от онтологии *положений дел*. По Дэвидсону, события фактически уравниваются с субстанциями, если не превосходят их по значимости: «Субстанции обязаны своим особым значением в

процессе идентификации тому факту, что они выживают во времени. Но идея выживания неотделима от идеи выживания определённых видов изменений – положения, размера, формы, цвета и т. д.» [392, p. 99]. Максимум, который доступен Дэвидсону, как философу, – мир разрозненных событий, связанных причинно-следственными связями, мир конвенций о предикации, главным образом, патрикулярий. По словам Н. С. Юлиной, Дэвидсон «отнюдь не отбрасывает понятие „объективная истина“. Это понятие можно и нужно сохранить. Однако для этого следует сделать шаг в сторону от стандартных рассуждений, и перевести это центральное понятие из плоскости верификации в плоскость *коммуникации*, то есть в сферу социального» [329, с. 344]. И совсем не случайно, что, вопреки заявлениям самого Дэвидсона о том, что он не номиналист, некоторые исследователи обнаруживают в его творчестве определённую номиналистическую линию [484, p. 197].

«Семантический реалист» ***М. Даммит*** во 2-м параграфе своей книги «Природа и будущее философии» (2010 г.) пишет: «бесполезно спрашивать, занимается ли философия реальностью, понятиями, с помощью которых мы думаем о реальности, или лингвистическими средствами, которые мы используем для выражения этих понятий. Она занимается нашим взглядом на реальность, стремясь прояснить понятия, в рамках которых мы постигаем реальность, и, следовательно, языковыми выражениями, посредством которых мы формулируем нашу концепцию» [401, p. 11]. И если здесь не совсем понятно, чем же именно, по Даммиту, занимается философия, – исследованием взгляда на реальность или всё-таки изучением и самой реальности тоже, – то в последнем параграфе он уверенно заявляет: «по моему мнению, именно аналитическая философия выбрала наиболее плодотворный путь: изучение языка» [401, p. 149]. Даммит повторяет Витгенштейна: «Сущность выражается грамматикой» [401, p. 149].

Глава 2.2. О ПРЕДМЕТЕ ФИЛОСОФИИ НА ПЕРИФЕРИИ ПОЗИТИВИЗМА

§ 2.2.1. Предмет философии на периферии первого позитивизма в Европе

Наряду с «линией Канта» незадолго до появления позитивизма, а также во время первого периода его развития возникали близкие ему направления. Одним из таких направлений был предшествовавший контизму утилитаризм ***И. Бентама***. Хотя в области юриспруденции нигилистическое отношение Бентама к некоторым понятиям иногда и называют «юридическим позитивизмом», однако философским позитивизмом его назвать нельзя. В отличие от Конта, Бентам не выдвигал требований устранения метафизики или онтологии из науки. На фоне сложившегося в научном сообществе скептического отношения к метафизике Бентам всё же допускает её в качестве отрасли науки. В своей «Хрестоматии» 1816 г. Бентам пишет: «*Коэноскопическая* и *идиоскопическая* – путём последовательного присоединения к существительному *онтология* этих прилагательных область искусства и науки, таким образом, может быть разделена в целом на две части; одна из которых, а именно, *коэноскопическая,* должна составлять ужасающую и отталкивающую отрасль науки, к которой иногда также применяется не менее грозное и для многих крайне одиозное название *метафизика*, в то время как к другой, а именно, *идиоскопической*, могут быть отнесены все остальные отрасли искусства и науки без исключения» [355, p. 177-179]. Введя это различие (похожее на то, что предложит В. Виндельбанд в 1894 г. [648, S. 12]), Бентам в примечании сообщает о греческом происхождении вводимых им прилагательных coenoscopic и idioscopic, отмечая, что «под *коэноскопической онтологией* тогда понимается та часть науки, что берёт в качестве своего предмета те свойства, которые считаются общими для всех индивидов, принадлежащих к тому классу, для обозначения которого используется название *онтология*, т. е. *все существующие*» [355, p. 177].

Уже во времена развития первого позитивизма существовала так называемая «индуктивная метафизика» (Г. Т. Фехнер, Р. Х. Лотце, В. Вундт). Она была близка к нему своей апостериорной методологией, но отличалась от него своей объективно-идеалистической онтологией и могла быть мостом для перехода сторонников позитивизма к другой философии. Существовало и такое явление (едва ли не оксюморон), как «позитивная метафизика», распространяемая Э. Вашро, учеником главы эклектической философской школы В. Кузена. А последнего уж слишком часто упоминает обычно причисляемый к позитивистам английский философ и историк ***Г. Т. Бокль*** в своей «Истории цивилизации в Англии» [370]. «Дался ему Кузен», – пишет в своих замечаниях на эту книгу Н. Г. Чернышевский [324, с. 583].

В. В. Евграфов, который проанализировал замечания Н. Г. Чернышевского на это произведение, пишет: «Чернышевский обнажает крайний идеализм и вопиющие противоречия в рассуждениях Бокля о роли религии, литературы, науки, права и государства в развитии общества. Если в первых главах своей книги Бокль доказывает решающую роль географической среды, физических законов в развитии общества, то в последующих главах он утверждает обратное. „Мы смотрим на законы ума, – писал Бокль, – как на великие регуляторы прогресса, а на физические законы – как на занимающие подчинённое положение и проявляющиеся только в случайных расстройствах, сила и частота которых издавна ослабевает и теперь в общем и целом почти не оказывает действия“. Против этого высказывания Чернышевский заметил: „Он колеблется между сенсуализмом и идеализмом“» [97, с. XXXI]. Собственно, сам Бокль сводит метафизику к противостоянию сенсуализма и идеализма [см. 370, p. 93-95], что, во-первых, свидетельствует о характерном для британской буржуазной философии того времени гносеологическом уклоне в постановке ключевых философских вопросов, а, во-вторых, о непонимании специфики субъективно-идеалистического сенсуализма, столь же характерного для многих представителей этой философской традиции.

Бокль пишет: «Чтобы избежать неправильного понимания, я могу повторить, что здесь и в других местах я имею в виду под метафизикой тот обширный массив литературы, который построен на предположении, что законы человеческого разума могут быть обобщены *исключительно* на основе фактов индивидуального сознания. Для этой схемы слово „метафизика“ довольно неудобно, но

оно не вызовет путаницы, если читатель будет иметь в виду это определение» [370, p. 93]. Обращая внимание на хвалебное выказывание Бокля в адрес философа-эклектика В. Кузена, Чернышевский замечает: «Штука в том, что Бокль не в состоянии выбрать себе твёрдое положение относительно метафизич[еских] вопросов» [324, с. 548].

К. Маркс в письме Ф. Энгельсу от 19 октября 1867 г. с сожалением называет полуконтистом ***Дж. Г. Льюиса***, физиолога и писателя, редактора журнала «Fortnightly Review» [204, т. 31, с. 312]. По словам А. Потёмкина, «оставаясь в границах позитивистского эмпиризма, Льюис отбрасывал спенсерианский непознаваемый абсолют; агностические мотивы принимают у него характер „теории символов“» [255, с. 264]. Дж. Каминский в своей диссертации о Льюисе пишет, что «Льюис в общем случае более симпатизирует материалистам, чем имматериалистам» [465, p. 135]. Сам Льюис заявляет, что «сердечно соглашаясь с теми философами, которые отвергают и спиритуализм, и материализм, я не согласен с их выводом о том, что мы ничего не знаем о разуме или материи» [501, p. IX]. Льюис пишет: «Для образованных людей метафизика обозначает иногда схоластическую онтологию, иногда психологию, взятую отдельно от биологии, а иногда, хотя и реже, высшие обобщения физики. Несмотря на такую эластичность, термин этот так хорош и имел столь знаменитых крёстных отцов, что его следует по возможности сохранить. И его действительно можно удержать, если мы отделим метафизику от её метода и возвратим ей первоначальное значение τὰ μετὰ τὰ φυσικά, т. е. науки, которая следует *за* физикой и обнимает собой высшие обобщения исследования. Таким образом получается термин для науки самых общих понятий. Это аристотелевское понимание, адаптированное к современной мысли. Оно также в согласии со схемой Бэкона, которая представляет философию в виде пирамиды, основание которой составляет естественная история, второй этаж – изучение сил и принципов, действующих в природе (физика), а вершину – исследование формальных и конечных причин (метафизика). Давайте только модифицируем бэконовскую концепцию, поставив „высшие обобщения исследования“ вместо „формальных и конечных причин“, и мы получим обширную область, к которой вполне приложимо древнее название» [501, p. 16]. Льюис продолжает это рассуждение: «Но что же подразумевается в этом разграничении? Подразумевается

то, что если мы собираемся подниматься к метафизике путём науки, то мы никогда не должны отказываться от научного метода; и далее, что если мы, согласно с индуктивными принципами, никогда не должны искать помощи в каком-либо другом источнике, кроме опыта, то мы должны отбрасывать все исследования, которые выходят за пределы установленных или устанавливаемых данных опыта. Отсюда необходимость в новом слове, которое чётко обозначило бы этот отброшенный остаток, – слове, которое должно характеризовать природу отвергнутых исследований. Если поэтому мы называем *эмпирической* область, которую включаем в пределы науки, то область, которую мы исключим из этих пределов, может быть названа *метэмпирической*» [501, p. 16-17]. Далее Льюис повторяет это различение: «Есть онтология, развиваемая по метэмпирическому методу; и она, подобно всем исследованиям в этом направлении, с необходимостью бесплодна. Есть онтология, развиваемая по эмпирическому методу; и она есть абстрактная наука, занимающаяся общими законами бытия» [501, p. 65].

Казалось бы, объявив устранение принципиально непознаваемого и признавая общие законы бытия, Льюис полностью расстаётся с ограничительными мотивами позитивистской философии. Более того, Льюис не возражает и против категорий причины и субстанции. «Если *изменения* суть причины, то *изменявшееся* есть субстанция. Причина и субстанция, сила и материя – неразрывные элементы всякого явления» [501, p. 360]. Однако так представляемая субстанция оказывается лишь комплексом событий, моментом каузальной или условной детерминации, регресс которой в бесконечность останавливается произвольно: «поскольку каждое из этих условий само по себе является феноменом, имеющим, следовательно, свою историю и являющимся комплексом событий, преследование должно быть бесконечным, если не произвольно ограниченным» [501, p. 360]. А учение о субстанции сводится к учению о феноменах: «Итак, мы делаем вывод, что вещь *есть* то, чем она *кажется*. Это выражение определённой истории событий, группы условий, которые, как говорят, определяют её. Мы можем абстрагировать эти условия и рассматривать каждое из них само по себе или по два и более вместе; но в этой абстракции вещь исчезает, и мы имеем только одну или несколько её причин. Опять же, мы можем рассмотреть всю группу условий, и тогда вещь снова появляется как выражение этой целокупности. В объекте нет ничего, что не было бы

в условиях, если мы искусственно не исключим условной субстанции; и в условиях, определяемых таким образом, нет ничего, чего бы не было в объекте. Наше логическое отделение вещи от её отношений возможно лишь в той мере, в какой мы можем рассматривать любой аспект вещи, не рассматривая вещь как комплекс» [501, p. 361].

Интересна позиция ученика А. Бэна ***В. Минто***. В своей «Индуктивной и дедуктивной логике» он пишет: «Когда Милль заявлял, что он рассматривал только феноменальные причины, он говорил как сторонник философской традиции. Было бы хорошо, если бы он действовал на основании своего собственного замечания о том, что правильное понимание научного метода исследования причины не зависит от метафизического анализа того, что означает причина. Любопытно, что это замечание является предисловием к анализу причинности, имеющему лишь незначительное отношение к науке, и на самом деле является продолжением спора, начатого Юмом. Это ключ к пониманию того, как Милль употребляет слово „феномен“; оно должно быть истолковано в связи с этим: когда он говорил о причинах как о феноменальных, он противопоставлял это слово „скрытым причинам“ в некотором предполагаемом метафизическом смысле. И эта неуместная дискуссия, в водоворот которой он позволил себя увлечь, затемнила тот факт, который сам Милль вполне признавал в других случаях, – что наука пытается выйти за пределы явлений до последних законов, которые сами не есть явления, хотя связывают их друг с другом. „Коллигация“ фактов, если использовать выражение Уэвелла, – это не феномен, а ноумен» [517, p. 300-301]. Некоторое влияние кантианской философии, воспринятой Минто через идеи Уэвелла, несомненно. Ещё более интересным является то, что Минто пишет во введении к этой работе о расширении им логики: «Предлагаемое мной расширение – это, по сути, попытка внести в рамки практической логики некоторые результаты диалектики Гегеля и его последователей, таких как м-р Брэдли, и м-р Бозанкет, профессор Кэрд и профессор Уоллес» [517, p. 38].

В своей статье 1909 г. «Социология религии и теория познания» эклектик ***Э. Дюркгейм*** полагает, что «понятия, выработанные в моделях социальных вещей, могут помочь нам думать о вещах совершенно иной природы» [405, p. 753]. Он пишет об имманентно присущем «социологической теории познания» рационализме, который занимает «промежуточное положение между классическими эмпиризмом и априоризмом. Для первого категории суть чисто

искусственные конструкции, для второго категории, наоборот, даны от природы. С нашей точки зрения, они в некотором смысле являются произведениями искусства, но такого искусства, которое воспроизводит природу с совершенством, способным бесконечно возрастать» [405, p. 753]. Дюркгейм полагает, что обновлённая благодаря социологии теория познания, «по-видимому, должна сочетать в себе противоположные преимущества двух соперничающих теорий при исключении их недостатков. Она сохраняет все сущностные принципы априоризма, но в то же время вдохновляется тем духом позитивности, который стремился удовлетворить эмпиризм. Она оставляет за разумом его особое могущество, но объясняет его, причём не выходя за пределы наблюдаемого мира. Она утверждает как реальную двойственность нашей интеллектуальной жизни, но объясняет её, причем естественными причинами. Категории больше не рассматриваются как первичные и недоступные анализу факты, однако они сохраняют ту сложность, которую не мог признать простой анализ, которым довольствовался эмпиризм. Ибо они выступают теперь не как простейшие понятия, которые любой человек может извлечь из своих личных наблюдений и которые народное воображение неудачно усложнило, но, напротив, как научные орудия мышления, которые человеческие группы старательно создавали в течение столетий и в которых они аккумулировали всё лучшее из своего интеллектуального капитала. В них как бы суммирована целая часть истории человечества. Другими словами, чтобы их понять и оценить, нужно использовать иные средства, нежели те, которыми пользовались до сих пор. Чтобы узнать, из чего состоят эти, не нами созданные концепции, недостаточно задавать вопросы самим себе; мы должны смотреть вне себя, мы должны наблюдать за историей, нужно создать целую науку, науку сложную, которая может продвигаться вперёд лишь медленно, за счёт коллективного труда» [405, p. 753-754]. По Дюркгейму, «недопустимо, чтобы метафизические вопросы, даже самые смелые, которые волновали философов, когда-либо могли быть забыты. Но равным образом, несомненно и то, что они нуждаются в обновлении. Сейчас мы особенно верим, что социология более чем любая другая наука может способствовать этому обновлению» [405, p. 756]. Но в каком направлении шёл процесс реабилитации метафизики у Дюркгейма?

В своей последней крупной работе «Элементарные формы религии…» (1912 г.) Дюркгейм, с одной стороны, даёт больше «свободы» категориям: они уже не «воспроизводят» природу [405, p. 753], а «имитируют» её [404, p. 26]. С другой стороны, он ещё раз акцентирует внимание на «вещах совершенно иной природы»: «Из того, что представления о времени, пространстве, роде, причине, личности построены из социальных элементов, не следует поэтому заключать, что они лишены всякой объективной ценности. Наоборот, их социальное происхождение заставляет скорее предполагать, что они не лишены основы в природе вещей» [404, p. 26]. «Например, в основе категории времени лежит ритм общественной жизни, но если есть ритм коллективной жизни, то можно быть уверенным, что есть и другой – ритм жизни индивида и шире – Вселенной. Первый лишь заметнее и очевиднее других. Равным образом мы увидим, что понятие рода сформировано на основании понятия человеческой группы. Но если люди образовывают естественные группы, можно предположить, что и среди вещей существуют группы, которые одновременно сходны и отличны. Именно эти естественные группы вещей являются родами и видами. Если многим кажется, что нельзя приписывать категориям социальное происхождение, не лишая их всякой спекулятивной ценности, то это потому, что ещё слишком часто общество отказываются признавать природным явлением, в соответствии с чем заключают, что представления, которые отражают общество, не отражают ничего относящегося к природе. Но это заключение стоит не больше, чем исходная посылка» [404, p. 26-27]. Дюркгейм реабилитирует и категорию силы, но, увы, заодно и фактически сверхъестественной: «Итак, идея силы имеет религиозное происхождение. Именно из религии заимствовали её сначала философия, а затем и науки. Это уже понимал Конт, и поэтому он сделал метафизику наследницей „теологии“. Однако он пришёл к выводу, что идея силы должна исчезнуть из науки, поскольку из-за её мистического происхождения он отрицал её объективную ценность. Мы же, напротив, покажем, что религиозные силы реальны независимо от того, насколько несовершенны символы, посредством которых они мыслятся. Поэтому то же самое будет верно для понятия силы вообще» [404, p. 292].

Анализируя элементарные формы религии, Дюркгейм приходит к выводу, что… бог и общество фактически одно и то же: «тотем – прежде всего символ, материальное выражение некоей другой вещи.

Но какой? Из проведённого нами анализа следует, что он выражает и символизирует два разных сорта вещей. С одной стороны, он есть внешняя и чувственная форма того, что мы назвали тотемическим принципом или богом. Но с другой стороны, он ещё и символ определённого общества, называемого кланом. Тотем – его знамя, герб, при помощи которого каждый клан отличает себя от других; это видимый знак его индивидуальности, знак, несущий на себе всё то, что так или иначе является частью клана, будь то люди, животные или вещи. Но если он является одновременно символом и бога, и общества, то не потому ли, что бог и общество – одно и то же? Как могла эмблема группы принять форму этого псевдобожества, если бы группа и божество были двумя различными реальностями? Бог клана, тотемический принцип не может поэтому быть ничем иным, как самим кланом, но гипостазированным и представленным в воображении в чувственно воспринимаемой форме животного или растения, которое служит тотемом» [404, p. 294-295].

Дюркгейм ходит вокруг да около материалистического понимания социальных корней религии, но из-за своего специфического варианта тождества мышления и бытия сворачивает в итоге к идеализму. По Дюркгейму, «следует воздержаться от того, чтобы видеть в этой теории религии простое обновление исторического материализма: это означало бы совершенно неправильное понимание нашей мысли. Показывая в религии нечто по существу социальное, мы вовсе не хотим сказать, что она ограничивается переводом на другой язык материальных форм общества и его непосредственных жизненных потребностей. Несомненно, мы считаем само собой разумеющимся, что социальная жизнь зависит от своего субстрата и несёт на себе его отпечаток – точно так же, как ментальная жизнь индивида зависит от головного мозга и вообще от всего его организма. Но коллективное сознание является чем-то иным, чем просто эпифеноменом его морфологической основы – точно так же, как индивидуальное сознание является чем-то иным, чем просто продукцией нервной системы. Для возникновения коллективного сознания должен произойти *sui generis* синтез отдельных сознаний. В результате этого синтеза высвобождается целый мир чувств, идей, образов, которые, раз рождаясь, подчиняются своим собственным законам. Они притягиваются друг к другу, отталкиваются друг от друга, объединяются, сегментируются и размножаются, но ни одно из этих

сочетаний не предписывается и не обусловливается непосредственным образом состоянием базисной реальности. Возникающая в результате этого жизнь пользуется такой независимостью, что иногда позволяет себе игру бесцельных или бесполезных форм – ради чистого удовольствия самоутверждения. Как мы показали, именно это часто происходит в случае ритуальной активности и мифологического мышления» [404, p. 605-606].

Итак, Дюркгейм не хочет быть материалистом. Он, конечно, упомянул зависимость социальной жизни от «субстрата», но из его работ понятно, как он относился к исследованию этой зависимости и к чему в итоге свёл этот «субстрат». Н. И. Бухарин обращает внимание на рассуждение Дюркгейма после введения им в работе 1893 г. «О разделении труда» понятия «моральной плотности» (частоты и интенсивности психических взаимодействий между людьми). Дюркгейм заявляет: «Моральная плотность не может возрастать без того, чтобы в то же время не возрастала материальная плотность. Впрочем, бесполезно исследовать, которое из обоих явлений определяет другое; достаточно констатировать, что они неотделимы» [402, p. 283]. Бухарин замечает: «Это почему же „бесполезно“? Да потому, что „совестно“ быть в порядочном буржуазном обществе материалистом!» [32, с. 96]. А в работе 1897 г. «Самоубийство» Дюркгейм пишет: «социальная среда по существу состоит из идей, верований, привычек, общих стремлений. Чтобы они могли воздействовать таким образом на индивидов, они должны, следовательно, существовать каким-то образом независимо от них» [403, p. 339]. Ф. Е. Тележников в своей статье 1929 г. замечает по поводу этого подхода Дюркгейма: «социальный факт, психический по существу, объясняется тоже психическим, идеологическим» [288, с. 177]. Дюркгейм, правда, добавлял: «не совсем верно, что общество состоит только из индивидов; оно также включает в себя материальные вещи, которые играют существенную роль в общественной жизни. Социальный факт иногда материализуется до такой степени, что становится элементом внешнего мира. Например, определённый архитектурный тип будет явлением социальным; он частично воплощается в домах, в различных зданиях, которые, раз уже они выстроены, становятся автономными реальностями, независимыми от индивидов. То же самое относится к средствам связи и транспорту, к инструментам и машинам, используемым в промышленности или в частной жизни и выражающим состояние

техники в каждый момент истории, к письменности и т. д. Социальная жизнь, которая таким образом как бы кристаллизуется и отвердевает на материальных подпорах, тем самым экстериоризуется и воздействует на нас извне» [403, p. 354]. В материале к своим лекциям 1937 г. Тележников делает ремарку и по этому поводу: «Тот самый факт, что Дюркгейм упоминает, что общество состоит не только из индивидов, но что в него входят материальные моменты, основ его концепции не изменяет. Общество для него – это сознающий себя коллектив, коллективное сознание, т. е. совокупность систематизированных чувств и идей данного общества, имеющих соответственную жизнь, вот что составляет, по Дюркгейму, сущность общества. Один из виднейших сторонников и учеников Дюркгейма, Бугле, в ответ на попытки сблизить учение учителя с марксизмом вполне правильно утверждает, что „общество для Дюркгейма – прежде всего совокупность идей“» [290, с. 375]. В предисловии к сборнику работ 1924 г. «Социология и философия», откуда Тележников взял слова С. Бугле [365, p. IX], последний подводит итог: «дюркгеймовский социологизм – это, скорее, попытка по-новому обосновать и оправдать спиритуалистические тенденции» [365, p. XV]. Дюркгейм даже заявляет как-то: «Вся социология есть психология, но это психология *sui generis*» (текст 1908 г. из сборника «Правила социологического метода», где основным материалом является одноимённая работа Дюркгейма [406, p. 247]).

Таким образом, именно из-за акцентированного внимания на психологии субстанцией у Дюркгейма фактически оказывается deus sive societas, а экстериоризованным материальным вещам (наверное, даже не атрибутам, а модусам этой субстанции) оставлена роль незначительных вторичных условий очередной экстериоризации. Конечно, материя у Дюркгейма не «отрицательный принцип», не «угасание божественного света», не «тьма», но о такой материи, которая никогда не была только экстериоризована обществом, а была его «морфологической основой», он предпочёл лишь вскользь упомянуть как о чём-то само собой разумеющемся. Е. В. Осипова в своей монографии о Дюркгейме пишет: «В некоторых отношениях признавая связь сознания и материи, но высоко ценя положение о специфике сознания, он настолько увлёкся этой идеей, что, по существу, видел в обществе одно только сознание» [241, с. 69-70].

В завершении материала о периферии первого позитивизма в Европе следует упомянуть ***Ф. Йодля***. Этот автор, которого А. Г.

Мысливченко охарактеризовал как последователя «фейербаховского антропологизма, истолкованного в духе позитивизма» [213, с. 194], допускал, конечно, реверансы в сторону первого позитивизма (второй был подвергнут им критике), но всё-таки не был позитивистом. Именно философия Л. Фейербаха со временем становилась всё более близкой для Йодля. И если в своём письме В. А. Болину от 7 октября 1889 г. он надеется, что тот не станет «наклеивать на него ярлык фейербахианца» [цит. по: 461, S. 136], то в письме тому же адресату в 1903 г. уже есть такие строки: «Как близок мой собственный мир идей с миром идей старика из Брукберга, сколь многое я полностью сделал моим собственным за годы, прошедшие с момента моего первого знакомства с ним, сколь многое во мне выросло за эти годы совершенно независимо от него, я вижу это только теперь, когда начинаю систематическую группировку необычайно богатого мыслительного материала. Это целая система, которую старик носил в голове; истинная программа всего того, что сегодня называется научной философией. Когда я излагаю её, мне кажется, что я пишу моё собственное философское завещание, это бесконечно успокаивающая мысль. Потому что даже если бы я никогда не взялся за набросок собственного мировоззрения, в своих основных чертах оно было бы вполне представлено у Фейербаха» [цит. по: 461, S. 205]. Критикуя идеалистическую метафизику, Йодль не выступал против термина «онтология», «онтологическое», а высказывался в пользу общей теории бытия: «Философское познание, однако, не основывается исключительно на психологии. Столь же неизбежно, что направление общей философской мысли, к которому мы пришли, будет влиять на развитие психологии, как, наоборот, психология вносит важнейший вклад в общую теорию бытия и жизни. И то, и другое будут и должны дополнять друг друга» [460, S. VIII].

§ 2.2.2. Предмет философии на периферии первого позитивизма в России

Для начала здесь следует упомянуть теоретика анархизма ***М. А. Бакунина***. В письме К. Кафьеро (1-3 июля 1871 г.) Ф. Энгельс утверждает: «Маркс и я почти столь же старые и убеждённые атеисты

и материалисты, как и Бакунин» [204, т. 33, с. 202]. Руководствуясь этой характеристикой, обратим внимание на одно рассуждение Бакунина. Он пишет: «я сформулирую следующую теорему, которую, как мне кажется, можно принять за аксиому: „Всё, что есть, сущее, составляющее бесконечное целое вселенной, все существующие в мире вещи, независимо от их особой природы, как в отношении количества, так и в отношении качества, самые различные и самые сходные, большие и малые, близкие или очень отдалённые, необходимо и бессознательно оказывают друг на друга непосредственно и прямо либо путём косвенных передач непрерывное действие и испытывают непрерывное противодействие; и всё это бесконечное количество особых действий и противодействий, объединяясь в общее и единое движение, порождает и составляет то, что мы называем *жизнью, взаимосвязью и мировой причинностью*, природой. Назовите это Богом, Абсолютом, если это вам нравится, мне же важно, чтобы вы не придавали этому слову Бог иного смысла, нежели тот, который я только что уточнил: *мировая, естественная, необходимая и действительная*, но ни в коем случае не предопределённая, заранее обдуманная, предусмотренная *комбинация, бесконечность особых действий и противодействий, которые непрерывно оказывают друг на друга все действительно существующие вещи*. Определённая таким образом мировая взаимосвязь, Природа, рассматриваемая в смысле безграничной вселенной, навязывает себя нашему разуму как рациональная необходимость; но мы никогда не сможем охватить её действительным образом, даже в своём воображении, не говоря уже о том, чтобы распознать её. Ибо мы можем распознать только ту бесконечно малую часть Вселенной, которая проявляется для нас нашими чувствами; что же касается всего остального, то мы его предполагаем, не имея даже возможности констатировать его действительное существование“. Разумеется, объяснённая таким образом мировая взаимосвязь не может иметь характера абсолютной и первой причины; напротив, она есть не что иное, как *равнодействующая*, постоянно порождаемая и заново воспроизводимая одновременным действием бесконечного числа частных причин, совокупность которых как раз составляет мировую причинность, сложное единство, постоянно воспроизводимое неопределённой совокупностью бесконечных превращений всех существующих вещей и в одно и то же время порождающее все эти

вещи; при этом каждая точка воздействует на целое (в этом состоит производный характер вселенной) и целое воздействует на каждую точку (в этом вселенная проявляет себя как производитель и творец)» [354, p. 217-219].

В этих словах Бакунина можно видеть и его нежелание быть идеалистом, и некоторые элементы диалектики. Но эта диалектика оказывается неполной, ведь наблюдая взаимодействие вещей, видя причинные связи между явлениями, указывая на мировую «равнодействующую» феноменов, нельзя упускать из вида и, если можно так выразиться, их «разнодействующую», борьбу противоположностей, которая в продуманной системе категорий проявляется и в различии понятий атрибута и модуса (тождественных лишь в том, что они оба – свойства субстанции), и, что ещё важнее, в совокупном отличии от субстанции этих свойств, что совершенно безразлично для отношений взаимодействия, образующих лишь ту «сеть событий», о которой писал Тэн. И тем не менее, в том рассуждении Бакунина, именно в понимании им совершенной самостоятельности объективного мира, не требующего потусторонней причины, неявно присутствует категория субстанции, смысл которой не заключается ведь в чём-то большем, чем обозначать эту самостоятельность, оттеняемую зависимостью её свойств, самостоятельность, которая лишь по традиции именуется causa sui, но не является разновидностью причинного отношения, хотя может быть некоторым образом понята как «тип детерминации». Отвергая внемировую первопричину мира, Бакунин отвергает вместе с ней и субстанцию, не видя разницы между этими категориями: «*Первопричина никогда не существовала, никогда не могла существовать*. Первопричина – это причина, которая сама не имеет причины или которая есть причина самой себя. Это Абсолют, творящий Вселенную, чистый ум, творящий материю, это – бессмыслица» [354, p. 349].

Для Бакунина материя – лишь имя, абстракция. «Позитивисты сильно и с большим основанием выступают против метафизических абстракций или против сущностей, которые представляют лишь имена, а не вещи. И, однако, они сами пользуются некоторыми метафизическими сущностями к большому вреду для позитивности своей науки. Что значит, например, слово *материя*, представляющая собой нечто безусловное, однообразное и единое, разновидность мирового *substratum* всех определённых, относительных и

действительно существующих вещей? Но кто когда-либо видел эту безусловную, однообразную и единую материю? Насколько я знаю, никто. То, что все видели и видят в любой момент жизни, – это множество материальных, сложных или простых, различно определённых тел. Что понимать под словами *материальные* тела? Тела, действительно существующие в пространстве, которые, несмотря на всё своё разнообразие, обладают в целом всеми физическими свойствами. Эти общие свойства составляют их *общую материальную природу*, и именно этой общей природе путём отвлечения от всех вещей, в которых эта природа проявляется, дают безусловное, или метафизическое, имя материи. Но общая природа, общий характер не существует в себе, через себя вне различных и действительных вещей и тел, с которыми он оказывается связанным» [354, p. 351]. Поэтому «если бы мы могли познать все химические элементы или простые тела и все способы их взаимных комбинаций, мы могли бы сказать, что мы знаем субстанцию материи, или – скорее – все материальные вещи, образующие Вселенную» [354, p. 351].

В. Ф. Пустарнаков, давший обстоятельный анализ философии Бакунина, цитирует вышеуказанное место у последнего и задаёт справедливый вопрос: «как быть с „умственными вещами“, религиозными, политическими институтами, идеями, которые, как могут сказать, замечает Бакунин, существуют не так, как материальные тела?» [256, с. 36]. Бакунин пишет об этом так: «У всего этого есть действительность только во внешнем мире, только в отношениях людей между собой, и всё это существует только при явно материальных географических, климатологических, этнографических и экономических условиях. Всё это – комбинированный продукт материальных обстоятельств и развития чувств, человеческих потребностей, человеческих стремлений и человеческого мышления. Но всё это развитие, как я уже многократно повторял и показывал, – это продукт нашего мозга, являющегося совершенно материальным органом человеческого тела» [354, p. 346]. Пустарнаков пишет: «Общий материалистический характер бакунинской концепции бытия не вызывает сомнений. Однако нельзя не заметить, что в данном случае в связи с бакунинскими определениями напрашивается весьма примечательная аналогия с современником Бакунина – Иосифом Дицгеном, – аналогия, вскрывающая непоследовательность материализма идеолога анархизма. Ленинская критика в адрес И. Дицгена в „Материализме и

эмпириокритицизме“ вполне может быть отнесена также к М. А. Бакунину. Она очень глубоко показывает как достоинства, так и недостатки бакунинского материализма, поскольку Бакунин, как и Дицген, „расширяя“ материальное, называя мысль материальной, делал ошибочный шаг к смешению материализма с идеализмом» [256, с. 36].

Можно ли согласиться с тем, что здесь у Бакунина действительно имело место «расширение материального» на манер Дицгена? Вряд ли. Но, понимая фундаментальное различие того, что есть объективно и что только мыслится, видя приоритет между ними, Бакунин отказывается видеть здесь субстанциальное отношение, полагая, что отношение субстанции и акциденции – нечто вроде отношения ядра и оболочки [354, p. 368-370]. Само слово «субстанция» он готов бы и сохранить, но наполнив его другим смыслом, имея в виду нечто вроде узла причинной цепи: «*сокровенная природа, или субстанция, вещи* не распознаётся только по сумме или сочетанию всех породивших её причин, *она распознаётся равным образом по сумме её различных проявлений или всех действий, которые она оказывает вовне*» [354, p. 383-384]. Поэтому слова Бакунина о том, что предметом «рациональной философии» является «действительный и познанный мир» [353, p. 70-71], должны восприниматься с учётом всех этих моментов феноменализма, номинализма и элементов упрощённой, панкаузалистской версии детерминизма.

Такая же осторожность не помешает при оценке взглядов ***П. А. Кропоткина***. А. Д. Сухов пишет, что «в отношении метода и целостности материалистических воззрений Кропоткин уступал непосредственному своему предшественнику по анархизму – М. А. Бакунину» [286, с. 38]; «как по методу, так и по системе Кропоткин остался типичным представителем традиционного материализма, таким, какими были, скажем, французские материалисты XVIII столетия или Л. Фейербах. Являясь материалистами „внизу“, в своих интерпретациях природных явлений, они не смогли, во всяком случае сколько-нибудь последовательно и целеустремлённо, распространить материализм на социальную сферу, достроить его „доверху“» [286, с. 50]. Кончено, антиметафизические высказывания Кропоткина направлены прежде всего против *идеалистической* метафизики, против её характерных гипостазирований: «Подобно тому, как метафизические понятия о „всемирном духе“, „созидательной силе

природы“, „любовном притяжении материи“, „воплощении идеи“, „цели природы и смысле её существования“, о „непознаваемом“, „человечестве“, понимаемом в смысле существа, одухотворённого „дуновением духа“, и тому подобные понятия отброшены ныне философией материалистической (механической или, скорее, кинетической), а зачатки обобщений, скрывающихся позади этих слов, переводятся на конкретный язык фактов, – так точно мы пробуем поступать, когда обращаемся к фактам общественной жизни. Когда метафизики желают убедить натуралиста, что умственная и чувственная жизнь человека развивается согласно „имманентным законам духа“, натуралист пожимает плечами и продолжает терпеливо заниматься своим изучением жизненных, умственных и чувственных явлений, чтобы доказать, что все они могут быть сведены к физическим и химическим явлениям. Он старается открыть их естественные законы» [482, p. 47]. Однако насколько возможно развитие этих «зачатков обощений» до полноценных обобщений материалистической онтологии у желающего быть материалистом философа, который не раз упоминает категорию субстанции *в кавычках* и с некоторым пренебрежением [см., напр., 482, p. 21, 32, 344, 373]? Думается, можно согласиться с мнением С. Ф. Ударцева, который утверждает, что «философским взглядам Кропоткина свойствен стихийный материализм, механицизм», но сразу же добавляет, что «в них заметно незначительное влияние позитивизма» [307, с. 26].

П. Л. Лавров (Миртов) в работе «Задачи позитивизма и их решение» 1868 г. критиковал позитивизм за отсутствие «*философского принципа*» [166, с. 621], но его собственный философский принцип едва ли далёк от позитивистского с элементами фейербахианства и неокантианства. В 1885 г. в «Биографии-исповеди» он пишет о себе от третьего лица: «Для миросозерцания, которому Лавров следует, он предпочитает употреблять название антропологизма» [167, с. 632]. Но разве такое миросозерцание не грозит тогда, если не сразу, то в перспективе, превратиться в «человекосозерцание», а философия – в антропологию? Лавров пишет далее, «что видит первое проявление антропологизма у Протагора; находит возможным проследить его воззрения у древних скептиков, особенно во второй Академии, когда вырабатывалось понятие о вероятнейшем, впоследствии у новых теоретиков опыта и у сенсуалистов; ещё более основательное подготовление находит у

Иммануила Канта; в принципиальных положениях философии Людвига Фейербаха признаёт установление определённых начал антропологизма; затем находит важные исправления и дополнения в этом отношении в трудах неокантианцев, и особенно Альберта Ланге. При этом Лавров допускает, что материализм, позитивизм и эволюционизм, оставаясь односторонними, дали весьма важные частные указания для построения научной философской системы» [167, с. 632-633]. Однако «с точки зрения антропологизма, по мнению Лаврова, невозможно знать так называемые вещи в себе, или сущность вещей. Теоретический и практический миры остаются неизвестными по их сущности и представляют для человека совокупность познаваемых явлений с непознаваемой подкладкой» [167, с. 633]. Впрочем, Ф. Энгельс так характеризует философию Лаврова: «По своей философии друг Пётр является эклектиком, который старается из самых различных систем и теорий выбрать наилучшее: испытайте всё и сохраните наилучшее! Он знает, что во всём есть своя хорошая и своя дурная сторона и что хорошую сторону следует усвоить, а дурную отбросить. А так как каждая вещь, каждая личность, каждая теория имеет обе эти стороны, хорошую и дурную, то каждая вещь, каждая личность, каждая теория в этом отношении примерно так же хороша и так же дурна, как и всякая другая, и, следовательно, было бы глупо с этой точки зрения горячиться, отстаивая или отрицая ту или иную. С этой точки зрения вся борьба и все споры революционеров и социалистов между собой должны казаться чистейшей нелепостью, которая может лишь порадовать их врагов. И вполне понятно, что человек, который держится таких взглядов, пытается примирить всех этих взаимно борющихся людей и серьезно убеждает их не доставлять больше реакции этого скандального зрелища, а нападать исключительно на общего врага» [204, т. 18, с. 518-519].

Народник ***С. Н. Южаков*** так пишет о XIX веке: «это период, в который вышли „О происхождении видов“ Дарвина и „Капитал“ Маркса, – две книги, из которых каждая могла бы собою отметить умственную жизнь целого столетия. Вокруг этих двух маяков человеческой мысли группируются массою самые разнообразные произведения, преобразующие умственное мировоззрение эпохи» [328, с. 558-559]. Отделяя Дарвина от его последователей, Южаков пишет, что его работа «явилась из ряда вон выходящим торжеством реалистического мировоззрения над всякими мистическими и

метафизическими идеями» [328, с. 559], а вместе с литературой дарвинизма создала «вокруг доктрины Дарвина нечто вроде культа, страстное поклонение, целый сонм фанатических последователей, исполненных энтузиазма к великой заслуге дарвинизма, но из-за этого и ради этого принимающих на веру всё, что случай и ошибка приплели к дарвинизму, или, вернее, к *трансформизму*, в эту эпоху не различавшемуся от дарвинизма» [328, с. 559]. Подобную операцию разделения Южаков проводит над Марксом и его последователями. Но об этом Южаков начинает рассуждать, пользуясь контовским различением метафизики и науки. По словам Южакова, для разработки теории прогресса учение Маркса, пытаясь «выйти из области социальной статики» [328, с. 568], «не располагало другим *научным* материалом. Оно его дополнило *метафизикою* Гегеля» [328, с. 568]. «Метафизическая, или, как гегелианцы и марксисты предпочитают выражаться, диалектическая, логика не считается с обстоятельствами и условиями. По самому существу своему *она безусловна*. У неё всё абсолютно и универсально. Абсолютным и универсальным представляется и *закон* капитализации и следующей за ней социализации производства. Крупный научный ум, как сам Маркс (и отчасти Энгельс), не мог совсем не считаться с обстоятельствами и условиями. Ведь в научной части своих работ он имел дело с обстоятельствами и условиями. Поэтому сам Маркс допускает возможность отклонения от процесса. Сам Маркс, но не марксизм, который как типическое учение о прогрессе имеет и должен иметь свою логику, безусловную и универсальную» [328, с. 569].

Допускал ли сам Южаков возможность такой универсальной логики? Несмотря на высказывания Южакова об освобождении научной мысли от «метафизической опеки» [328, с. 526], известна его неуверенность по вопросу об «общенаучном методе»: «Собственно говоря, нет ни объективного, ни субъективного метода, а есть только один истинный, логический» [328, с. 244]. Это утверждение, которое, кстати, подвергли критике П. Л. Лавров и Н. К. Михайловский [см. 328, с. 590, 613, 617, 638], было изъято Южаковым во втором издании его «Социологических этюдов» [см. 328, с. 859]. Но важен и следующий момент: подобно Боклю, хвалившему эклектика Кузена, Южаков хвалит ученика Кузена А. Фулье, возлагая надежды на его труд, который, по мнению, Южакова, может дать «новую многостороннюю систему философии и с нею связанную социологию.

Можно опасаться некоторой метафизичности этого построения, во всяком случае интересного и многообещающего» [328, с. 543].

Среди мыслителей, труды которых П. С. Шкуринов и Н. Г. Самсонова считают сыгравшими большую роль «в развитии психологической школы в русском позитивизме», упомянут ***И. И. Каблиц (Юзов)*** [327, с. 485] – социолог и публицист, сначала бакунист, а позже представитель правого крыла либерального народничества. Каблиц утверждает: «Всякая философия, т. е. познание объекта, будет всегда субъективна не только в том смысле, что всякое познание субъекта только и может быть субъективно, но и в более глубоком, а именно в несоответствии субъективного познания с предметом познания – объектом» [124, с. 160]. «При современном развитии физиологических знаний, афоризм Протагора „человек есть мера всех вещей“ сделался бесспорной истиной. То, на что указывали все глубокомысленные философы древности, вполне подтвердилось современной наукой: человек не знает „вещи в себе“ такою, какою она есть, а только в той форме, какую допускают его собственные орудия познания» [125, с. 3-4]. Эта направленность мыслей Каблица, однако, имела не только позитивистский характер. Ссылаясь именно на неокантианца А. Риля, Каблиц пишет: «Известно, что законы логики единственным основанием своим имеют социальное сознание» [125, с. 6]. Влияние философии Риля на взгляды Каблица весьма заметно. Каблиц цитирует и слова Риля о том, что метафизические гипотезы – «настоящие опиаты для нашего смысла» [125, с. 180].

§ 2.2.3. Предмет философии на периферии второго позитивизма в Европе

Г. Корнелиус, который, по словам А. Г. Мысливченко, стремился дополнить махизм философией имманентов и прагматизмом У. Джеймса [214, с. 65], делит своё «Введение в философию» (1903 г.) [384] на две части: «Метафизическая фаза философии» и «Теоретико-познавательная фаза философии». Корнелиус пишет: «Как бы высоко мы ни ценили принципиально частное исследование в противовес притязаниям метафизики, и оно ведь остаётся всегда догматическим до тех пор, пока в большей или

меньшей степени пользуется общепринятыми и специально натуралистическими понятиями. Трудности, которые возникают с развитием науки из-за этих предпосылок, приводят к постановке последних вопросов, которые больше не входят в область специальных исследований, но касаются значимости и обоснованности их предпосылок. Этим шагом исследование возвращается от частных наук к философии; но задача последней теперь уже не метафизическая, а теоретико-познавательная – не *объяснение мира*, а *объяснение понятий*» [384, S. 48-49]. В 1911 г. появляется второе издание этой работы, в предисловии к которому Корнелиус отмечает: «Я был поражён, увидев, что замысел этой книги был так неверно истолкован некоторыми, что будто бы я хотел защитить утраченные позиции позитивистского эмпиризма в общепринятом смысле этого слова против результатов критической философии. Внимательный читатель к такому недоразумению, пожалуй, не пришёл. В новой обработке я всё же категорически выступаю против этого неверного толкования. Я далёк от желания бороться с кантовской философией с позиций, которые, наоборот, я считаю, вполне в духе Канта. Результаты этой работы, правда, не по всем пунктам совпадают с его результатами. Скорее, я надеюсь на избранном здесь пути устранить неясности и противоречия, которые присущи критике чистого разума» [385, S. VIII-IX]. Но формулировку предмета философии Корнелиус при этом не меняет. Он повторяет приведённые выше слова о том, что философии надлежит *объяснять не мир, а понятия* [385, S. 51].

Махизм и имманентизм согласуются в вопросе отрицания онтологии. А как же к ней относится прагматизм? В. И. Ленин писал, что «различия между махизмом и прагматизмом так же ничтожны и десятистепенны с точки зрения материализма, как различия между эмпириокритицизмом и эмпириомонизмом» [184, т. 18, с. 363]. И это было действительно так, пока Э. В. Ильенков не попытался в рамках советской философии воплотить мечты позитивизма об устранении онтологии, утверждая при этом о якобы наличии этой дисциплины в составе философии самого позитивизма. Доверяющие этому утверждению читатели и почитатели Ильенкова вполне могли воспринять как маркер принадлежности к позитивизму высказывания советских философов в защиту онтологии. А в этом случае важность ничтожного некогда различия позитивизма и прагматизма существенно возрастает. Ибо в отличие от позитивизма, прагматизм

был гораздо «снисходительней» к philosophia prima, его онтологические допущения были гораздо более открытыми и доходили до признания онтологии в качестве раздела философии.

В работе «Общая классификация наук» 1903 г. основатель прагматизма Ч. С. Пирс, который чаще называл свою философию «прагматицизмом», пишет: «Метафизику можно разделить на (i) *общую метафизику*, или онтологию; (ii) *психическую*, или религиозную, *метафизику*, связанную главным образом с вопросами (1) бога, (2) свободы, (3) бессмертия; и (iii) *физическую метафизику*, в которой обсуждается реальная природа времени, пространства, законов природы, материи и т. д. В настоящее время кажется, что вторая и третья ветви смотрят друг на друга с величайшим презрением» [545, p. 260].

В статье 1905 г. «Что есть прагматизм?» Пирс, хотя и пишет, что его прагматицизм послужит доказательству того, что «каждое положение онтологической метафизики» есть либо бессмысленная тарабарщина, либо откровенный абсурд [545, p. 338], что прагматицизм есть разновидность «пропе-позитивизма» [545, p. 339] (of prope-positivism, «почти-позитивизма» в переводе А. С. Богомолова [27, с. 53]), однако добавляет, что от прочих его разновидностей его отличает «во-первых, сохранение им очищенной философии, во-вторых, его полное принятие основной части наших инстинктивных убеждений; в-третьих, настойчивая приверженность истине схоластического реализма (или близкого приближения к нему, хорошо сформулированного покойным доктором Френсисом Эллингвудом Эбботом во введении в его „Научный теизм“). Итак, вместо того, чтобы, подобно остальным пропе-позитивистам, попросту насмехаться над метафизикой (без конца пародируя её или как-то по-другому), прагматицист извлекает из неё драгоценную сущность – чтобы та дала жизнь и свет космологии и физике» [545, p. 339]. А немного дальше в тексте этой статьи Пирс даже утверждает, что «прагматицизм тесно связан с гегелевским абсолютным идеализмом» [545, p. 345].

В статье Пирса «Основы прагматицизма в нормативных науках» (1906 г.) есть следующее рассуждение: «*Два значения термина „философия“* требуют нашего особого внимания. Эти два значения совпадают в том, что делают философское знание позитивным, то есть делают его знанием реальных вещей, в противоположность математическому знанию, которое есть знание следствий

произвольных гипотез; и далее они сходятся в том, что делают философскую истину чрезвычайно общей. Но в других отношениях они отличаются настолько сильно, насколько это возможно. Ибо одно из них, которое более заслуживает (за исключением употребления) права называться *philosophia prima*, чем онтология, охватывает всю ту положительную науку, что опирается на знакомый опыт и не занимается поиском оккультных или редких явлений, в то время как другое, названное *philosophia ultima*, охватывает всю ту истину, которую можно вывести путём сопоставления результатов различных специальных наук, но которая слишком широка, чтобы быть полностью установленной какой-либо одной из них. Первое хорошо названо термином Иеремии Бентама „коэноскопия“ (*κοινοσκοπιά,* наблюдение за общим), второе – „синтетической философией“. Какими бы разными ни были эти две науки, их часто смешивают и переплетают между собой; и когда их различают, часто задают вопрос: „Какая из них является истинной философией?“, как будто оценка одной обязательно влечёт за собой обесценивание другой. По мнению автора, каждая из них является важным исследованием. Коэноскопия должна быть тем разделом эвретической науки <heuretic science – у Пирса то же самое, что „открывающая наука“ (science of discovery). – *В. Т.*>, который стоит следующим после математики и перед идиоскопией, или специальной наукой, в то время как синтетическая философия, предмет, по которому Фрэнсис Бэкон, Огюст Конт, Уильям Уэвелл и Герберт Спенсер оставили нам замечательные работы по нескольким направлениям, стоит во главе ретроспективных наук. Здравая методевтика <methodeutic – у Пирса то же самое, что методология. – *В. Т.*> требует, чтобы эвретическая наука основывала свои исследования на коэноскопии, переходя с как можно меньшим разрывом от знакомого к незнакомому» [545, p. 372-373]. Итак, Пирс ясно указывает на важность коэноскопии, и, несмотря на использованное им слово cenoscopy вместо бентамовского coenoscopy, приводимое Пирсом же греческое слово κοινοσκοπιά свидетельствует в пользу того, что он вовсе не имел в виду чего-то такого, что противники онтологии с удовольствием назвали бы словом κενοσκοπιά.

В одном из вариантов статьи Пирса «Прагматизм» (1907 г.) можно обнаружить некий уклон в сторону гносеологизма. Пирс пишет, что, хотя и существуют определённые метафизические вопросы, но «при ближайшем рассмотрении, если под метафизикой

мы подразумеваем самые широкие положительные истины психофизической вселенной, – положительные в том смысле, что они не сводимы к логическим формулам, – тогда сам факт, что эти проблемы могут быть решены с помощью логической максимы, является достаточным доказательством того, что они принадлежат не к метафизике, а к „эпистемологии“ (грубый перевод для *Erkenntnislehre*)» [545, p. 420].

В «Очерке логической критики» 1911 г. Пирс предлагает: «Пусть эвретическая наука будет разделена, во-первых, на *математику*, которая несёт ответственность не за истинность своих посылок, а только за свои выводы, с необходимостью следующие из этих посылок, во-вторых, *философию*, или, как её называет Бентам, коэноскопию, которая не делает никаких новых наблюдений, а просто делает такие выводы, какие она может сделать из общепризнанных истин и явлений, и, в-третьих, *специальную науку*, идиоскопию Бентама, которая главным образом занимается обнаружением явлений, доселе незамеченных» [545, p. 458]. Разумеется, запрет для новых наблюдений есть серьёзное ограничение для философии. Но резонно предположить, что Пирс здесь опять имеет в виду только то, что и в 1906 г.: опору на знакомый опыт и отказ от поиска «оккультных или редких явлений». К тому же, рассуждая далее о классификации наук, он пишет о трихотомии уже самой философии на феноменологию, критические, или нормативные, науки и «метафизику, науку о реальности» [545, p. 459]. Судя по этой трихотомии, можно с уверенностью сказать, что характер ограничения философии у Пирса не предполагает её редукции до гносеологии.

Конечно, этой «философии действия», в сущности, был *безразличен* факт наличия онтологии в составе философии. И всё же сторонники прагматизма часто признавали этот факт. У. Джеймс, которого здесь нельзя не упомянуть, прямо утверждал, что «философия чистого опыта должна стремиться к плюрализму в своей онтологии» [458, p. 361].

Физик, философ и историк науки ***П. Дюгем*** лишает науку права на *объяснение* и изгоняет из неё метафизику, но последнюю считает необходимой, будучи верующим католиком. По его словам, «*было бы неразумно работать для прогресса физической теории, если бы эта теория не была всё более определённым и более точным отражением метафизики; вера в порядок, превосходящий физику, является единственным оправданием физической теории*» [400, p. 335].

Рассуждая об «онтологическом порядке» и «космологической системе», разъяснение их он считает задачей не физика, а метафизика [400, p. 299]. Дюгем пишет о «природе человеческого разума», которая «противна крайним требованиям позитивизма» [400, p. 296], но его собственная дескриптивистская (феноменалистская, антиэссенциалистская по сути) установка сближает его с позитивистами.

В. Оствальд, с именем которого обычно связывают возникновение *энергетизма*, неоднократно высказывал комплименты Э. Маху, но это мог делать любой идеалист, выступающий против субстанциального характера материи. Своё отношение к материализму Оствальд выразил в докладе 1895 г. «Несостоятельность научного материализма и его преодоление», называя материю сконструированной нами мыслимой вещью («ein Gedankending, das wir uns <…> konstruiert haben») и считая, что предикат реальности принадлежит только энергии [539, S. 26-27]. Как отмечают Н. И. Родный и Ю. И. Соловьёв, «по своему характеру, по ряду исходных положений энергетизм восходит к направлению научной и философской мысли, по крайней мере, XVII века – динамизму, отдававшему приоритет „силе“ перед „веществом“, рассматривавшему всё существующее и происходящее в мире как действие разнообразных сил» [262, с. 184]; «онтологический аспект энергетизма, – его позиция по вопросу о субстанции мира и её структуре (утверждение приоритета энергии и отрицание её дискретности) – безусловно представлял по своему существу реставрацию в модернизированной форме динамизма, который всегда был связан с идеалистическими направлениями в философии, чьими лидерами в конце XVIII и в первой половине XIX столетия были крупнейшие представители объективного идеализма» [262, с. 204]. Родный и Соловьёв приводят высказывание Э. Геккеля о родстве оствальдовского энергетизма с лейбницевским динамизмом и переходе энергетизма в дуалистический спиритуализм [см. 262, с. 228], а также сообщают об отношении к энергетизму других естествоиспытателей конца XIX – начала XX столетий [262, с. 211-232], о критике энергетизма В. И. Лениным [262, с. 232-235] и о дальнейшей судьбе энергетизма [262, с. 236-245]. Используя свойственные махизму формулировки о человеческом опыте, который должна охватывать философия [538, S. 9], Оствальд, тем не менее, не оставляет вышеуказанной онтологической позиции, разрабатывает

свою энергетико-монистическую натурфилософию и с 1901 по 1921 г. издаёт журнал «Annalen der Naturphilosophie».

Идея ***Ш. Б. Ренувье*** о коррелятивности и неразделимости представляющего и представляемого, высказанная, например, в «Очерках общей критики» 1854 г. [584, p. 7], если не ранее, близка гораздо более поздней идее «принципиальной координации» Авенариуса. В. И. Ленин пишет: «Два слова о Ш. Ренувье. Это – глава влиятельной и распространённой во Франции школы так называемых неокритицистов. Теоретическая философия его – соединение феноменализма Юма с априоризмом Канта. Вещь в себе решительно отвергается. Связь явлений, порядок, закон объявляется априорным, закон пишется с большой буквы и превращается в базу религии. Католические попы в восторге от этой философии» [184, т. 18, с. 221].

В «Очерках общей критики» 1854 г. Ренувье признаёт себя продолжателем Канта [584, p. X], при этом принимая «фундаментальную формулу *позитивистской школы*: сведéние познания к законам явлений» [584, p. XI]. Понимание предмета философии в этой работе Ренувье всё же близко к кантианскому. Ренувье пишет: «Мысль об общей критике познания легко понять и обосновать. Естественно, даже неизбежно, что человек стремится к анализу и согласованию принципов знания вообще и тех принципов, что сформированные науки закладывают в свои основы, не объясняя их себе. Принципы – это определённые отношения, которые участвуют во многом, и которые нельзя полностью свести к другим. В то же время, когда разрабатывается этот план первой науки, возникает вопрос о том, существует ли один, высший принцип, начало и условие всего умозрения, и что это такое, и каким методом можно установить и развить содержание. Мы задаёмся вопросом, может ли наука закончиться и охватить мир, определив происхождение всего, всё, и конец всего, что есть. Эти вопросы заключают в себе всё, что мы называем философией» [584, p. V]. Характерно и построение Ренувье таблицы категорий, похожей на кантовскую, но в которой остуствует понятие субстанции, а главной среди категорий является отношение [см. 584, p. 104].

В «Истории и решении метафизических проблем» 1901 г. Ренувье так описывает эволюцию своих представлений за многие десятки лет: «Первое приобщение к релятивистскому методу состоялось у автора „Очерков общей критики“ до его философских исследований, после прочтения „Курса позитивной философии“ и

опровержения Огюстом Контом в этой работе физических и химических теорий, в которых шестьдесят лет назад господствовал метод сущностей. Изучение работ Беркли и Юма позже научило его психологическому анализу, который разрушил онтологические фикции субстанций и сил. Но ни эти философы-эмпирики, ни Кант, реставратор логических синтезов, однако всегда защитник субстанций и, кроме того, изобретатель ноуменов, не думали рассматривать синтетические операции разума, со стороны мысли, и наблюдаемые функции явлений, с другой стороны, как законы, в которых заключено всё возможное знание и из которых получаются дефиниции, являющиеся всем, что можно понять в любом сущем как составлющее его сущность. Итак, это первая оригинальная формула неокритицизма. Доктрина свободы, второй главный пункт и, по правде говоря, больше дополнение, чем исправление первого, ибо занимает место воли; действительный принцип причины в системе Вселенной, где без этого господствовал бы абсолютный детерминизм…» [585, p. 460].

В работе «Персонализм» 1903 г. Ренувье дополняет: «неокритицизм признал сознание основой существования, личность – первым причинным принципом по отношению к миру и выдвинул метафизический тезис о первом начале явлений из-за логической невозможности их регрессии до бесконечности. Позже персоналистская доктрина была дополнена признанием акта творения, как первоначального факта, и единства первой и творческой личности, как истины, обязательной для нас в силу характера гармонического единства законов, регулирующих мышление разумных существ и этого мира, представление которого им дано» [586, p. VII-VIII].

В определённом смысле к персонализму был близок и бывший имманент ***Й. Ремке***. Объективно-идеалистические тенденции в его воззрениях привели к созданию им grundwissenschaftliche Philosophie – философии с объективно-идеалистической онтологической основой [см., напр., 575]. В 1921 г. Ремке пишет о своей эволюции от теории познания к «основной науке» [576, S. 178-179]. По его словам, «предметом философии как основной науки является самое всеобщее данного вообще» [576, S. 179]. Впрочем, уже в первом издании его «Учебника общей психологии» 1894 г. тоже есть представление о философии как о «науке о всеобщем данного» [573, S. 11]. Полностью же переработанное издание данного учебника в 1905 г. даёт больше определённости об этом «данном»: «Однако не многообразное особенное нашего мира как таковое, но абсолютно всеобщее, то, что

является общим для всего особенного в нашем мире, является предметом философского исследования» [574, S. 4].

По словам Г. Лемана, «в более поздней основной науке связующие нити с теорией познания и имманентной философией, – по крайней мере, по-видимому, – перерезаны. Теория познания не является „беспредпосылочной“, какой должна быть философия как основная наука. Она живёт противоположностью субъект/объект, сознание/данное. Она дуалистически нагружена» [498, S. 15]. Леман указывает на лотцеанское происхождение объективно-идеалистических представлений Ремке, его концепции «нереляционного обладания» (beziehungsloses Haben) [см. 498, S. 18]. Р. А. Гальцева пишет: «критика Ремке субъективизма, утверждающая существование трансцендентного – объективной реальности, содержит отрицание его собственной позиции. „Гармония“ души и внешнего мира, познающего и познаваемого достигается у Ремке путём их отождествления, эклектического объединения, которое освобождает от трудностей познания, но именно благодаря тому, что фактически устраняет само познаваемое. При этом, правда, оказывается бессмысленным, а потому и неразрешимым вопрос об объективности знания, на который Ремке не может дать последовательный с точки зрения своей философии ответ. Столь же трудна для него и проблема „множественности сознаний“, от решения которой, по его же собственным словам, зависит признание нравственной жизни. Впадая в противоречие с самим собой, Ремке защищал персоналистический тезис об индивидуумах как вечных сущностях» [61, с. 495-496].

В сторону *от* имманентной философии шло развитие взглядов ***Р. Рейнингера***. Б. Т. Григорьян в своём критическом очерке о неокантианстве пишет о Б. Баухе, что его философии характерна тенденция перехода к объективному идеализму и что в духе Бауха выступили и другие неокантианские философы. Среди них Григорьян упоминает Рейнингера [73, с. 15]. Друг и биограф Рейнингера К. Навратил пишет, что Рейнингер «разделял убеждение в иррациональности действительности» с иррационалистической философией жизни, которая «стала известна ему главным образом через Дильтея и Бергсона» [531, S. 20], что у Рейнингера «мы можем проследить борьбу за соединение логического познания и мистической интуиции на протяжении шести десятилетий, и она была успешной; кульминацией её стало второе издание „Метафизики

действительности“» [531, S. 22]. Впрочем, в этом издании «метафизика действительности» оказывается лишь «негативной метафизикой» [580, S. 179 ff.], и потому встречается там же ни к чему не обязывающий оксюморон «имманентная онтология» [580, S. 194]. В сборнике «Nachgelassene Aphorismen…» также прослеживается это сочетание рефлексии и мистики. Рейнингер пишет о философии, что «её предметом является не реальный мир, – он предоставлен другим наукам, – а *взгляды* человека на мир, которые она корректирует» [581, S. 32], что «философия лежит не в линии продолжения других наук, а представляет собой перпендикуляр, пересекающий все остальные линии» [581, S. 32], однако эти фразы предваряются замечанием, что «есть и немая метафизика: благоговение перед тайной бытия» [581, S. 32]. Любопытно, что в рамках такой «метафизики» Рейнингер пытается довольно странным способом избавиться от категорий субстанции и причины: «Метафизика есть рассмотрение целого sub specie aeternitatis. Это означает лишение власти категории времени и, косвенно, категорий субстанциальности и причинности» [581, S. 32]. Однако понятно ведь, что субстанцией, causa sui целого в таком случае становится сама aeternitas или познающий её субъект. И эта вечность весьма похожа на durée в философии А. Бергсона, т. е. на длительность со своеобразной неотделимостью объективного от субъективного, ставшую у этого мыслителя субстанцией мира.

«Абсолютный позитивист» ***А. Рей*** был удостоен внимания Э. В. Ильенкова в связи с противоречивым высказыванием о предмете философии (в книге 1908 г. «Современная философия» [587]), реакцию Ленина на которое Ильенков счёл нужным выставить в качестве аргумента против онтологии как научно-философской дисциплины. Ильенков пишет: «рассуждение о предмете философии в книге А. Рея вызывает у Ленина резкие эпитеты. Вот оно, это рассуждение: „Почему бы *философии не быть, таким же образом, общим синтезом всех научных знаний*, усилием представить себе неизвестное функцией известного, чтобы помочь его открытию и поддержать научный дух в его настоящей ориентации?“ (Против этого пассажа на полях книги стоит выразительное: „блягер!“, т. е. хвастун, враль.) „Она бы отличалась от науки лишь большей общностью гипотезы; философская теория, вместо того, чтобы быть теорией группы изолированных и хорошо разграниченных фактов, была бы теорией совокупности фактов, которые нам являет природа, системой природы, как говорили в XVIII веке, или же по крайней мере прямым

вкладом в теорию такого рода“. (Против этих, подчёркнутых Лениным, слов стоит: „дура!“.)» [117, с. 132-133]. Но что в рассуждении Рея вызывает у Ленина резкие эпитеты? Предположение о наличии в составе философии онтологии, как общей теории о мире в отвлечении от процесса его познания? Или представление о философии как о методологии, как о некоем *усилии* (un effort), подсобном в отношении всего научного знания ради его синтеза, т. е. когда в качестве предмета берётся именно знание? И каких эпитетов нужно было ожидать от Ленина, если Рей тут же впадает в очередную крайность, ограничивая философию натурфилософией («системой природы»)?

Рей противоречив и далее: «Наука не должна отличаться от философии ни предметом (он один и тот же: дать отчёт об опыте), ни методом (он должен быть такой же, ибо научная дисциплина по самому своему определению есть единственная дисциплина, которою наш разум мог бы быть удовлетворен). Нет, различие между ними лишь в точках зрения, а отличает, и единственно должно отличать, научную точку зрения от философской то, что последняя гораздо более обща и всегда немножко предстаёт как *авантюра*» [587, p. 361-362]. Итак, предметные области науки и философии то ли совпадают, то ли имеют различие по уровню общности, то ли к этому различию ещё и примешивается *авантюрный* характер философии. В дальнейшем совпадение предметных областей у Рея будет только преобладать; вместо вскользь упомянутой «системы природы» речь уже будет идти всё более о системе «опыта». В этом главном понятии позитивистов Рей уверен: «Философскую позицию, которая была набросана на протяжении этих кратких очерков, можно было бы назвать рационалистическим позитивизмом, абсолютным позитивизмом или сциентизмом. Во избежание всякой двусмысленности, может быть, лучше было бы назвать её экспериментализмом, что указывало бы одновременно и на то, что она целиком покоится на опыте – но, в противовес старинному эмпиризму, на контролируемом опыте, являющемся плодом научного экспериментирования, – и на то, что она отказывается в своём абсолютном реализме и в своём экспериментальном монизме выходить за пределы опыта. Опыт – это прежде всего и непосредственно совокупность наших ощущений, то, что мы называем явлениями» [587, p. 367].

В книге «Логика и мораль…» [589], определяя место метафизики в философии, Рей пишет, что метафизика «не действует как наука в собственном смысле слова, как *поиск истины экспериментальным и рациональным методом*. Метафизика – это философская спекуляция, самая смелая из всех. Если философия возникает на почве, где научный опыт невозможен, по самой природе вопросов, которые она исследует, и с той точки зрения, на которую она ставит себя, то метафизика, занимаясь последними выводами, на которые, согласно своему традиционному определению, могла бы претендовать философия, находит таким образом даже самое далёкое от опыта и проверки. Она включает в себя из этого набора *гипотез,* формирующих *философию, самые авантюрные гипотезы*, те, которые обязательно представляют минимальную вероятность <или правдоподобие, probabilité. – *B. T.*>» [589, p. 1030]. Состав этого *ненаучного, спекулятивного* набора гипотез, по Рею, таков: «Метафизика пытается, исходя из вдумчивого анализа всех наших знаний и процессов, с помощью которых они приобретаются, прийти к пониманию реальности, сущности, субстанции или абсолюта, причём эти четыре слова являются синонимами и означают фундаментальную природу всего существующего. Основные проблемы, которые она поднимает, можно классифицировать следующим образом: 1) проблемы, касающиеся ценности наших знаний (теория познания); 2) проблемы, касающиеся нашей практической деятельности (теория действия, центром которой является теория свободы); 3) проблемы, касающиеся природы и происхождения вещей: материи, души и Бога» [589, p. 1031].

Лишив научного статуса «метафизику», т. е. онтологию с гносеологией, и подмешав к ним теологическую «проблематику», Рей даже в таком их положении отдаёт приоритет теории познания: «В определённой степени метафизика подчинена теории познания, поскольку нам будет позволено искать природу вещей только в том случае, если её возможно познать. А если и удастся познать её, то мы будем знать её только до той точки, которую установит теория познания» [589, p. 1031].

По Рею, «наука должна быть отправной точкой и контролирующим элементом метафизического воображения. При этом условии метафизика, кстати, всегда может быть интересна, хотя бы как эстетическое произведение, как произведение искусства» [589, p. 1114]. И в конце этой своей книги из разных мнений о метафизике

Рей выбирает завершающим такое, где она представляется «не более чем интересным произведением искусства, способным удовлетворить некоторые эстетические и сентиментальные потребности более индивидуального, чем всеобщего порядка. Она будет даже полезна как пробуждение идей, при условии, что эти идеи впоследствии будут воплощены в более точной форме научными умами, решившими перенести их с помощью своих методов на поле позитивного опыта» [589, p. 1116].

Итак, то, что в философии составляло онтологическую и гносеологическую проблематику, по Рею, есть *вненаучная поэтическая стимуляция науки*. И хотя Ленин видел приближение Рея к материализму, моменты «стыдливого материализма» у Рея [см., напр., 184, т. 18, с. 311-317; т. 29, с. 502, 514-515, 518], однако сам Рей, едва ли не ради указанной стимуляции, всё больше приобретал элементы других философских воззрений. В работе «Вечное возвращение и философия физики» (1927 г.) [588], воспринимая некоторые идеи Ф. Ницше и А. Бергсона, Рей связывает объективное с «законом вечного возвращения». И здесь следует обратить внимание на то, что метафизическая концепция вечного возвращения упоминается самим Ницше впервые в поздний период его творчества – в «Весёлой науке» 1882 г. [534, S. 204], т. е. уже после отмечаемого некоторыми авторами недолгого сближения Ницше с позитивизмом [см. 209, с. 75]. Рей пишет: «Поток бытия, из которого затем будут вырезаны Вселенная и я, внешнее и внутреннее, может быть представлен только как поток безличных образов, континуум безличного сознания» [588, p. 284]. Но это «объективное» «бытие» едва ли отлично от платоновского «истинного бытия», τὸ ὄντως ὂν, которым считались идеи: «Идея вечного возвращения всегда появляется снова, потому что она связана с идеей объективности. Это одна из важнейших деталей. А наука – это всего лишь стремление к объективности, построение одновременно с открытием, как в платоновском припоминании, законов объекта, мало-помалу выделяемого в смутном примитивном опыте» [588, p. 292]. Рей пишет: «Как только есть бытие, бытие вечно, ибо откуда оно взялось бы и куда оно пойдёт? А какое бытие, какая реальность, что ещё, кроме небытия, если не сознание? Это вопрос „быть или не быть“. В таком случае, нет середины между Ничто и Мыслью» [588, p. 316]. Вероятно, именно такого рода «объективное бытие» у Рея и скрывалось на самом деле за тем, что он когда-то ранее называл:

основа вещей (le fond des choses), «система отношений, от которой зависят наши ощущения» [587, p. 154].

Х. Файхингер, сочетавший идеи неокантианства, позитивизма, прагматизма и иррационализма, именовал свои взгляды философией «Als Ob», «фикционализмом», «позитивистским идеализмом» или «идеалистическим позитивизмом». В статье 1921 г. «Как возникла философия „как если бы“» он пишет: «Скорее можно было бы применить термин „релятивизм“ к философии „как если бы“, поскольку она всюду отрицает все абсолютные точки (как в математическом, так и в метафизическом смысле), и поскольку она имеет естественное родство с учением об относительности как прошлого, так и настоящего. Применяя термин „скептицизм“ к философии „как если бы“, можно отчасти иметь в виду, что она ставит под сомнение метафизические реальности, особенно Бога и бессмертие. Но и здесь применимо то же самое, что и выше: философия „как если бы“ никогда не делала тайны из того, что она рассматривает эти понятия как этически ценные фикции» [633, S. 196-197]. Файхингер сообщает о своём знакомстве с Э. Лаасом и отмечает: «Лаас разделял с родственным ему Авенариусом позитивистскую склонность устранять все <…> субъективные составляющие как неоправданные и бесполезные, в то время как я всегда старался подчеркнуть и сохранить практическую ценность и полезность тех теоретически неоправданных понятий старого идеализма» [633, S. 191]. Файхингер пишет: «Эрнст Лаас опубликовал с 1884 по 1886 год трёхтомную работу „Идеализм и позитивизм“, в которой он боролся против идеализма и со своей стороны представлял позитивизм, последний был тогда ещё в Германии (но без названия „позитивизм“ на первом плане) представлен Махом и Авенариусом, а также отчасти Шуппе и особенно привлекал людей, ориентированных на науку, но господствующие течения немецкой философии претендовали, хотя и по-разному, на название „идеализм“. Посредничество между этими двумя односторонностями казалось мне необходимым, тем более, что подобные попытки уже делались с успехом в других странах. Так что мне казалось, что пора, наконец, сказать слово о соединении идеализма с позитивизмом и в Германии. Успех, кажется, показал, что нужное слово было сказано в нужное время» [633, S. 195-196].

Файхингер приводит 15 пунктов своей эклектической философии, среди которых есть отождествление действительности и содержания субъективной реальности: «То, что мы обычно называем

действительным, состоит из содержаний наших ощущений, которые навязываются нам с большей или меньшей неодолимостью и в качестве данностей обычно не могут быть отвергнуты нами» [633, S. 202]. Но чем навязываются содержания наших ощущений? Прямого ответа там нет, но Файхингер пишет там же об «устремлениях», существующих в самых элементарных физических процессах, о «воле к жизни и к власти», о мышлении как о биологической функции, о своём антирационализме или иррационализме, о бессмысленности вопросов о смысле мира [633, S. 200-202].

В «Предварительных замечаниях к введению» объединённого девятого и десятого издания «Философии „как если бы“» (1927 г.) Файхингер перечисляет четыре концепции, «облегчающие понимание» его собственной философии: волюнтаризм, биологическая теория познания, философия Фридриха Ницше и прагматизм [632, S. XXVI-XXVII]. В первой части книги Файхингер пишет: «Между областями поэзии и науки нет резкой границы, и легко возникают химерические образы. Но, с другой стороны, понимание того, что воображение играет большую роль и в науке, является одним из главных достижений современной теории познания: в этом смысле Кант справедливо и благоразумно говорил о „трансцендентальной силе воображения“» [632, S. 78-79].

Файхингер утверждает, что «мир представления всё больше и больше позволяет действовать, но, вероятно, следует отметить, что эти представляемые образы – вещь, свойство, причина, следствие – полностью отпадают, когда цель достигнута» [632, S. 323], а «то, что объективно дано, есть неизменная последовательность и сосуществование явлений или даже единичное явление или группа ощущений» [632, S. 324]. Файхингер делат ремарку о предмете философии, утверждая, что Vorstellungsgebilde «остаются в душе даже тогда, когда их цель достигнута; даже когда посредством этих логических процессов достигаются практические цели, эти формы сохраняются как остатки и оболочки. Эти формы составляли предмет философии до тех пор, пока теория познания не доказала, что они просто формы, фиктивные по происхождению и ценности» [632, S. 324]. В предисловии же к этому изданию в мае 1927 г. (по-видимому, самый поздний текст в книге) Файхингер допускает и априористскую трактовку его философии: «Можно даже назвать Als Ob подлинным Apriori человеческого духа» [632, S. XXIII].

Попытки соединить махизм с прагматизмом и ницшеанством предпринимал также ученик Маха ***Г. Клейнпетер***. В 1911 г. он посетил 4-й Международный конгресс по философии в Болонье, где беседовал со сторонником прагматизма и поклонником Ницше Ф. К. С. Шиллером [429, S. 290], а также имел возможность ознакомиться с докладом Файхингера «Философия „как если бы“». В письме Маху 25 ноября 1911 г. он приводит несколько цитат из работ Ницше (не все они, однако, выражают сближение того именно с позитивизмом) и пишет: «Похоже, что Ницше предчувствовал релятивистскую концепцию логики, которую он излагает в нескольких грубых набросках. Я полагаю, что и Файхингер в своей новой работе придерживается похожей точки зрения» [цит. по: 429, S. 294-295]. А в письме Маху 22 декабря того же года Клейнпетер пытается соединить махизм с философией даже позднего Ницше (периода «Воли к власти») [см. 429, S. 295]. Более раннее высказывание самого Клейнпетера о том, что «Мах есть пример совместимости теоретико-познавательного идеализма с требованиями естествознания» [474, S. 87], получило оценку В. И. Ленина: «для эклектиков всё и вся „совместимо“!» [184, т. 18, с. 93]. Одно же из своих поздних произведений Клейнпетер назвал так: «Феноменализм, естественнонаучное мировоззрение» [473]. Несмотря на такое название, запятую в нём можно считать выполняющей исключительно функции перечисления и разделения: воззрение на мир подменяется там воззрением на опыт. Во введении к этой работе Клейнпетер пишет о своём учителе: «Мах был первым, кто понял, что тогдашняя механистическая картина мира недостаточна для логической дедукции всех физических истин. И вот – во время, когда почтительно относились к механическому мировоззрению, – он предложил феноменалистический взгляд на природу, то есть ограничение описанием чистого опыта» [473, S. 5-6]. Сходные ограничительные мотивы Клейнпетер видит и в философии Ницше, называя его не просто предшественником, но одним из выдающихся представителей феноменализма [473, S. 27]. А «инструментальным понятием истины» Клейнпетер связывает философию Маха с прагматизмом Дж. Дьюи и «гуманизмом» Ф. К. С. Шиллера [473, S. 201].

И здесь следует упомянуть об отношении к метафизике этих двух мыслителей на момент или до публикации клейнпетеровского «Феноменализма» (1913 г.). Конечно, у Дьюи было немало антиметафизических высказываний в средний период его творчества –

до 1925 г. Хотя уже в этот период в статье 1915 г. «Предмет метафизического исследования» он пишет: «Если все вопросы причинности и происхождения являются специфическими научными вопросами, остаётся ли вообще место для метафизических исследований? Если их темой не может быть конечное происхождение и причинно-следственная связь, то является ли метафизика чем-то ещё, кроме разновидности лженауки, чей иллюзорный характер теперь должен быть признан? Это подводит нас к вопросу о том, существуют ли предельные, то есть нередуцируемые, черты самого существования, которыми занимается научная рефлексия. Во всех таких исследованиях, как упомянутые выше, мы находим, по крайней мере, следующие черты: специфически разнообразное существование, взаимодействие, изменение. Такие черты обнаруживаются в любом материале, который является предметом исследования в естествознании. Они обнаруживаются одинаково и безразлично, датируется ли рассматриваемый предмет 1915 годом или десятью миллионами лет до нашей эры. Соответственно, они, по-видимому, заслуживают названия предельных, или нередуцируемых черт. Как таковые, они могут стать объектом исследования, отличного от тех, что имеют дело с генезисом частной группы существований, – исследования, которому можно дать название метафизического» [396, p. 339-340].

Но у Дьюи и до 1913 г., в работе «Логический характер идей» (1908 г.), встречается категория res [395, p. 376], которую П. Б. Черлин в своей статье о «натуралистической метафизике» Дьюи называет «термином общего онтологического значения» [380, p. 71]. Хотя Дьюи сам ещё считает, что речь идёт о выходе за пределы логики в эпистемологию [395, p. 375], а его res, thing и event сложно отличить, скажем, от расселовского state of affairs, но возвращение в оборот самого слова, характерного для онтологической традиции в философии, нелья игнорировать. Дьюи использует его и в поздних работах, например, в «Опыте и природе» 1925 г. [394] и в написанной им вместе с А. Ф. Бентли книге «Познавание и познанное» 1949 г. [397]. В первой из них он раскрывает своё понимание метафизики: «Если философия есть критика, то что можно сказать об отношении философии к метафизике? Ибо метафизика, как констатация родовых черт, проявляемых существованиями всех видов, независимо от их дифференциации на физические и ментальные, по-видимому, не имеет ничего общего с критикой и выбором, с действенной любовью к

мудрости. Она начинается и заканчивается анализом и определением. Когда она выявляет черты и характеры, которые обязательно проявятся в любой области дискурса, её работа завершена. Так что, по крайней мере, дискуссия может быть начата. Но сама природа черт, обнаруживаемых в каждой теме дискурса, поскольку они являются необходимыми чертами естественного существования, запрещает такой вывод. Качественная индивидуальность и постоянные отношения, случайность и нужда, движение и остановка – общие черты всего существующего. Этот факт является источником как ценностей, так и их ненадёжности, как непосредственного обладания, которое является случайным, так и рефлексии, которая является предварительным условием надёжного достижения и присвоения. Любая теория, которая обнаруживает и определяет эти черты, является, таким образом, не чем иным, как картой местности в области критики, картой, устанавливающей базовые линии для использования в более сложных триангуляциях» [394, p. 412-413]. Вторая работа делает понятным, к чему в итоге оказалась близкой натуралистическая «метафизика событий» самого Дьюи.

А. С. Богомолов отмечает, что «в книге „Познавание и познанное“ Дьюи и Бентли „устраняют“ познающего даже из названия» [27, с. 103]. Один из постулатов этой работы таков: «*познавание* всегда и везде неотделимо от *познанного*, они – близнецы-аспекты общего факта» [397, p. 53]. Богомолов пишет: «Если раньше допускалось, что должны независимо друг от друга существовать познающий и познаваемое, то теперь эта точка зрения должна быть оставлена. Эта мысль выражена в понятии „трансакции“, которое заменило прежнее понятие „интеракции“ (взаимодействия) субъекта и объекта в опыте. Введя понятие „трансакции“, Дьюи и Бентли подчёркивали „органический“ характер взаимодействия, происходящего в опыте, и прежде всего в опыте познавательном. Тем самым устранялось ограниченное представление о взаимодействии в его механистическом понимании, сводящемся к столкновению неизменных и инертных частиц. Однако, натолкнувшись на эту важную особенность природных, социальных и особенно познавательных взаимодействий, они абсолютизировали её, что и привело к фактической элиминации *членов* взаимодействия. Иными словами, здесь своеобразно воспроизводится то растворение объектов (материи) в отношениях, которое осуществлялось Бергсоном или Оствальдом исходя из того, что „движение не нуждается в

движущемся“, или абсолютным идеализмом на основе теории внутренних отношений» [27, с. 103-104].

А что же насчёт метафизики шиллеровского «гуманизма»? По словам Богомолова об этой философской системе, «данное ей Шиллером название „метафизический персонализм“ указывает на довольно широкие родственные связи» [26, с. 110]. Шиллер пишет, что «хотя прагматизм и гуманизм сами по себе являются лишь методами, не следует забывать, что (1) методы можно превратить в метафизику, приняв их за высшие. Тот, кто полностью удовлетворён методом, может принять его в качестве своей метафизики, точно так же, как он может принять рабочие концепции науки. Таким образом, и прагматизм, и гуманизм могут считаться метафизикой: это вызовет различия не в их доктринах, а только в отношении к ним. (2) Методы могут иметь метафизическое сходство. Так, наше последнее определение прагматизма рассматривало его как производное от волюнтаристской метафизики. Похожим образом гуманизм может быть связан с метафизическим персонализмом. (3) Методы могут *указывать* более или менее определённо на определённые метафизические выводы. Так, прагматизм может быть понят как указание на высшую реальность человеческой деятельности и свободы, на пластичность и неполноту реальности, на реальность мирового процесса „во времени“ и т. д. Гуманизм, кроме того, может указывать на персональность любого космического принципа, который мы можем постулировать как высший, и на его родство и симпатию к человеку. Поэтому ясно: нет оснований опасаться, что развитие новых методов философствования внесёт монотонное единообразие в анналы философии. „Систем“ философии будет, как и прежде, предостаточно, и они будут столь же разнообразны, как и прежде. Но они, вероятно, будут более яркими по своей окраске и более привлекательными по форме. Ибо они, безусловно, должны быть выдвинуты и признаны как произведения искусства, несущие на себе отпечаток уникальной и индивидуальной души. Такова всегда была их природа, но когда это будет открыто признано, мы станем более терпимыми и благодарными. Только, вероятно, нас будут меньше впечатлять и, следовательно, меньше мучить, чем сейчас, неясные мысли и плохие тексты, которые пытаются запугать нас, претендуя на абсолютную достоверность. Такую „метафизику“ мы мягко отложим в сторону» [599, p. 18-20].

§ 2.2.4. Предмет философии на периферии второго позитивизма в России

Е. В. де Роберти (Валентинов), который некогда сотрудничал ещё с Литтре и Вырубовым, в последний же, «гиперпозитивистский» период своего творчества уже тяготел к энергетизму В. Ф. Оствальда и, положительно отзываясь о философии Э. Маха, делал его принцип экономии мышления подсобным для объективно-идеалистических построений энергетизма: «„Экономический“ принцип или „энергетический“ принцип? Это вопрос, который Оствальд не ставит, или, скорее, решён заранее для него, как и для Маха, в смысле совершенного тождества двух принципов. Оба писателя охотно и неоднократно говорят нам о глубоко „экономическом“ характере науки и, следовательно, культуры, цивилизации в целом; и это – с риском вызвать в нашем сознании прискорбное смешение части с целым, если даже не заставить нас снова впасть в нелогичность и прагматическую безысходность. Единственная правильная формула, которая может быть применена к ансамблю наук, кажется нам такой: „энергетическая“ природа знания (что, к тому же, является очевидной тавтологией, если принять, что знание само по себе является модусом энергии). Что касается квалификатора „экономический“, он должен иметь гораздо более особое значение и служить только для обозначения одного из аспектов (более того, существенного или „основного“, в соответствии с марксистской терминологией) прикладной деятельности, осуществляемой под изначальным влиянием знания» [591, p. 153-154]. При этом де Роберти считал, что философия не должна изучать, анализировать мир, а должна только «понимать» его. «Именно в окончательном освобождении философии – не от научных выводов, которые сами собою всегда неудержимо в неё ворвутся и вольются, а от предварительной аналитической разработки каких бы то ни было конкретных данных – нео-позитивисты и видят прочный залог серьёзного подъёма синтетической мысли или такого возрождения философии, которое впервые поставит её на должную высоту: сделает из неё не пёструю смесь миропонимания с „мироизучением“, а исключительно только миропонимание; не функцию более зрелых наук и заместительницу менее зрелых или недостигших научного совершеннолетия отраслей положительного знания, а общую функцию всего завершившегося

цикла отвлечённых наук» [92, с. 5]. Такое различение понимания и изучения сродни дильтеевскому различению понимания и объяснения. Понимание как «целостное переживание» – не то же самое, что научное исследование предмета.

В своей ранней статье 1877 г. «Философские этюды (Сочин. А. А. Козлова). Критический очерк» ***Н. Я. Грот*** заявляет: «Философия, как особая наука о мире в его целом, выходящая из общих положений других наук, не только не нужна, но и невозможна, как с теоретической, так и с практической точки зрения» [76, с. 10]. По словам В. С. Соловьёва, «философское развитие Грота шло от Герберта Спенсера к Джиордано Бруно, и от Бруно – к Платону и Аристотелю» [272, с. 388].

Так, в статье 1884 г. «К вопросу о классификации наук. Научно-популярный этюд» Грот предлагает свои идеи разделения предметных областей научного знания и пишет: «Конечно, некоторые из этих идей, как особые предметы исследования, едва ещё намечены в науке, но зато, чем меньше они были доступны до сих пор научному определению, тем с большим упорством стремилась предугадать и определить их значение, путём отвлечённой фантазии, философия. Философия и является поэтому *низшей стадией развития всех абстрактных наук, вместе взятых*, и преждевременною попыткою объединения и законченного изложения их предполагаемого содержания, – попыткою, вполне законною с *субъективной* точки зрения, с точки зрения *чувств и стремлений человека*, но незаконною с точки зрения *объективной, научной*. Вследствие этого мы и отказываемся считать философию „наукой“ и признаём её высшим отвлечённым „искусством“, иногда верно предугадывающим будущие открытия науки, но всё-таки субъективным, носящим на себе печать *личности и времени* и поэтому вовсе не освобождающим науку от необходимости повторить ту же работу мысли новым путём и новыми приёмами. Философия, отрицающая это своё субъективное значение и претендующая, несмотря ни на что, быть наукою, и есть та *метафизика*, или лженаука, против которой боролись лучшие умы во все эпохи, и которая носила в древности название „диалектики“, в средние века название „схоластики“» [76, с. 100]. А слово «онтология» Грот использует в крайне узком и необычном смысле. Он пишет: «можно предвидеть, что будущая наука об организме будет различать идею *органического существования*, как простого *обмена веществ*, от идеи *органической жизни*, как *сложного процесса обмена веществ и*

сил. Поэтому мы и позволим себе выразить эту предполагаемую нами и неизбежную в будущем, по нашему мнению, дифференциацию содержания биологии, как абстрактной науки, помощью разграничения понятий *онтологии* (старый уже оставленный философский термин, от εἰμί существую) и *биологии* в тесном смысле» [76, с. 101]. Там же, в схеме «Естественной классификации наук…», он уточняет это разграничение: «Онтология (биология растительной жизни). Биология (биология животных)» [76, с. 103].

В работе 1885 г. «Джордано Бруно и пантеизм» Грот уже пишет, что «истина – в синтезе монизма и дуализма, – в доктрине, которая ещё не имеет ныне общего названия, но проще всего может быть названа *монодуалистической*. Эта монодуалистическая доктрина есть единственно верная и единственная широкая *философская* доктрина. Уже в общем характере самой философии, синтезирующей научные и религиозные воззрения человека, стремящейся примирить интересы его ума и чувства, есть указание на единственную законность этой монодуалистической доктрины, с точки зрения философии» [75, с. 94]. Такова, по мнению Грота, основная задача философии. «Всего правильнее и шире эта последняя была разрешаема в *пантеистических* мировоззрениях, но однако не во всех их формах одинаково» [75, с. 95]. Предпочтение Грот отдаёт пантеизму именно Бруно [75, с. 96].

В лекции 7-го ноября 1886 г. «К вопросу об истинных задачах философии» Грот утверждает: «ясно, что задача философии – дать общее нравственное мировоззрение; но ясно также и то, что это мировоззрение должно быть *научным*, иначе оно неспособно будет удовлетворить научно развитое сознание образованного общества. Отношение философии к науке можно определить так: философия должна внести в своё мировоззрение все уже вполне доказанные и проверенные общие истины науки и в своих дальнейших построениях не должна допускать никакого противоречия этим истинам и отступления от них. Поэтому философия должна быть научною, как это справедливо утверждают и современные позитивисты. Но стремясь быть „научною“, философия не должна, вследствие этого, сама хотеть быть „наукою“. В этом-то и состояло смешение понятий. У философии есть свои задачи, свои методы. При этом замечу, что родство философии с искусством было признаваемо не только Платоном, но и многими философами нашего века» [76, с. 138]. И в

подтверждение своих слов Грот приводит высказывания А. Шопенгауэра и Ф. А. Ланге [76, с. 138-139].

В той же лекции Грот выставляет условия для нового философского учения, способного «сблизить все умы и все верования»: «1) Философия должна понять, что её идеал – *не теоретическое всеведение, а лишь здравое истолкование смысла и нравственных начал жизни,* и 2) что она такого понимания достигает *не путём метафизического пережёвывания теории сущности вещей, а путём внимательного изучения жизни в самом корне её*, т. е. в нашем самосознании, и в проявлениях её, т. е. в жизни общества, а также путём критической поверки и объединения в одно целое мировоззрение выводов „специальных наук“ о природе и человеке. Одно без другого так же мало может оплодотворить нравственное сознание разумного человека, как землю сделать плодоносною одно летнее солнце без дождя или один дождь без содействия живительных лучей солнца. Влага, делающая плодоносною мысль философа, – это научные истины, точные знания; лучи солнца, согревающие эту мысль, – это нравственные идеалы, высшие идеалы субъективного чувства. Эти нравственные идеалы уже лежат готовыми в христианской религии. Задача философии всё та же, что и во времена Сократа, – свести эти идеалы „с неба на землю“ и дать *вразумительное для ума и удобоисполнимое для воли нравственное истолкование жизни человека*» [76, с. 144-145]. В примечании к началу этого пассажа Грот заявляет, что установление начала нравственности «возможно лишь при посредстве общего мировоззрения, т. е. учения о мире и об отношении к нему человека, причём в эту систему войдёт и философское учение о познавании (о критерии истины), и философская космология и философская антропология, как введение и путь к философской этике» [76, с. 144]. Можно было бы на мгновение предположить, что для Грота философская космология и философская антропология суть разделы *науки философии,* и он лишь прячет их истинный статус под яркой агрикультурной метафорой (и салютом фидеизму) в мелкий шрифт подстраничного комментария. Но в примечании к концу того пассажа ещё раз утверждается, что философия «не есть ни наука, ни искусство, не религия, а нечто особое, так сказать, *только философия*. Родственные отношения философии к этим другим сферам сознания человека можно выразить так: из науки философия черпает *материал,* у искусства берёт *метод его обработки* (творческий синтез); с

религиею сходится в *конечных целях* – дать человеку нравственные начала жизни» [76, с. 145].

Относительно этой лекции Грот в том же 1886 г., в статье «О направлении и задачах моей философии (по поводу статьи архиепископа Никанора)», пишет: «В последнее время я сделал новый шаг в развитии своего учения о *задачах* философии, всецело отождествив философию с понятием *этического или нравственного учения о мире* и окончательно уяснив себе несостоятельность *метафизики*, как псевдонаучного учения о никогда реально не существовавших „сущностях“ вещей, вследствие чего мне выяснилось ещё более истинное соотношение науки, искусства, религии и философии (Ср. вступит. лекц. *Об истинных задачах философии*, Русская мысль, 1886, ноябрь). На этих выводах, я, однако, не могу остановиться и вижу пред собою ещё *длинный путь* дальнейшего исследования, как *задач* философии, так и целого ряда важнейших *нравственных вопросов*» [76, с. 160-161].

В речи 24 января 1889 г. на заседании Московского психологического общества Грот уже утверждает, что «познание *целей, должного, обязательного* рационально и научно, так как оно основано на понятиях, и в то же время интуитивно и иррационально, так как понятия имеют объектом готовое иррациональное содержание чувств. Поэтому в нём сложно переплетаются элементы творчества и усвоения. Усвоиваемое сначала творится. Таково именно то познание, которое называется *философским*, а поскольку оно рационально – метафизическим. Поэтому философия не есть только наука, а есть прежде всего внутренний процесс субъективного роста человека, процесс творчества, иррациональное развитие чувств и воли – очищение их от индивидуальных и случайных элементов, – а затем уже самосознание перелагает результаты этой внутренней работы в понятия и строит рационально систему идеалов и принципов. Такова работа ума при построении всех теорий искусств и в частности теории разумной деятельности человека на пути к идеалам истины, добра и красоты. Поэтому логика, этика и эстетика суть отделы философии, а не чистой науки. Метафизика же, старающаяся перевести в понятия схваченные чувством высшие идеалы и цели, внутренний смысл и цену творчества самой природы, есть общая основа и общий метод философии и всех философских теорий: без неё невозможны ни логика, ни этика, ни эстетика, ибо понять вполне творческие цели нашего духа нельзя вне связи с творческою работою природы» [76, с.

177-178]. Грот реабилитирует метафизику, хотя и ограничивает её методологией и какой-то «общей основой», но философию, которая у него теперь уже «не есть только наука», он ставит ещё *рядом* с последней, когда упоминает учение «об объективности чувства в области науки, искусства, философии и религии» [76, с. 186].

В дополнении к реферату этой речи Грот заявляет, что наряду с научным есть ещё два высших «рода познания: когда идеи становятся *предметом чувства – мистическое* или *религиозное* познание объективной действительности, и когда чувства становятся *предметом мысли в понятиях – метафизическое* или *философское* познание субъекта. Первое превращает всю сумму объектов мира в субъект (идея Бога). Второе – всю сумму субъектов в нечто объективное (мир как целое)» [76, с. 193]. Грот утверждает: «Как познание, ближайшим образом основанное на идеях, метафизическое или *философское* познание рационально и в этом смысле научно, хотя очевидно, что оно не чисто рациональное, а смешанное» [76, с. 194].

В очерке «Что такое метафизика?» (1890 г.) изложено его мнение о современной ему тенденции «слить и отождествить философию с *наукою*»: «1) или философия признаётся особою наукою или группою наук, наряду со всеми прочими специальными, а именно наукою о познании, об основах и методах самой науки; 2) или философия изображается как синтез или итог всех наук, как наука в её целом, причём иногда ей приписывается вдобавок временная роль – служить общим резервуаром для всех тех знаний и воззрений, которые по современному состоянию специальных наук ещё не вошли в состав науки, но рано или поздно должны в него войти» [76, с. 200].

Грот выступает против этих двух вариантов ограничения философии: «При том и другом понимании из круга задач философии исключаются весьма существенные и основные. В первом случае философия лишается права высшего синтеза данных, добытых науками специальными, в одно цельное мировоззрение. Во втором случае отрицается её существенная роль руководительницы всякого специального человеческого познания, задача – установления ею общих критериев и методов познавания. И, наконец, в обоих случаях отвергается значение философии как построительницы общих начал и критериев поведения, идеалов разумной человеческой деятельности и руководящих принципов не только познания, но и творчества» [76, с. 200].

Отметим, что дальнейшие рассуждения об устранении недостатков таким образом ограниченных и противопоставленных друг другу методологии и мировоззрения Грот ведёт в этом очерке без всякого упоминания марксистского понимания науки «о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления». Грот продолжает: «Для того, чтобы правильно оценить отношение философии к науке, нужно отдать себе отчёт в том, что́ составляет особый *научный* элемент в философии и даёт право *с известной стороны*, о которой мы уже упоминали, считать философию наукой особого рода, наукой с самостоятельным предметом, задачами и приёмами исследования. Этот особый *научный* элемент в философии обозначается именем *метафизики*, как своеобразной науки и своеобразного метода исследования. Понятие философии шире понятия метафизики, ибо в понятие философии, как мы видели, входят и такие приёмы уразумения и воспроизведения действительности в идеях, которые чужды науке в собственном смысле. Но это не мешает метафизике составлять существенную и основную сторону философии как по содержанию, так и по приёмам разработки этого содержания» [76, с. 200].

Грот пишет: «Итак, прежде всего метафизика, как наука, есть *исследование и определение общих форм и законов духа (разума и воли) в познании действительности, а также и в воздействии его на действительность*. Этою последнею прибавкой в содержание метафизики вводится и всё то исследование, которое у Канта составляло предмет критики *практического* разума и критики силы суждения. С точки зрения этого определения, метафизика есть и теория компетентности разума в деле познания действительности, и теория компетентности разума (практического) в воздействии на действительность (т. е. теория общих начал деятельности свободной и разумной воли). Но так как, определяя общие формы и условия познавания и деятельности разума, метафизика тем самым решает вопросы и *об отношении разума к бытию, субъекта к объекту*, а следовательно определяет и *общую природу объекта и субъекта*, как они открываются нашему разуму в его *познании и деятельности*, то с тем вместе эта наука является не только наукою об общих началах и критериях разума, но в известном смысле и наукою *об общих началах бытия*» [76, с. 202].

По Гроту, метафизика есть «наука, ищущая определить умозрительно *абсолютно достоверные и обязательные не только для*

нашего ума, но и для объективной действительности, т. е. не только идеальные, но и реальные качественные отношения явлений опыта, внутреннего и внешнего, – или формы и нормы мышления, действования и самого бытия всего, что существует» [76, с. 208]. Грот полагает: «Понятно также должно быть и то, в какой мере *философия* может быть *наукой* и может быть *научной*, независимо от всех наук опыта и наук специальных. Понятно должно быть ещё и то, что метафизика, *подобно математике*, есть не только отдельная наука, но и целая группа наук (онтология, логика, этика, эстетика и проч.), и далее, что она есть не только особая область науки, но и особенный метод переработки материала наук опытных» [76, с. 209].

На метафизику самого Грота какое-то время оказывает влияние философия А. Шопенгауэра. И в работе «Основные моменты в развитии новой философии» (1894 г.) он считает «лучшим дополнением и исправлением системы Канта учение Шопенгауэра о воле, так как именно это учение, несмотря на его крайности, лучше других указало на способ перехода от абсолютных форм самопознания к идее „абсолютного начала бытия“ – воли, хотя и это учение в свою очередь требует радикального преобразования и переработки» [74, с. 255]. В последний же период творчества Грота «чрезвычайная полнота и быстрота его *психического оборота*» [см. 272, с. 387] сближает его с энергетизмом. Грот «уже ранее вводил закон сохранения энергии в сферу своих философских умозрений; теперь он находит новую опору для своих взглядов в энергетических теориях Оствальда и Лассвица» [271, с. 123].

Если Дж. Г. Льюис придавал негативный оттенок своей «метэмпирике», то ***Л. Е. Оболенский*** рекомендует её в своей «Истории мысли» (2-е изд. 1904 г.) как «свободное искание истины ради высшей формы самосохранения» [222, с. 18]. Заканчивая ретроспективную часть этой работы кратким обзором важнейших естественнонаучных открытий того времени, Оболенский заявляет, что «все эти открытия и множество других дают возможность перестроить радикально наше мировоззрение на почве *положительной науки*, а не каких-нибудь метафизических гипотез, идеалистических или материалистических. И вот остальную часть моей книги я посвящу попытке мельком наметить перспективы этой грядущей синтетической философии, или, как я её назвал в одной моей работе, – „панфилософии“, т. е. философии, охватывающей *всё*:

объект и субъект в полной их гармонии, на почве точной, положительной науки» [222, с. 304].

П. С. Шкуринов так пишет о философии Оболенского: «Общий взгляд на мир конструируется им на основе идеалистически понимаемого спинозизма и по сути плюралистического принципа „монодуализма“, развиваемого Н. Я. Гротом» [326, с. 283]. Шкуринов обращает внимание [326, с. 283] на то место в «Истории мысли» Оболенского, где утверждается, что сложные группировка и относительные движения атомов «не могут превратить их из *нечувствующих* в *чувствующие*» [222, с. 343]. Оболенский пишет там далее: «способность ощущать, чувствовать, сознавать, стремиться, желать не могла бы создаться сама у сложной кучи атомов, в силу какого бы то ни было сочетания их, если бы эта способность уже не лежала в атомах в более или менее свободном или связанном виде. Так, например, весьма понятно, что мозг и нервы, как самое подвижное из сложных органических веществ, освобождают легче всяких других форм атомных сочетаний способность живого стремления, выбора, мысли, воли. Наоборот, атомное расположение минерала не даёт проявиться такой способности почти никогда, исключая момент образования кристалла, когда атомы ещё подвижны в растворе. И тогда наблюдение показывает то, что мы называем „чувствительностью кристалла“, etc. Ведь и о субъективных состояниях людей мы знаем только по их проявлениям в движениях (мимике, речи и проч.)» [222, с. 344-345]. Там же Оболенский упоминает предпочитаемое им «психическим атомам», «клеткам души», «монадам» и т. п. «элементарное „я“ со всеми его элементарными свойствами, т. е. способностью ощущать, стремиться (хотеть), чувствовать страдание и удовольствие, помнить. Эти основные элементарные свойства могут только усложняться и совершенствоваться, благодаря более и более сложной кооперации психических атомов – „я“. Атомы нельзя мыслить ни материальными, ни духовными частичками, потому что представление материи, как и представление духа, суть *односторонние* продукты либо одного чувственного, либо одного внутреннего опыта» [222, с. 345-346].

Шкуринов отмечает: «свой гилозоистский „первоатом“ Оболенский приравнивал к мировой субстанции, поскольку разделял мнение об атомарности, „точечности“ континуума» [326, с. 283]. Но позиция Оболенского могла бы быть признана гилозоистской только в смысле непоследовательного материализма, укореняющего идеальное

в материи в качестве составляющего её сущность атрибута, а не в смысле приравнивания «я» к мировой субстанции. У Оболенского же было лишь последнее. Тем более, что ранее, в «Опыте примирения науки и метафизики» (1890 г.), Оболенский уже писал, что «высшее обобщение, до какого достигла наука, есть понятие „энергии“, т. е. чего-то неизвестного и не подлежащего иному определению, кроме такого: энергия есть способность производить работу» [223, с. 22], а «материалистическое представление о человеке и его сущности должно быть совершенно реформировано, должно исчезнуть из панфилософии, как наивное, ошибочное, столь же ошибочное, как кажущееся вращение солнца около земли» [223, с. 50]. Шкуринов справедливо пишет об эклектическом характере философии Оболенского [326, с. 284]. По Оболенскому, «панфилософия должна быть синтезом: метода научного, метода умозрительного и метода критического. Она есть полное органическое слитие критической философии (в духе Канта), научной философии, в духе позитивизма, и умозрительной философии, идущей методом внутреннего опыта и самосозерцания» [223, с. 17-18]. В «Истории мысли» эта эклектическая направленность сохраняется, а «синтетическая» методология объявляется связанной с плюралистической онтологией. Оболенский так и пишет о перспективном, по его мнению, направлении философии: «*синтетический* или *монадологический* тип» мысли [222, с. 312].

Эсер ***В. М. Чернов*** в своей статье «Идеализм в марксизме», завершающей его сборник «Философские и социологические этюды» (1907 г., из статей, написанных преимущественно до 1900 г.), пишет: «Социализм должен быть могучей идейно-философской силой, объединяющей здоровый реализм исследования существующего с могучим идеализмом его оценки и действенного преобразования. Он должен быть истинно революционным миросозерцанием, одновременно и *философией действительности и философией действия*. Самый непримиримый враг всякой метафизики, всего супранатурального и трансцендентного – эмпириокритицизм есть лучший философский фундамент, на котором мы воздвигаем теоретическое здание „активно-динамической школы“ в социологии. Активно-динамическая школа социологии есть научный эквивалент практического социализма» [323, с. 378-379].

Не погружаясь в анализ эмпириокритической интерпретации Черновым идей социолога Л. Ф. Уорда, отмечу лишь то, что именно

эмпириокритицизм Чернов связывает с *философией действительности и философией действия*. Впрочем, есть мнение, что «он стремился дистанцироваться от философских ортодоксий, взяв ценное зерно из социологических теорий классического позитивизма, неокантианства, русской субъективной школы, эмпириокритицизма и марксизма» [150, с. 33]. Весьма сильным, видимо, было влияние неокантианца А. Риля, который упоминается Черновым в указанном выше сборнике многие десятки раз, намного больше, чем Авенариус и Мах вместе взятые. В «Записках социалиста-революционера» (1922 г.) Чернов сообщает, что ещё в студенческом кружке «усиленно „вгрызался“ в две вещи: „Теорию науки и метафизику“ Алоиза Риля и первый том „Капитала“ Маркса» [322, с. 62].

В понимании предмета философии Черновым сохранялась общая для позитивизма и неокантианства ограничительная тенденция. В «Записках» Чернов сообщает, как его критическая мысль времён заключения в Петропавловской крепости в 1894 г. снова и снова отбрасывала «все эти разночтения метафизики – и метафизики „по ту сторону“, и метафизики „по сю сторону опыта“: „в начале было Слово“, „в начале была Материя“, „в начале был Разум“… Я уже искал не онтологического, а только логического „начала“, надёжной исходной точки. Словно магнит, притягивал меня первичный элемент всякого опыта – ощущение, восприятие» [322, с. 229]. «Природа восприятия оказывалась такова, что – если бы я тогда прочёл знаменитую фразу Авенариуса – „я не знаю ни психического, ни физического, а только *третье*“ – мне бы показалось, что он выговаривает мою собственную мысль» [322, с. 231]. А в том же сборнике 1907 г., в статье «Марксизм и трансцендентальная философия», Чернов пишет: «Энгельс думает, что он стоит на почве положительных наук, когда говорит, что с переходом его и Маркса от гегельянства к материализму для них „диалектика была сведена на науку о всеобщих законах движения – как во внешнем мире, так и в человеческом мышлении“. Конечно, и нынче любой позитивист может фигурально выразиться, пользуясь обыденным языком, вроде того, что „движение его мыслей приняло другое направление“, что его мысль „прыгает с предмета на предмет“ и т. п. Но если вы предложите ему изложить „общие законы движения мыслей и предметов“, он, без сомнения, почувствует беспокойство за состояние ваших умственных способностей. Положительная наука о „всеобщих законах движения

как во внешнем мире, так и в человеческом мышлении“ существует только на страницах энгельсовского „Л. Фейербаха“» [323, с. 71].

Упоминая положение Ф. Энгельса о диалектике понятий как отражении диалектики действительного мира, о двух рядах законов, тождественных по существу, но различных по форме, прокладывающих себе путь в природе и большей части человеческой истории от бессознательного, среди кажущихся случайностей, к сознательному выражению [см. 204, т. 21, с. 301-302], Чернов возмущается: «Здесь уже достаточно характерно *гипостазирование* законов природы, превращение их в какие-то „сущности“, силы, прокладывающие себе дорогу через кажущиеся случайности, чтобы осуществиться в их ряду, etc. etc. Как всё это бесконечно далеко от современной науки и философии, которые ставят себе задачей простое и ясное систематизирование данных опыта, без всяких привнесений в них некритически образованных представлений о сущностях, о силах, и т. п. „деятелях“, создаваемых сплошь и рядом первоначально не более как образностью нашей речи, но в конце концов не менее часто затвердевающих в полумистические „диалектики“ и т. п. более или менее антропоморфизированные представления, которым не место в строгой науке!» [323, с. 71-72]. Но Чернов почему-то не видит, что категории сущности, субстанции, силы гораздо менее антропоморфизированы, чем «простое и ясное» понятие «опыта», которое по протагорейскому мерилу, столь любимому среди многих позитивистов и неокантианцев, всякий может понимать «строго научно» по-разному, топя, особенно ныне, «систематизирование опыта» в миллионах разрозненных конвенций и несоизмеримости парадигм, как раз этим и создавая полумистический туман вместо подлинной *философии действительности и философии действия*. К тому же, Чернов должен был, наверное, знать, например, о критических замечаниях Энгельса в предисловии от 23 сентября 1885 г. ко второму изданию «Анти-Дюринга» по поводу как раз некритического представления эмпириками (!) категории силы [204, т. 20, с. 12].

Теперь о таком авторе, как ***Я. А. Берман***. «Философские взгляды Бермана представляли собой эклектическую смесь метафизического материализма и прагматизма» [184, т. 18, с. 462]. Так характеризуют этого эклектика и антидиалектика, естественным образом затесавшегося среди махистов, редакторы 18-го тома 5-го издания Полного собрания сочинений В. И. Ленина – тома с

«Материализмом и эмпириокритицизмом». В нём Ленин критикует бермановские нападки на диалектику и его отрицание абсолютной истины. Э. В. Ильенков, думается, не без удовольствия нашёл [см. 117, с. 131] у эклектика Бермана высказывание о «мире как целом» в работе «Диалектика в свете современной теории познания» (1908 г.): «Только тогда, когда будет разрешена в окончательном виде задача выработки критерия, при помощи которого мы могли бы отличить научную истину от заблуждения, мы можем приступить к разрешению проблем, составляющих истинный объект философии, именно вопросов о том, что такое мир как целое» [18, с. 7-8].

Весьма возможно, что здесь, в этом месте для Бермана объект философии – не вопросы о том, что такое мир как целое, а сам мир как целое. Но Берман эклектик и далее по тексту отходит от второго варианта. Он сообщает о развитии современной ему философской мысли [18, с. 8] и обнаруживает «совпадение взглядов» Ф. Энгельса и Э. Лааса и «разительное сходство» идей И. Дицгена и Э. Маха [18, с. 9]. Про единомышленников последнего Берман пишет: «на философском знамени их мы видим тот же девиз, что и у Дицгена: „долой *метафизику* и да здравствует *опыт*“» [18, с. 10]. О законах диалектики Берман пишет, что «все эти схоластические схемы у Маркса играют исключительную роль философской *формы*, наряда, в который он облекает свои, добытые чисто индуктивным путём, обобщения» [18, с. 17], и что «формулированная впервые Марксом задача разграничения жизнеспособных элементов от мистического бреда в философии Гегеля не нашла себе в трудах Энгельса окончательного разрешения. Гораздо ближе к существу проблемы подошёл другой мыслитель марксистского лагеря – рабочий Иосиф Дицген» [18, с. 26]. Берман пишет: «Центр тяжести философских изысканий Дицгена составляет так называемая теория познания (Erkenntnisstheorie); под теорией познания он разумеет законы деятельности нашего интеллекта (Denklehre). Истинным объектом философии является „познавание“ (die Erkenntniss), но не познавание, которое хочет знать *всё*, как во времена Сократа, но познавание – разум, мыслительную или познавательную способность (Denk- oder Erkenntnissvermögen); в другом месте он определяет этот объект, как „метод“, пути и форму, при помощи которых мысль достигает своих прочных завоеваний (Schöpfungen)» [18, с. 27-28].

Позднее Берман пишет книгу «Сущность прагматизма» (1911 г.), в которой пытается «представить более или менее полную картину

тех философских течений, которым, по мнению автора, принадлежит будущее» [19, с. VII]. Общей чертой их он называет отрицательное отношение к идеализму, более точно называемое, с его точки зрения, «антиинтеллектуализмом» [19, с. VII]. Берман пишет: «Отвергая дуализм, как утверждение двух отдельных *миров,* антиинтеллектуализм в то же время далёк от какой-либо формы онтологического монизма; другими словами, он не верит в возможность *сведения* всего существующего к явлениям материи или явлениям духа. Если антиинтеллектуализм есть монизм, то монизм *методологический*, т. е. полагающий, что и „вещи“, и их „свойства“, и „идеи“, и „я“ даны нам совершенно *одинаково* и познаются нами при помощи *одинаковых* (в их общих чертах) методов» [19, с. VIII]. Рекламируя прагматистскую теорию в школе Дж. Дьюи как получившую «несравненно более законченную форму», чем другие школы прагматизма [19, с. 96], Берман пишет, что Дьюи «во главу своих изысканий кладёт положение, что вся философия есть, в сущности, теория познания в широком смысле этого слова или логика опыта (experience), т. е. имеет своей задачей установление *взаимной связи* различных типических функций опыта в их взаимно-определяющих отношениях. Философия, понятая таким образом, не имеет претензии дать картины замкнутого и законченного мира-вселенной (an account of a closed and finished universe)» [19, с. 97]. По словам Бермана, «для прагматизма вообще не существует трансцендентного, и всё, что существует, есть опыт; всё сверхопытное и надопытное для него есть фикция» [19, с. 218].

А. В. Луначарский в своих очерках 1925 г. «От Спинозы до Маркса» продолжает сохранять одобрительное отношение к тенденциям ограничения предмета философии. Различая философию И. Дицгена и К. Маркса, Луначарский делает в этом различии особый акцент на развитии Марксом философского понимания практики, по сути ограничивая философию Маркса «философией практики» и противопоставляя её более широкому пониманию философии, которое, ввиду особенностей воззрений Дицгена, не раз допускавшего путаницу, Луначарскому удаётся связать с дицгеновским «религиозным отношением к „целому“»: «отношение Дицгена к тому „Всё“ или Универсу, который он кладёт в основу своей философии, не лишено сторон, сближающих его больше со Спинозой, чем с Марксом. Маркс гениально развил, исходя из философии Фейербаха, философию человеческой практики, всеохватывающую и целостную.

Дицген же как бы старается развернуть фейербаховское представление о природе. Несмотря на все оговорки, примат универса над человеком, как целого над частью, у него несомненен. Чувство слияния с универсом не менее сильно в Дицгене, чем, например, в Шлейермахере. Дицген универсалист всей душой своей, и вряд ли его в полной мере религиозное отношение к „целому“, может вполне гармонично сливаться с духом Маркса» [193, с. 125].

Луначарский пишет: «Для Маркса все „проклятые вопросы“ находят себе разрешение в революционной практике и только в ней. Он не ищет ответа ни в какой величественной интерпретации универса. Не говоря уж о божестве трансцендентном, он отнюдь не склонен к признанию имманентной божественности мира, к чему весьма близок Дицген» [193, с. 126].

Луначарскому ближе отказ от «величественной интерпретации универса». Но его способ ограничения предмета философии, связанный с его давними попытками соединения материализма с эмпириокритицизмом и пафосом богостроительства приобретает своеобразную *экзистенциально-антропологическую* окраску «оставления мира в трагической полутьме». Он настаивает, что надо выбрать «что-либо одно: или организующийся на наших глазах всечеловеческий коллектив есть наивысшее в поле нашего зрения проявление мировой тенденции к гармонии, а все остальные силы природы являются пройденными ступенями и имеют смысл лишь как материал зреющего сознательного всечеловеческого строительства, либо человеческая воля в этом последнем смысле есть не вершина достигнутого уже развития, а только часть общего мирового концерта, часть бесконечно меньшая, чем целое. Первая концепция подтверждается всем нашим опытом, она не постулирует никакого недоказуемого блага, она оставляет мир в трагической полутьме, ибо человечество – этот авангард пионеров, – оказывается предоставленным своим силам и своему разумению, и успех его ничем не гарантируется, такова концепция Маркса. Вторая концепция постулирует высоко организованную божественную волю, превосходящую общечеловеческий разум, что недоказуемо и очень шатко, она даёт большую гарантию (впрочем, мнимую) и отводит человеку меньшую и менее ответственную роль. К этому, как мы видели, имеет уклон Дицген. Судите сами, какая из двух концепций способна больше возбуждать энергию?» [193, с. 127-128].

В «Истории русской философии» В. В. Зеньковского в названии главы о «новейшем позитивизме» упомянут, среди прочих мыслителей, ***В. И. Вернадский***. Но в самой главе Зеньковский так пишет о нём: «У Вернадского очень сильно *чувство космоса*, сознание единства Природы. В этом смысле он без колебаний отходит от классического позитивизма, который он характеризует как „схему, не отвечающую действительности“» [102, с. 681]. Зеньковский обращает внимание [102, с. 682] на утверждение Вернадского, что «„научное мировоззрение“ не является синонимом истины точно так, как не являются ею религиозные и философские системы» [46, с. 13]. «В построениях Вернадского, всецело покоящихся на вере в науку и проникнутых истинным пафосом „научного мировоззрения“, мы видим очень осторожное и даже бережное отношение к областям, стоящим вне науки – философии и религии» [102, с. 682].

Зеньковский кратко сообщает и о критике взглядов Вернадского советской философией, а именно – о статье А. М. Деборина «Проблема времени в освещении акад. В. И. Вернадского» [88]. В освещении этой критики в современный период есть случаи, когда содержательно исследуется лишь ответная статья Вернадского («По поводу критических замечаний акад. А. М. Деборина» [48]), а ответ Деборина на эту последнюю («Критические замечания на критические замечания акад. В. И. Вернадского» [86]) либо вовсе оставляется без внимания, либо вскользь именуется «сопроводиловкой», повторением исходной и якобы недобросовестной аргументации [2, с. 369], лишь «формальным» последним словом [268, с. 121], либо оказывается удостоен внимания за что-то второстепенное, чему противопоставляется «вся глубина историко-научной концепции Вернадского» [229, с. 201].

Между тем, именно анализ *глубины* мировоззрения Вернадского позволил Деборину не просто увидеть в нём эклектика, но заострить внимание на некритическом отношении натуралиста ко взглядам А. Бергсона, которого Вернадский, кстати, упоминает и в поздний период своего творчества. Во второй статье Деборина – после отказа Вернадского признать себя бергсонианцем – речь идёт уже о чрезвычайной *широте* взглядов Вернадского: «Каково же мировоззрение акад. Вернадского? Мы его охарактеризовали как *эклектическое*; сам же акад. Вернадский теперь нам любезно разъяснил, что мы грубо ошиблись и что он стоит на почве *философского скепсиса*. По этому поводу мы можем сказать, что акад.

Вернадский – личность многогранная и много вмещающая. Считаясь с его указанием, мы охотно соглашаемся, что он не только эклектик, но и скептик. При этом надо заметить, что между эклектизмом и скептицизмом не существует непроходимой пропасти. Если скептицизм означает одинаково недоверчивое отношение ко всем философским построениям, если он означает сомнение в возможности истинного познания вообще, то все философские учения имеют *одинаковую ценность*, – как положительную, так и отрицательную. Именно потому, что *ни одна* философская концепция не является объективно истинной, скептики часто приходят к мысли, что *все они* одинаково являются истинными. Так *скептицизм* при определённых условиях переходит в эклектицизм» [86, с. 411]. В подтверждение Деборин цитирует Вернадского: «Не даст ли того, чего не даёт отдельная философия – всякая взятая отдельно без исключения – совокупность всех их, в данный момент существующих? Или всех существовавших в тысячелетнем историческом ходе философской мысли?» [48, с. 406-407]. Деборин пишет: «Акад. Вернадский обиделся за то, что я назвал его эклектиком. Но разве эта цитата не подтверждает полностью мою правоту?» [86, с. 411].

В сборнике «Философские мысли натуралиста» (1988 г.) есть пара интересных примечаний редакции к работе Вернадского «О жизненном (биологическом) времени» (1931 г.). Так, в примечании 16 комментаторы пишут, что «„философский скепсис“ Вернадского органически включал в себя „аксиому реальности мира“ и тем самым объективно совпадал с философским материализмом» [54, с. 453]. Однако допущение реальности внешнего мира, как известно, отличает от субъективного идеализма не только материализм, но и объективный идеализм. А указывая на упоминание Вернадским диссертации А. Бергсона «Essai sur les données immédiates de la conscience», на слова Вернадского о том, что «в отличие от Локка, Бергсон резко противопоставил „дление“ ньютонову абсолютному времени, которое он отбросил как ненужное и ошибочное построение» [54, с. 330], комментаторы в примечании 18 заявляют: «Как видно из контекста, В. И. Вернадского в данном случае не интересует общая оценка философии А. Бергсона. В ответе А. М. Деборину он прямо пишет: „Я не бергсонианец“. Он обращается лишь к некоторым его идеям, связанным прежде всего с проблемой времени и содержащим в известном смысле действительно ценные положение, хотя нередко и облачённые в мистическую оболочку идеализма. Но В.

И. Вернадский подходит к эти идеям как естествоиспытатель, а это неизбежно связано с „материалистическим прочтением“ А. Бергсона» [54, с. 454]. Однако нельзя не обратить внимание на то, что «некоторой идеей» Бергсона, «связанной прежде всего с проблемой времени», было выворачивание наизнанку отношения материи к времени и сознанию, превращение времени, наделяемого Бергсоном своеобразной неотделимостью объективного от субъективного, в субстанцию мира. Вернадский сам же пишет не далее обозначенного контекста и, собственно, завершая пункт 39 (к первому абзацу которого комментаторами и было сделано примечание 18), что ранее «дление (durée) Бергсона, связанное с личностью, поскольку оно связано с личностью, как будто могло считаться не связанным с пространством, не связанным с движением» [54, с. 331], что «непринятие во внимание пространства (тела), где происходит или ощущается дление, логически неправильно. Особенно учитывая специфику пространства живых тел» [54, с. 331], что сейчас «„дление“ Бергсона входит в пространство-время, тем более, что Бергсон берёт дление не только как субъективное время, но как время всего живущего, развёртывающееся в эволюционном процессе – в созидающей эволюции: „Évolution créatrice“» [54, с. 331]. Завершая этими словами данный пункт своей работы, Вернадский далее в тексте значительно расширяет контекст своего обращения к идеалистической философии, переходя от А. Бергсона к Э. Трёльчу, Ф. Брентано, Э. Гуссерлю, М. Хайдеггеру, С. Александеру [см. 54, с. 331-336],

М. С. Бастракова и В. С. Неаполитанская в предисловии к опубликованной в 1980 г. переписке В. И. Вернадского и Б. Л. Личкова пишут: «Научный язык и стиль В. И. Вернадского сложились в последней четверти XIX – начале XX в., а потому все его рукописи несут на себе стилевую и терминологическую печать того времени. Это относится в какой-то мере и к Б. Л. Личкову. Так, под словом „философия“ и тот и другой, как правило, понимали чисто умозрительную, не строящуюся на данных естествознания философию. Отсюда нередкое у В. И. Вернадского противопоставление „философии“ и „положительной“ эмпирической науки. Термин „реальность“ у В. И. Вернадского соответствует философскому понятию материи в современном смысле, а термин „материя“ обозначает лишь материю-вещество. Слово „материализм“ часто служило и В. И. Вернадскому и Б. Л. Личкову для обозначения грубого эмпирического материализма и т. п.» [47, с. 7].

Но допустима ли такая «стилевая и терминологическая печать» для (предположительно) учёного-материалиста, пишущего в 1928 г. «Записку о выборе члена Академии по отделу философских наук», на страницах которой признание, что «философскими научными дисциплинами» являются «истории философии, логика, психология и т. п.» [51, с. 144], уживается с утверждением, что «в резком отличии от науки, общеобязательности достижений нет в философии» [51, с. 146], а диалектический материализм объявляется «пережитком гегельянства» [51, с. 148]?! И действительно ли *современному* понятию материи соответствует у Вернадского термин «реальность»?

Увы, нельзя сказать, что «философский скепсис» Вернадского когда-либо «объективно совпадал» с диалектическим материализмом. Скорее, Вернадский не до конца преодолел элементы эклектики своей философии. Так, 9 декабря 1939 г. Вернадский пишет в дневнике: «Читал Dewey. В этой американской философии есть много связи с научной работой моей» [52, с. 514]. А в письме Личкову от 5 января 1940 г. сообщает о перспективе замены своего скептицизма «эмпиритицизмом» Ч. С. Пирса [47, с. 11]. В работе «О состояниях пространства в геологических явлениях Земли на фоне роста науки XX столетия» (1943 г.) Вернадский пишет, что «Пирс не только научный работник, он и крупный философ, который в своём „эмпиритицизме“ шёл в унисон с ростом современной науки. В отличие от „эмпириокритицизма“ Маха, „эмпиритицизм“ Пирса, так же как и научная теория познания Эддингтона, совпадает с новыми научными достижениями, с которыми расходятся другие новые и старые течения философии» [50, с. 99]. Если Вернадский в рамках своей эклектической философии и оказывался на пути материализма, то это был путь непоследовательного материализма, родственного взглядам тех мыслителей, кто считал мышление атрибутом, а не модусом материи. Так, в письме Личкову от 9-10 марта 1941 г. Вернадский замечает: «К гилозоистическому атомному представлению можно подойти, мне кажется, научно» [47, с. 49]. В примечании к этой фразе написано: «остаётся неясным, что именно подразумевает автор под „гилозоистическим атомным представлением“» [47, с. 50]. Но, думается, неясности здесь не очень много. В своём дневнике 20 июля 1944 г. Вернадский пишет: «я почувствовал, что я язычник. Глубина реальности – что-нибудь вроде гилозоизма или пантеизма. Человек – только как обладатель мысли и

разума, как носитель évolution créative проявляется в космическом аспекте» [53, с. 365].

§ 2.2.5. Предмет философии на периферии третьего позитивизма и в постпозитивизме

Г. Фреге считается одним из основателей «аналитической философии». К «аналитическим философам», как известно, относят людей разных взглядов, в том числе и объективных идеалистов. Б. В. Бирюков в своём послесловии к сборнику трудов Фреге «Логика и логическая семантика» (2000 г.) задаётся вопросом: был ли Фреге платоником? Бирюков пишет: «Если под платонизмом понимать признание мира идеальных сущностей общего характера, *определяющих* мир единичных вещей, то очевидно, что ничего подобного во взглядах Фреге не было. Поэтому нет оснований считать Фреге представителем (да ещё последовательным!) этого *общефилософского* направления. Но у Фреге, нам кажется, было *ощущение* преувеличенной роли общего, отнюдь не очевидное „опредмечивание“ (да простит нас читатель за употребление этого термина, замусоленного марксистами) *истинности* и *ложности*, некая недоговорённость об отношении между предметом и понятием, между эмпирией и абстракцией. Несмотря на все его разъяснения, читателя его трудов не покидает странное чувство: кажется, будто автор не в состоянии до конца всё разъяснить. Предмет есть то, что не есть функция, в частности не есть понятие. Но как понимать фрегевское понятие? Из объяснений Фреге явствует, что это в некотором смысле *общее* свойство вещей, но Фреге *прямо* этого не говорит. Почему он оставляет без обсуждения вопрос об отношении между предметами и *общими* свойствами, который так волновал логиков эпохи схоластики?» [21, с. 470]. Итак, бывший член компартии Бирюков хоть и отозвался с неприязнью про извлечённое им из своей памяти понятие «опредмечивание», но использовал формулировку «преувеличенная роль общего» – формулировку, напоминающую о характеристике Лениным идеализма как преувеличенного развития одной из граней познания в абсолют, оторванный о материи [184, т. 29, с. 322]. Думается, эта формулировка

и позволила Бирюкову в следующем абзаце быть определённей: «Несмотря на неясности, недоговорённости, имеющиеся в теории понятия Фреге и вообще в его „онтологии“ и семантике, о чём мы ещё будем говорить, а также на некоторые особенности его терминологии, взгляды Фреге, по-видимому, на самом деле близки к тому направлению в философии, которое носит название *умеренного реализма* и корнями своими уходит в схоластическую философию – да и в воззрения Платона тоже» [21, с. 470]. И в самом деле, сложно как-то иначе трактовать эти слова Фреге: «Надо признать третий мир. То, что к нему принадлежит, совпадает с представлениями в том, что оно не может восприниматься с помощью органов чувств, а с вещами – в том, что оно не нуждается ни в каком носителе, сознанию которого оно принадлежало бы. Так, например, мысль, которую мы высказываем в теореме Пифагора, истинна вне всякого времени и не зависит от того, считает ли кто-нибудь её истинной. Она не требует носителя. Она не стала истинной только после того, как была открыта – подобно планете, находившейся во взаимодействии с другими планетами ещё до того, как кто-либо её увидел» [420, S. 69].

Критик фрегевского логицизма ***Д. Гильберт*** тесно контактировал с Берлинским обществом эмпирической философии и даже убедил его переименоваться в Берлинское общество *научной* философии [516, p. 12]. Однако в философии самого Гильберта можно отметить элементы кантианства. Гильберт пишет: «Действительно, философы – и Кант представляет собой классического представителя этой позиции – утверждали, что, кроме логики и опыта, у нас есть ещё определённое априорное знание о действительности. Я допускаю, что уже для каркаса теоретических структур требуются определённые априорные усмотрения и что они всегда лежат в основе нашего познания. Я полагаю, что и математическое познание также в конечном счёте основывается на подобного рода созерцательном усмотрении. И что даже при построении теории чисел нам нужна определённая созерцательная априорная установка. Таким образом, сохраняет своё значение всеобщая основополагающая мысль кантовской теории познания, а именно: философская проблема априорного определения этой созерцательной установки и тем самым исследования условия возможности всякого понятийного знания и одновременно всякого опыта. Я полагаю, что именно это, по существу, имеет место в моих исследованиях принципов математики. Априорное при этом есть не более и не менее как полагание или

выражение определённых неизбежных предусловий мышления и опыта. Но границу между тем, чем мы обладаем a priori, с одной стороны, и тем, для чего необходим опыт, с другой стороны, мы должны провести иначе, чем Кант; Кант сильно переоценил роль и объём априорного» [449, S. 383]. Гильберт утверждает, что «в кантовской априорной теории всё ещё содержатся антропоморфные остатки, от которых она должна быть освобождена, и после удаления которых останется только та априорная установка, которая вместе с тем лежит в основании чистого математического познания: это, по сути, финитная установка, о которой я писал в различных трудах» [449, S. 385].

Не был позитивистом и основоположник математического интуиционизма ***Л. Э. Я. Брауэр***. В. Я. Перминов пишет: «Идея проверяемости у Брауэра имеет очевидную связь с критикой метафизики в позитивистской философии науки. „Мы будем мыслить строго, если устраним метафизические доводы из наших рассуждений и будем принимать только те положения, которые проверяемы в опыте“ – таков методологический тезис позитивизма, и он, в определённом смысле, переносится Брауэром на математику. Закон исключённого третьего даёт повод для обвинения в метафизичности, ибо он содержит в себе допущение о *действительном положении дел*, независимом от наблюдателя вообще» [244, с. 142]. Однако приведённая Перминовым цитата – не из работ Брауэра, а интуиционистское отрицание применимости закона исключённого третьего к операциям, включающим в себя бесконечные совокупности, ещё не означает позитивизм. Н. Н. Непейвода пишет: «Брауэр впервые показал, что математика и соответственно точные науки могут опираться не только на „позитивные“ знания, но и на осознанное незнание, обосновав, таким образом, альтернативу позитивной методологии науки в рамках точных наук» [219, с. 307]. Ограничительные моменты брауэровского *интуиционизма* в математике «компенсируются» в философии Брауэра расширительными иррациональными установками, близкими философии *интуитивизма*. М. Чапек пишет, что интуиционизм Брауэра и интуитивизм Бергсона – это «две весьма разные вещи; первый гораздо более ограничен по своему охвату, являясь только философией математики, в отличие от более амбициозной и всеобъемлющей мысли Бергсона» [388, p. 150], но «интуиции Бергсона и Брауэра имеют больше общего, чем просто название. Оба

мыслителя не только подчёркивали временной в сущности характер умственной деятельности, но они даже сошлись во мнении о том, каким образом эта деятельность выходит за пределы понятий единства и множественности в их обычном арифметическом смысле: в этом пункте язык Брауэра столь же гераклитовский, как и язык Бергсона» [388, p. 150]. Значительное или даже наибольшее влияние на Брауэра оказали взгляды А. Шопенгауэра и философия «Бхагавад-гиты», которую Брауэр цитирует не только в книге «Жизнь, искусство и мистика» (1905 г.) [368, s. 79-80, 87], но и в докладе «Сознание, философия и математика» на 10-м международном философском конгрессе (1948 г.) [367, p. 486-487]. Разумеется, это влияние «корректировало» солипсистские тенденции в философии Брауэра в сторону объективного идеализма.

В мае 1954 г. в Лозанском университете ученик Л. Э. Я. Брауэра ***Г. Вейль*** прочитал доклад «Познание и осмысление (воспоминание о пережитом)», впервые опубликованный в журнале «Studia Philosophica» в 1955 г. В этом докладе Вейль описывает эволюцию своих взглядов, важнейшими моментами которой были увлечение кантианством, затем позитивизмом Маха и Пуанкаре, а после этого феноменологией Гуссерля. Вейль отмечает: «именно Гуссерль освободил меня от позитивизма и возвратил к более широкому взгляду на мир» [639, p. 209].

Ученик Л. Э. Я. Брауэра ***А. Гейтинг*** в своей статье «Интуиционистские взгляды на природу математики» (1974 г.) заявляет: «Единственный философский тезис интуиционизма состоит в том, что для понимания математики не требуется никакой философии. Напротив, любая философия концептуально значительно сложнее, чем математика» [448, p. 79]. Второе предложение в этой цитате позволяет выдвинуть гипотезу, что Гейтинг не позитивист. Э. В. Бет ещё в 1966 г. утверждал: «Хотя может показаться, что между номинализмом и интуиционизмом существует определённое сходство, Брауэр и Гейтинг, имея дело с универсалиями, занимают позицию, скорее напоминающую платонизм» [358, p. 476]. М. Франчелла в 2007 г. [417, p. 15] и М. Окада в 2008 г. [535, p. 13] пишут о применении Гейтингом в рассуждениях гуссерлевской схемы «интенция – осуществление интенции». Франчелла, кстати, упоминает в вышеуказанном источнике и об использовании Гейтингом немного изменённой им концепции трёх миров К. Поппера [417, p. 3]. А ранее, в 1995 г., она обращает внимание на высказывания Гейтинга о

философии, включая те, что имеются в неопубликованных материалах, хранящихся в архиве Гейтинга, в частности, в поздних заметках периода от 4 июля 1978 г. до 21 марта 1980 г. (F5) и позднее (F8): «В опубликованных работах Гейтинга мы находим мнение, что философия есть анализ (сознание) работы математиков (1958) и теория ценности (1968). В F5 на странице 28 он перечисляет две возможности определения: (1) как синопсис наук (посредством метафизических гипотез или мистической интуиции); (2) как мост между сознательной жизнью и наукой: „Философия может занимать две позиции: 1. Она может взять все существующие науки и искусства и построить на их основе систему, пытаясь осуществить синтез. Это может происходить с помощью квазинаучных (метафизических) гипотез или с помощью более или менее мистического видения. Наиболее важные системы состоят из комбинации этих двух методов. 2. Она может попытаться перекинуть мост между нашей непосредственной сознательной жизнью и науками. В большей или меньшей степени это происходит в аналитической философии (F5, с. 28-29)“. Позже (F8.27) он продолжает утверждать, что одна из частных задач философии состоит в том, чтобы дать теорию ощущений: „Одна из целей философии состоит в том, чтобы дать связную теорию восприятия. При этом философия неизбежно фальсифицируется <в попперовском смысле. – *В. Т.*>, но существующие формы и теории познания слишком грубы (для разработки)“. В F8.7 – в том материале, что, возможно, был началом статьи о солипсизме, – он дал в качестве определения философии то, что он нашёл в энциклопедии Кёйпера <по-видимому, А. Кёйпера. – *В. Т.*>: „Философия охватывает все размышления о человеческом мышлении и поведении, все вопросы об их значении и содержании“. Но он также заявляет, что „в дальнейшем будут обсуждаться некоторые конкретные философские вопросы, без необходимости общего определения философии“. В F8.14 он утверждает, что размышление о мышлении и науках в общем типично для философии: „Мышление начинается со следующего: я обращаю свое внимание на определённое восприятие, которое таким образом создаётся и обособляется в содержании моего сознания. Это что, психология? Такой взгляд ведёт к противоречию, по крайней мере, к порочному кругу. А именно, психология как наука начинается с воспринимаемых фактов, и восприятие этих фактов уже имеет вышеуказанный характер. Приведённое выше утверждение относится не к науке, а к

рефлексии о мышлении вообще и о науке в частности. Эта рефлексия есть особенность философии“. Однако, поскольку знание относительно, значение не существует. Следовательно, бесполезно спрашивать, истинна та или иная философия или нет: „Два философа не соглашаются друг с другом. Как это может быть? Оба умны и глубоко рефлексировали над конкретным вопросом. Должно быть, они используют слова с разными значениями, и поскольку значение слова может быть определено только его употреблением, разница в значении должна определяться индивидуальной работой. Это важная задача вторичной философии <перевода терминов одной философии на терминологию другой. – *B. T.*>. Таким образом, вместо двух философов можно изучать и работу одного! (F8.19)“» [418, p. 241-242]. И если есть «вторичная» философия, то, следовательно, есть некая «первичная», пусть даже и не в оригинальном смысле πρώτη φιλοσοφία, philosophia prima, но такая, которую Гейтинг допускает как метафизику и мистику. Учитывая то, что Гейтинг не сводит метафизику к психологии, а также то, что есть существенная разница между использованным Франчеллой словом «synopsis» и словом «systeem», которое использует сам Гейтинг [418, p. 249], речь не может идти только о гносеологии.

Б. Рассел был соавтором ***А. Н. Уайтхеда*** по трёхтомнику «Principia mathematica» и позднее, в 1928 г., писал о своём старшем коллеге, что тот «использует методы реалистов в защите метафизики более или менее бергсоновского типа» [593, p. 55]. Уайтхедова «онтология процесса» особенно отчётливо проявилась спустя год в его работе «Процесс и реальность» [640]. О творчестве Уайтхеда его биограф В. Лоу пишет: «В Уайтхеде есть что-то от Бергсона, что-то от Джеймса, что-то от Сэмюэля Александера, больше от Вордсворта и Шелли и немало от Платона (хотя и не так много, как думал Уайтхед). Его симпатии были широки; его работа была его собственной» [505, p. 268].

«Критический рационалист» ***К. Поппер*** не разделяет положения Карнапа о бессмысленности метафизики, но лишает её научного статуса: «метафизике не нужно быть бессмысленной, даже хотя она и не наука» [558, p. 253]. Родоначальник постпозитивизма высказывается о близости своих представлений к взглядам И. Канта. Вполне можно утверждать, что попперовская «фальсифицируемость» и концепция «третьего мира» имеют корни в кантовском трансцендентализме, в его исследовании «условий возможности…».

И. З. Шишков пишет: «Вопреки сложившемуся в философской критике критического рационализма мнению, согласно которому К. Поппер обошёл вниманием трансцендентальную проблематику, я пытаюсь, продолжая раскрывать содержание попперовской интерпретации Канта, показать, что на самом деле вся философия К. Поппера вращается вокруг кантовского трансцендентального вопроса, который он считал, наряду с проблемой индукции (юмовской проблемой), основной проблемой теории познания. К. Поппер именует эту проблему кантовской, обозначая её как проблему демаркации» [325, с. 68-69]. Шишков обращает внимание [325, с. 93-94] на введение к 1-му немецкому изданию «Открытого общества…» Поппера, в котором тот отмечает, что «…прочитав эту книгу, читатель увидит, насколько автор обязан Канту» [559, S. 5]. А в работе «Предположения и опровержения» Поппер пишет: Кант «…предположил, я думаю, правильно, что *известный нам мир есть наша интерпретация наблюдаемых фактов в свете изобретаемых нами теорий*. Как говорит Кант: „Наш разум не извлекает законов из природы… но налагает их на природу“. Считая эту формулировку Канта по существу правильной, я чувствую всё-таки, что она излишне категорична, и предпочёл бы несколько смягчить её: „Наш разум не выводит законы из природы, а пытается – с разной степенью успешности – налагать на природу законы, которые он свободно изобретает“. Разница заключается в том, что согласно формулировке Канта, разум не только налагает законы на природу, но неизменно достигает успеха в этом» [558, p. 191]. Реальный предмет философии сводится, таким образом, к чему-то вроде «проблемных ситуаций», а «реализм» самого Поппера оказывается пронизан антиэссенциализмом, индетерминизмом и субъективизмом. Как он пишет, «идея истины абсолютная, но мы не можем притязать на абсолютную несомненность: мы – искатели истины, но не обладатели ею» [560, p. 46-47]. Общих онтологических законов философия Поппера не предлагает: «Вполне возможно, что, анализируя социальную жизнь, мы сможем обнаружить и интуитивно понять, как и почему произошло то или иное конкретное событие, мы сможем ясно понять его *причины и следствия* – силы, которые его вызвали, и его влияние на другие события. И тем не менее, мы можем обнаружить, что не в состоянии сформулировать *общие законы*, которые служили бы описанием в общих чертах таких каузальных связей» [561, p. 11].

А. Пап в работе «Элементы аналитической философии» (1949 г.) пишет: «Учёные, безусловно, являются теми, кто делает открытия, и по сравнению с их достижениями аналитическая философия может показаться бесплодной дисциплиной. И всё же, не честнее ли признать, что мы всего лишь обучаем методу прояснения старых истин, вместо того чтобы притворяться, что открываем великую дорогу к особо возвышенным – назовём их „метафизическими“ – истинам? „Аналитическая философия не имеет особого предмета. Вы можете философствовать о вторнике, фунте стерлингов, леденцах и самой философии. Это потому, что аналитический философ, в отличие от учёного, не тот, кто познаёт новые истины, а тот, кто получает новое понимание старых истин“» [540, p. 478]. Слова, которые цитирует Пап, принадлежат Дж. Уиздому [642, p. 2]. Но если Уиздом полагал, что «вы проводите типичное метафизическое исследование только тогда, когда вы проводите исследование исследования» [643, p. 26], то Пап считал, что «метафизики должны стать, по крайней мере временно, аналитическими философами, если они хотят серьёзно обсудить вопрос о том, возможна ли метафизика как познавательное предприятие, источник подлинного знания. Это произошло с Кантом, если упомянуть самый известный случай, когда он размышлял над вопросом, как метафизики могли бы с помощью чисто аналитического рассуждения сформировать синтетические суждения, относящиеся к объектам за пределами возможного опыта, такие как „было время, когда была создана материя“, „есть причина, которая сама по себе беспричинна, т. е. перводвигатель“ и т. д.» [540, p. 12].

В «Семантике и необходимой истине» (1958 г.) Пап пишет: «с точки зрения аналитического философа, философский прогресс заключается в постепенном прояснении специфических концептуальных неясностей, а не в великих доказательствах общих положений. Мне кажется, что история аналитической философии за последние полвека показала, что там, где аналитические философы пытались доказывать общие положения, они преуспели не больше метафизических системосозидателей, против которых они выступали. В частности, я имею в виду такие положения логического эмпиризма, как верификационную теорию значения, физикализм, эмотивную теорию этического суждения и лингвистическую теорию необходимой истины» [541, p. VI]. В XXI веке в статьях С. Ши [609], Т. Морманна [522] и Д. Д. Стампа [619] признаются кантианские элементы в философии А. Папа и влияние на неё прагматизма. Ши пишет:

«Взгляд Папа является подлинно кантианским, потому что он считает, что мы никогда не можем исключить из эпистемологии утверждения, которые мы познаём *не* на основе опыта, *ни* посредством (дискурсивной) рефлексии над понятиями, *но* в силу интуитивного проникновения в их истину» [609, p. 27]. И. С. Нарский ранее, в 1961 г. писал даже, что «в рассуждениях самого Папа можно заметить элементы платонизирования, а иногда и довольно прозрачные высказывания в духе объективного идеализма» [217, с. 71].

Постпозитивист ***Т. Кун*** заявляет: «Воззрение, к которому я приближаюсь, также является кантианским, но без „вещей в себе“ и с такими категориями мышления, которые со временем способны меняться по мере приспособления языка и опыта. Я думаю, такое воззрение не делает мир менее реальным» [483, p. 207]; «я кантианец с подвижными категориями» [483, p. 264].

Рассуждая о взглядах «критических рационалистов» Дж. Агасси и Дж. Уоткинса, другой последователь Поппера, «утончённый фальсификационист» ***И. Лакатос*** сообщает: «я иду гораздо дальше, чем они, в стирании различий между попперовской „наукой“ и попперовской „метафизикой“: я даже не использую больше термин „метафизический“» [490, p. 184]. В другой статье есть уточнение Лакатосом своей позиции: «в то время как Поппер признаёт *воздействие* метафизики *на* науку, я вижу метафизику интегральной частью науки. Для Поппера – а также для Агасси и Уоткинса – метафизика является *просто* „воздействующей“» [492, p. 265]. Однако Лакатос по сути стирает различия науки и с антинаучным мировоззрением. Формально не отказываясь считать поиск истины целью науки, он представляет науку как гонку научно-исследовательских программ, «жёсткие ядра» которых принимаются конвенционально, т. е. не по факту соответствия действительности, и столь же конвенционально «проверяются», если это вообще можно так назвать, когда предполагается, что ни один вердикт не может быть окончательным [490, p. 101]. «Утончённый фальсификационист не принимает сторону ни Галилея, ни кардинала Беллармино. Он не с Галилеем, ибо утверждает, что наши фундаментальные теории могут быть одинаково абсурдны и неправдоподобны для божественного разума; но он и не с Беллармино, если только кардинал не согласится, что научные теории всё же могут, в конечном счёте, вести к увеличению истинных и уменьшению ложных следствий и, в этом

строго техническом смысле, могут увеличивать своё „правдоподобие“» [490, p. 188].

Отрицание возможности установления общих объективных закономерностей, крайний релятивизм, уравнивание науки, мифа и религии обнаруживается у «эпистемологического анархиста» ***П. Фейерабенда***, провозгласившего лозунг: «всё дозволено» [416, p. 5]. В такой антиметодологической иррационалистической философии, отрицающей категорию объективной истины, онтологией назвать можно всё что угодно, а вместо общих законов природы, общества и мышления Фейерабенд предлагает безграничную пролиферацию несоизмеримых, но равноправных теорий. Рост содержания научного знания объявляется принципиально невозможным [416, p. 155], а всякая общая картина мира, как и любая теория, оказывается обречена уже заранее, ибо освобождаясь даже от необходимости проверки фактами (которые «теоретически нагружены»), не получает и никакого *содержательного* одобрения, сразу оказываясь поставленной в очередь на замену любой другой.

По словам М. Вартофского, «если мы посмотрим на то, что Карнап понимал под метафизикой и как он трактовал проблему значения, то увидим, что метафизика „бессмысленна“. „Метафизика“ Поппера неопровержима по определению; „метафизика“ Агасси предназначена для того, чтобы способствовать выдвижению программ научных исследований; „метафизика“ же Куна растворяется в органически связанных между собой элементах парадигмы. Либо понятие „метафизика“ столь богато по своему содержанию, что может в равной степени хорошо соответствовать всем этим своим значениям, либо расплывчатость этого термина столь велика, что он может быть определён так, как это требует тот или другой автор. Метафизика одного может быть наукой (или бессмыслицей) для другого, но только в том случае, если она является своего рода духовной и философской распутницей, способной удовлетворить самых разных философских „любострастников“» [42, с. 77-78].

«Возрождение метафизики» в аналитической философии по сути представляло из себя «расширение» предмета философии внутри ограниченного антропологического поля, заданного Кантом (знания, чаяния, действия) и Контом (мысли, чувства, действия). И сама по себе сборка воедино этих фрагментов, распределённых между позитивизмом, неокантианством, прагматизмом, экзистенциализмом, феноменологией, герменевтикой и некоторыми другими

направлениями буржуазной философии, могла дать разве что интегральное философско-антропологическое учение, не более того.

По-разному «между Кантом и Контом» оказались многие аналитические философы. Участником Венского кружка был, например, ***Ф. Франк***, которого ранее В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» называл кантианцем [184, т. 18, с. 170-171]. В своей работе «Философия науки» Франк формально не высказывает протеста против «метафизики», однако в итоге задаёт такие рамки обобщения для научного познания: «проблема выбора между различными теориями физических наук не может быть решена в пределах этих наук, если мы имеем дело с теориями высокой степени общности. Для учёного, который хочет достичь действительного понимания своей науки, возникают новые пути исследования. Мы вступаем в широкую область, которая охватывает науку как часть человеческого поведения вообще. Можно говорить о „социологии науки“, или о „гуманистической основе науки“, если надо дать этой новой области наименование, пользуясь нашей традиционной речью» [419, p. 359]. Такая «„философия науки“ в конце концов ведёт к исследованию в области „прагматики науки“, которая имеет дело со связной системой, содержащей как физические и биологические науки, так и науки о человеческом поведении» [419, p. 360].

Бывший участник Венского кружка ***К. Гёдель***, который, как и большинство идеалистов, не понимал сути материалистической философии, утверждая, что «материализм склонен рассматривать мир как неупорядоченную и потому бессмысленную груду атомов» [430, p. 374-375], испытывал интерес к гуссерлианству и писал: «Я полагаю, что именно потому, что философия Канта в конечном итоге основана, хотя и не совсем ясным образом, на идее феноменологии и именно поэтому привнесла в мышление нечто совершенно новое и характерное для каждой подлинной философии, – именно в этом огромное влияние, которое Кант оказал на всё последующее развитие философии. Вряд ли найдётся какое-либо более позднее направление, которое как-нибудь не соотносилось с идеями Канта. С другой стороны, из-за неясности и в буквальном смысле неправильности многих кантовских формулировок из кантовского мышления развились совершенно противоположные философские направления, ни одно из которых, однако, не соответствовало сути кантовской мысли. Это требование, мне кажется, впервые выполнено феноменологией, которая, в полном соответствии с намерениями

Канта, избегает как смертельных прыжков идеализма в метафизику, так и позитивистского отказа от всякой метафизики. Но теперь, если неправильно понятый Кант уже привел к столь многому интересному в философии, а также косвенно в науке, то насколько большего мы можем ожидать от правильно понятого Канта?» [430, p. 385-387].

Друг-одноклассник Гёделя ***Г. Бергман*** тоже имел абсурдные представления о материализме (считал, что это учение заключается либо в отрицании ментальных феноменов, либо в отождествлении их с нементальными [357, p. 149]), и в поздний период своего творчества был близок к мейнонгианству, называя свою позицию «феноменологическим реализмом» [357, p. 65, 191].

Ф. Кауфман, оставшийся где-то между позитивизмом и феноменологией, но всё же ориентируясь на последнюю, критиковал феноменализм «второго позитивизма»: «более глубокое размышление показывает, что это учение, которое стремится преодолеть дуализм субъекта и объекта с помощью формулы „esse est percipi“, также остаётся в преддверии рефлексивного прозрения и по сравнению с наивным реализмом просто представляет собой „наивность более высокого уровня“ (Гуссерль), поскольку оперирует некритическим, запутанным представлением о переживаниях сознания и, следовательно, не осознаёт дуалистического напряжения, заложенного в сознании как „сознании чего-то“. Но, по крайней мере, оно содержит фундаментальное знание об отнесённости к сознанию всего бытия, и от этого уже не далеко до понимания основной задачи философии, понимания через последовательный анализ явлений сознания, особенно суждений мышления, того, как мир конституируется в сознании. Эта задача, вероятно, впервые с полной ясностью осмысленная Кантом, доминирует над проблематикой философского критицизма не в меньшей степени, чем над проблематикой утончённого позитивизма и прагматизма; в ней значительно продвинулся Франц Брентано благодаря выделению им интенционального характера психических явлений, и она подверглась своему самому глубокому на сегодняшний день переосмыслению в феноменологии Гуссерля» [470, S. 10].

Г. Вейль пишет, что ***К. Рейдемейстер*** был позитивистом [639, p. 200], но в своей философии оставлял место для герменевтики [639, p. 201]. Действительно, Рейдемейстер, позитивистским образом вынося философию за пределы науки, пишет: «В двух формах непостижимости – в математике и экзистенциальной философии – в

обострении проявляется противоположность двух способов мышления, которая также имеет решающее значение для наук. Без математического мышления точные естественные науки были бы невозможны, а без открытости чему-то просветляюще значимому, на чём основана экзистенциальная эвокация, науки о духе не обладали бы той жизненностью и наполненностью, которые они предлагают нам сегодня. Хотя математика принадлежит к наукам, а экзистенциальная философия – к философии, но противоположность двух способов мышления, которая должна нас занимать, – это противоположность не между философским и научным мышлением, а между точным, конструктивным и герменевтически понимающим образным мышлением. Это противоположность делит как науки, так и философию на два лагеря. И нам целесообразно ввести четверицу <на манер ранее упомянутой им хайдеггеровской (Geviert). – *В. Т.*>, научно-теоретическую четверицу, а именно четверицу естественных наук, наук о духе, позитивной философии и экзистенциальной философии, чтобы иметь под рукой схематизм, с помощью которого мы можем распутать множественные сплетения мыслей и интересов тех способов мышления, которые мы хотим исследовать» [579, S. 19].

«Чистое учение о праве» ***Х. Кельзена*** имело неокантианский характер, несмотря на теоретико-юридическую самоидентификацию автора этого учения как «правового позитивиста». «Монизм» Кельзена подразумевал отстранение от метафизических интерпретаций, собственно, в описании правового порядка, однако при сохранении трансцендентализма и дуализма должного и сущего как философских основ учения. В приложении ко второму изданию «Чистого учение о праве» (1960 г.) Кельзен пишет: «Естественно-правовое учение является дуалистическим правовым учением, ибо, в соответствии с ним, наряду с позитивным правом существует также естественное право. А чистое учение о праве является монистическим. Согласно ему, существует только *одно* право – позитивное. Устанавливаемая чистым учением о праве основная норма не является неким правом, отличным от позитивного права, она суть лишь основание действительности позитивного права, трансцендентально-логическое условие его действительности и, как таковая, имеет не этико-политический, а теоретико-познавательный характер» [472, S. 443-444]. С. Л. Полсон связывает поздний, «скептический» (после 1960 г.) этап творчества Кельзена с его апелляцией к понятию фикции в философии Файхингера [542, p. 864]. Т. Олеховский пишет, что

Кельзен взял философию Файхингера «за основу всей своей теории» [536, S. 898]. Этот поздний фикционализм Кельзена выражен в его работе «Общая теория норм» [см., напр., 471, p. 256].

Одним из редакторов «Международной энциклопедии унифицированной науки», где публиковались работы членов Венского кружка и других авторов, был ***Ч. У. Моррис***. Его идеи представляют собой попытку синтеза позитивизма и прагматизма. Так, в статье «Философия науки и наука философии» (1935 г.) Моррис пишет, что математики и символические логики занимаются формальным или синтаксическим измерением значения, творческие люди – прагматическим (ценности и директивный аспект символов), а учёные – эмпирическим. Моррис пишет о четырёх возможностях обоснования вхождения философии в одно из этих измерений (dimensions) или их интеграции: 1) философия как логика науки (ancilla scientiae); 2) философия как прояснение значения (scientia sermocinalis); 3) философия как эмпирическая аксиология (ancilla hominis); 4) философия как эмпирическая космология [525, p. 272-281]. Первые три возможности, по Моррису, есть «неметафизические эквиваленты традиционных областей логики и аксиологии» [525, p. 281], «то, что может быть названо „философией науки“, но не то, что может быть названо „наукой философии“; кроме того, они затрагивают формальное и прагматическое измерения значения, а не эмпирическое» [525, p. 281]. Размышления Морриса о четвёртой альтернативе таковы: «Пирс, Джеймс, Дьюи и Мид – все они так или иначе защищали эмпирический эквивалент метафизики в форме поиска родовых черт всякого опыта. Эта концепция чётко сформулирована в книге Уайтхеда „Процесс и реальность“: „Спекулятивная философия – это попытка создать связную, логичную, необходимую систему общих идей, в терминах которой может быть интерпретирован каждый элемент нашего опыта“» [525, p. 281] (цитируется [640, p. 4]). Моррис считает, что «если принять эту концепцию философии как законную альтернативу, то мы придём неожиданно к сути истины в античной концепции философии как королевы наук (regina scientiarum). Таким образом, задачей философии является построить концептуальную схему такой общности, которая подтверждалась бы всеми данными. Она отличается от науки в более узком смысле только общностью, а не методом или надёжностью результатов» [525, p. 282]. Моррис называют свою позицию «научным эмпиризмом» и в последнем

выводе статьи пишет: «Каждое из трёх измерений значения развивало свою собственную типичную форму выражения: математика есть язык возможности, наука – язык факта, искусство – язык ценности. Философию, в свою очередь, можно рассматривать как язык языков. Само это выражение имеет двойной аспект: оно предполагает язык о языках, и в этом смысле философия есть общая семиотика (общая теория символизма); также оно предполагает наиболее всеобъемлющий из языков, и в этом смысле философия является общей наукой и обладает ценностями, которые сопутствуют такой общности. При таком понимании фразы все четыре рассмотренные ранее концепции включаются в концепцию философии как языка языков» [525, p. 286].

В статье Морриса «Основания теории знаков» (1938 г.) понимание философии проще и ближе к позитивистскому: «Философия часто грешила тем, что путала в своём собственном языке различные функции, которые выполняют знаки. Но по старой традиции философия должна стремиться дать представление о характерных формах человеческой деятельности и стремиться к наиболее общему и наиболее систематическому знанию из возможных. Эта традиция проявляется в современной форме в отождествлении философии с теорией знаков и унификацией наук, то есть с более общими и систематическими аспектами чистой и описательной семиотики» [523, p. 59].

Однако в работе «Пути жизни» (1942 г.) Моррис отдаляется от позитивизма, рассуждая о том, что, кроме шести основных путей жизни (буддийского, дионисийского, прометеевского, аполлонийского, христианского и магометанского), существует наиболее перспективный – майтрейский [524, p. 6]. В книге «Знаки, язык и поведение» (1946 г.) Моррис пишет: «Философия – это всеобъемлющая систематическая организация основных убеждений относительно природы мира и человека, относительно того, что такое добро, какими методами следует достигать знания, как следует жить» [526, p. 235]. Своё прежнее отождествление философии с теорией знаков и унификацией науки он называет теперь сомнительным [526, p. 281]. Более широкое понимание философии Моррис сохранит и в работе «Открывая себя» (1948 г.): «Убеждения о природе космоса, убеждения о том, что есть добро и как его достичь, убеждения о методах, которые следует использовать для получения знаний, – вот основные убеждения, к которым стремится философ. Они определяют

основные разделы философии: космология, теория ценности, теория познания. Различные предложения по набору базовых убеждений в этих вопросах составляют различные системы философии» [527, p. 122].

Зимой 1973-74 гг. в постскриптуме к английскому изданию своей книги «Мораль, решение и социальная организация: к логике этики» ***К. Менгер (младший)*** пишет о Венском кружке и движении за единство науки: «Хотя я полностью разделял антипатию кружка ко всему словоблудию о сущностях и абсолютном, я не испытывал полной симпатии к движению единства. Помимо общего отвращения к монистическим схемам, я опасался, что ради методологического монизма некоторые, по крайней мере, потенциально полезные процедуры могут быть проигнорированы или даже отброшены. Более того, я не смог увидеть, – тогда, как и до сих пор, – как можно ясно отличить эту единую науку и её результаты от какой-то другой деятельности, особенно от определённой художественной деятельности, и от некоторых произведений искусства. Я также никогда не понимал, какой особенно полезной познавательной цели служили бы такие определяющие объединения и разделения, даже если бы они были достигнуты. В этом духе несколько отрывков книги посвящены тщетности попыток определить или описать, например, геометрию или этику» [510, p. 111-112]. В третьей главе этой работы, в «Диалоге о демистифицированной этике», Менгер встречается с предположением анонимного собеседника, что во всём изложении идей Менгера, «кажется, прослеживается определённый „*логический прагматизм*“» [510, p. 35]. Менгер отвечает: «Это и впрямь очень определённо моё мнение» [510, p. 35].

В посмертно опубликованных «Воспоминаниях о Венском кружке и Математическом коллоквиуме» (1994 г.) этот прагматистский мотив позволяет Менгеру допустить возможность метафизики: «Метафизики, которые предлагают сообщать другим познавательные идеи в прозе (а не в форме поэзии, драмы, музыки или танца), волей-неволей должны начинать с недоказанных предложений, составленных из неопределённых слов. *А как иначе они могли бы начать?* Никакой вздор не может затмить принцип Паскаля <невозможность регресса в бесконечность. – *В. Т.*> применительно к метафизике. Однако примитивные элементы *известных* метафизических теорий никогда не были перечислены удовлетворительно. С другой стороны, я ни в коем случае не считаю

невозможным, что в будущем некоторые метафизические теории будут разработаны на логически адекватной основе» [511, p. 122-123].

Г. Гомперц, подобно О. Конту, пишет о стадиях развития человеческой мысли. Согласно Гомперцу, таковыми являются анимизм, метафизика, идеология, критицизм и «патэмпиризм» [425, S. 295]. Анализируя первый том «Учения о мировоззрении» Гомперца, А. А. Львов и К. В. Крюкова отмечают, что «Гомперц формулирует задачи своего проекта вполне в кантовском духе» [197, с. 40], однако они же пишут, что «близость здесь к Канту мнимая: в сущности Гомперц стремится представить вполне позитивистский проект, который подразделяется на три составляющих: ноологию, занимающуюся проблемами мышления; онтологию, исследующую проблему бытия; и космологию, или учение о мире» [197, с. 40], что «перед нами не столько философское исследование мировоззрения как эпистемологического или онтологического явления, сколько психологическое исследование принципов возникновения в человеке чувств и их анализа вполне в духе второго позитивизма» [197, с. 45]. Отметим здесь, что исследование такого характера Гомперц производит в первом (методологическом) томе своей работы. Была опубликована также семасиологическая половина второго (ноологического) тома, который должен был завершаться алетологической. Ни эта последняя, ни онтологический и космологический тома так и не были опубликованы. Но если бы публикация «Онтологии» Гомперца состоялась, разве могла бы она стать частью «вполне позитивистского проекта»?

Да, для Гомперца Кант ещё на «критической» ступени [см., напр., 425, S. 254], а Р. Авенариус – «реальный и серьёзный предшественник» [425, S. 294]. Но, наверное, следует всё же учесть и замечание Гомперца в первом томе «Учения о мировоззрении» о перспективе именно *преодоления* психологизма [425, S. 310], и его слова во втором томе: «Тому, кто знаком с терминологией трансцендентальной философии, мы можем безошибочно пояснить нашу позицию краткой формулой: мы представляем *эмпирическую реальность* ноэтических объектов, не отрицая тем самым их *трансцендентальную идеальность*» [426, S. 105].

И. И. Лапшин, которого, кстати, упомянули А. А. Львов и К. В. Крюкова, пишет: «Гомперц до некоторой степени причисляет себя к последователям Канта, но, как мы увидим, его система сложилась под разнообразными влияниями. По форме изложения она напоминает

систему Гегеля: содержание её развёртывается непрестанным вскрытием в философской проблеме известного противоречия, которое „снимается“ на следующей ступени мысли. С другой стороны Гомперц является наиболее ярким современным представителем той „философии чувства“, которой положил начало Якоби, и которая вошла, как составной элемент, в философию Авенариуса. Своеобразный синтез Гегеля, Авенариуса и философии чувства образует чрезвычайно интересное mixtum compositum, которое заслуживает внимательного изучения, благодаря богатству ярких мыслей и тонких замечаний» [169, с. 337].

Определённую путаницу, смешение понятий замечает у Гомперца А. Мессер [513, S. 297-298, 303]. О. Эвальд пишет, что Гомперц принял (по крайней мере, в качестве программы) критический эмпиризм В. Вундта [409, p. 403]. С. Л. Франк обращает внимание на тот очевидный факт, что патэмпиризм Гомперц развивает «не без влияния Шлейермахера» [317, с. 97]. К. Поппер отмечает влияние на Weltanschauungslehre Гомперца идей Э. Гуссерля и Г. Фреге [560, p. 152]. Ф. Штадлер пишет об «эмпиристско-прагматическом пути Гомперца» [612, S. 3]. Р. Халлер утверждает: «Точно так же, как отца, несмотря на его преклонение перед Миллем и Махом, нельзя было бы назвать простым позитивистом, так и Генриха Гомперца, – кстати, одного из учителей Карла Поппера, которому он рекомендовал и открыл путь к Виктору Крафту, – было бы неправильно причислять к Венскому кружку из-за его интереса к новому эмпиризму и, в частности, к Карнапу» [438, S. 52]. Но нужно сказать чуть больше: Теодор Гомперц, не будучи *простым* позитивистом («nicht ein bloßer Positivist»), всё-таки оставался позитивистом, а его сын Генрих уже не был позитивистом и допускал онтологию в качестве философской дисциплины.

Другой учитель К. Поппера, ***К. Бюлер***, тоже не был позитивистом. О несовпадении взглядов его и неопозитивистов пишет Ф. Токкафонди, отмечая антифизикализм Бюлера и характеристику его Карнапом как «представителя старой интроспекционистской психологии» [626, p. 3]. Т. Штурм выражает своё согласие с мнением Р. Кампа о кантианских основаниях философии Бюлера, не отрицая влияния на неё такого философа, как Э. Гуссерль [620, p. 465]. Бюлер задаётся вопросом: «как возможна психология?» И в кантовском духе намечает решение: «трансцендентальная дедукция, которая необходима и к которой стремятся, необходимо проверить

аксиоматику психологии на предмет её характера и жизнеспособности» [375, S. 466].

Одним из членов Берлинской группы логических эмпириков был ***А. Герцберг***. Г. Ю. Айзенк, обращая внимание на работу Герцберга «Активная психотерапия» (1945 г.) [445], характеризует его как «последователя Фрейда» [410, p. 132] и пишет: «Как явствует из его книги, Герцберг выдвинул много взглядов, которые ознаменовали отход от ортодоксальности и которые можно считать предшественниками теорий, связанных с поведенческой терапией; я сомневаюсь, что он вполне осознавал, насколько несовместимыми были эти взгляды с психоанализом, преподаваемым в то время. Рассмотрим просто его формулировку целей психотерапии: „освободить пациента от симптомов; … чтобы уберечь его от рецидива“. Это не фрейдистское утверждение; психоаналитики склонны игнорировать симптом и говорить почти исключительно о гипотетических фоновых факторах и бессознательных комплексах, устранение которых они считают своей главной задачей. Утверждение Герцберга является ясным обобщением точки зрения, что неврозы, по сути, не что иное, как набор „симптомов“, проявляемых пациентом, так что устранение симптомов устраняет невроз. В дискуссиях я часто указывал ему, что он был более радикальным новатором, чем он был готов признать, но он всегда с улыбкой отказывался соглашаться и настаивал на том, что просто пытается ускорить чрезмерно медленный процесс терапии, в котором состоит ортодоксальное лечение; он никогда не считал себя кем-то иным, кроме как истинным последователем Фрейда» [410, p. 133].

Фрейдизм, конечно же, не может быть назван позитивистской философией. З. Фрейд в письме В. Ахелису от 30 января 1927 г. сообщал: «Втайне – во всеуслышание этого ведь нельзя признавать – я верю в то, что метафизика будет когда-нибудь осуждена, как „a nuisance“, как злоупотребление мышления, как „survival“ периода религиозного миросозерцания» [421, S. 371]. Однако такое «признание» опровергается действительными онтологическими допущениями Фрейда, которые, кстати, не являются и материалистическими. В статье 1924 г. «Фрейдизм и марксизм» В. А. Юринец пишет: «Через всю историю идеализма проходит красной нитью взгляд на зависимость психического от физического, взгляд неуловимый, который имеет всю видимость материализма, но который в сущности его отрицает. Это – взгляд, утверждающий, что

физиологический мир является средой, стесняющей полное развёртывание психического. Психическое представляется каким-то вневременным, внепространственным резервуаром психических потенций, которые должны приспособляться к твёрдым стенкам мозга и благодаря тому обнаруживаются только частями, в исковерканном виде» [330, с. 54-55]. Современными приверженцами и виртуозами этого взгляда Юринец называет Бергсона и Фрейда [330, с. 55]. «И у Бергсона, и у Фрейда психическое внепространственно и вневременно. Бергсон признаёт, правда, за психическими процессами „длительность“ (durée). Но эта „длительность“ – не время в нашем обычном значении; психическое, как durée, заражается, войдя в мир тел, нашим „опространствованным“ временем, теряя свою сущность. У Фрейда психическое или основа психического – бесознательное – тоже вневременно и внепространственно» [330, с. 56]. Юринец пишет о подтверждении Фрейдом теории И. Канта о субъективности пространства и времени, обращая внимание [см. 330, с. 56] на следующие метафизические заявления Фрейда в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920 г.): «Тезис Канта, что время и пространство – необходимые формы нашего мышления, сегодня может стать предметом дискуссии, основывающейся на определённых психоаналитических данных. Мы узнали, что сами по себе бессознательные душевные процессы – „вневременные“. Это прежде всего означает, что они не упорядочены во времени, что время ничего в них не меняет и что представление о времени нельзя к ним применить» [423, S. 26]. Юринец продолжает: «Психическое витает, по Бергсону, где-то в неопределённой области, но, применяясь к потребностям практики, оно как будто подвергается процессу „*мимикрии*“, приспособляясь к миру тел, теряя свой чистый облик. У Фрейда видна тоже эта двойственность; и у него психическое является выразителем двух противоположных принципов: принципа удовольствия (Lustprinzip) и принципа реальности (Realitätsprinzip). Принцип удовольствия – это чистая психика; принцип реальности – психика исковерканная. Как мы видим, мозг играет тут, как и у Бергсона, только роль искажателя, а не основы психического» [330, с. 57]. Юринец отмечает сходство идей Фрейда с построениями многих философов линии Платона [330, с. 55 и далее] и пишет об эклектическом характере воззрений Фрейда [330, с. 63]. «Свою метафизику Фрейд изложил, главным образом, в двух последних работах: в „По ту сторону принципа удовольствия“ и в „Я и Оно“. Её

можно характеризовать как комбинацию аристотелизма в его современном неовиталистическом одеянии, фихтеанства, выраженного в прекрасных образах Бергсона, от части Фехнера, – Фехнера не психифизика, а мечателя, – и Ницше» [330, с. 63]. В конце концов, гипостазирование Фрейдом либидо до Эроса, имеющего в качестве противоположности влечение к смерти (Todestrieb), выстраивало не только метафизику, но мифологию, и предположение самого Фрейда о рецепции своих вглядов в качестве этой последней отражено в его письме А. Эйнштейну (сентябрь 1932 г.) [422, S. 22].

В работе Герцберга «К психологии философии и философов» (1926 г.), где, кстати, материализм назван «абсурдным учением» [447, S. 234], вся философия понимается в рамках фрейдовского учения о сублимации [447, S. 228 et passim]. Позднее, в статье 1928 г. «Эмпирическая философия» Герцберг делает акцент на философии не как суррогате действия и предохранительном клапане для подавленных влечений, а как продуктивном стимуле для отдельных наук: «мы также можем надеяться, что теория гештальта, принцип стабильности и динамизм, короче говоря, любая эмпирическая философия, питаемая наукой, послужит богатым стимулом для отдельных наук» [446, S. 1]. Но кроме этого, Герцберг там же допускает возможность внеопытного, априорного познания [446, S. 1].

Что же касается Мюнстерской логической группы (школы), то её основатель ***Г. Шольц*** был теологом и сторонником платонизма. В работе «Основы математической логики», написанной им вместе с ***Г. Хазенъегером***, предлагается онтология, основное допущение которой состоит в том, что «объекты математики, а вместе с ними и математические области, существуют сами по себе, подобно идеям Платона» [602, S. 1].

Й. Странг пишет: «Позитивизм был привнесён в северные страны в конце XIX века такими учёными, как датский философ Харальд Гёффдинг (1843–1931), финский антрополог-философ Эдвард Вестермарк (1862–1939) и норвежский психолог-философ Анатон Олл (1867–1943)» [616, p. 296]. Безусловно, определённый интерес к позитивизму эти мыслители испытывали. В то же время их собственные позиции не были вполне позитивистскими, а время их творчества охватывает период и после заката второго позитивизма.

Так, Д. Мёрдок считает, что ***Х. Гёффдинг*** был «в каком-то смысле учеником Канта и симпатизировал неокантианству» [528, p. 229]. Да и ученик самого Гёффдинга Ф. Брандт пишет о том, что в

философии Гёффдинга имел место «компромисс между эмпиризмом и кантовской критической философией» [366, p. 430]. Формально близость Гёффдинга к кантианству можно усмотреть даже в том, что он, как и Ренувье, строит систему категорий, немного напоминающую кантовскую [451, S. 127], а близость Гёффдинга к позитивизму – в его представлении о периодах развития человеческой мысли, которое похоже на контовское (у Гёффдинга это анимизм, платонизм и позитивизм [450, S. 118]).

Но Гёффдинг не ограничивает задачи философии теоретико-познавательными, а пишет о четырёх её главных проблемах: «I. Проблема природы сознания (психологическая проблема); II. Проблема достоверности знания (логическая проблема); III. Проблема природы бытия (космологическая проблема); и IV. Проблема ценности (моральная и религиозная проблема)» [454, p. 5]. Гёффдинг ставит своей задачей «указать на внутреннюю связь между этими проблемами» и утверждает, что «по сути, это одна и та же проблема, являющаяся в разных формах и приложениях» [454, p. 5].

Гёффдинг близок к позитивизму потому, например, что недалёк от характерной для позитивизма трактовки философии Спинозы – трактовки, при которой на место субстанции фактически ставится опыт. Гёффдингу определённо нравится эта «гипотеза тождественности», или, как сейчас иногда говорят, «двухаспектный монизм». Он пишет о ней как о «наиболее естественном определении отношения между физиологией и психологией» [452, p. 69]. Впрочем, стоит подчеркнуть, что предварительно этот предпочитаемый Гёффдингом вариант в его классификации решений основного вопроса философии объявляется им (вместе с другими вариантами) лишь гипотетическим (что как раз согласуется с кантовским сомнением в метафизике): «По сути дела можно представить только четыре возможности; (a) или сознание и мозг, разум и тело действуют друг на друга, как два разных существа или субстанции; (b) или разум есть только форма или продукт тела; (c) или тело есть только форма или продукт одного или нескольких ментальных существ; (d) или, наконец, разум и тело, сознание и мозг развиваются как разные формы выражения одного и того же существа. Эти несколько возможностей мы теперь рассмотрим, опираясь на результаты, изложенные в предыдущих разделах. Что бы мы ни предпочли, ясно, что мы можем принять это только в качестве предварительной гипотезы» [452, p. 54].

Эта гипотетичность подобна трансцендентальности. Я. Фэй пишет, что Гёффдинг «пытается иметь больше, чем положено позитивисту. Его идея формального „я“ – своего рода прагматизированная версия трансцендентального эго Канта» [411, p. 95]. Весьма показательны и слова Гёффдинга: «Я больше верю в идеалы, чем в идеи» [453, S. 95].

Гёффдинг пишет о себе: «Если мне следует кратко указать своё место по отношению к философским направлениям, я должен прежде всего подчеркнуть, что проблема познания всё больше и больше становилась для меня центральной. Собственно, при рассмотрении других проблем я в конечном итоге слежу за этой проблемой в её разветвлениях. Решающим для меня был и великий вопрос Канта о возможности познания, особенно опыта. Я многому научился у позитивизма, как в его французской, так и в английской формах, и мою точку зрения можно назвать критическим позитивизмом, потому что я придаю большое значение содержанию опыта, в то же время видя проблему в самом опыте. Я многому научился у Спинозы, но моё учение о единстве, моё утверждение единства и закономерности мира не догматично, как у Спинозы; это критический монизм. – Но все такие измы мало что значат. Я пытался философствовать таким образом, чтобы рассматривать философию как самостоятельную научную область. Она работает на ясность и самосознание в духовном мире, с открытым пониманием всех сторон жизни, в убеждении, что только ясное мышление может обеспечить полноту жизни, хотя само не может заменить эту полноту, в которой оно нас ориентирует. Я внутренне убеждён в важности философии как незаменимого и постоянно действующего элемента духовной жизни» [453, S. 89].

Фэй пишет о длительном влияниии на Гёффдинга идей С. Кьеркегора [411, p. 5], о влиянии прагматизма [411, p. 80] и фрайбургского неокантианства [411, p. 91] и в итоге отмечает: «Будучи великим философом-эклектиком, Гёффдинг обладал глубоким пониманием как рационализма, так и идеализма немецкой традиции, позитивизма французской традиции, эмпиризма британской традиции и прагматизма американской традиции, и он объединил то, что он в каждой мысли внёс в лучший и в конечном счёте наиболее удовлетворительный способ решения проблем, порождённых различными философиями» [411, p. 233].

Кьеркегор оказал заметное влияние также на ***А. Олла***. И потому едва ли верна характеристика Олла как «старого позитивиста» [616, p.

296]. В. Цигенфус пишет: «Первоначальные импульсы своего философствования Олл получает в конфликте между претензией христианства на абсолютность и результатами критического исследования богословия. На него произвели впечатление произведения Лотце, Спенсера и Гёффдинга, а также социальные драмы Ибсена. Он также не избежал влияния научной философии своего времени. Однако его собственная точка зрения решительно определяется идеалистической традицией, особенно Платоном и Кьеркегором, которыми он занимался ранее» [656, S. 1]. Олл сообщает: «лично для меня философская деятельность, теоретический идеал концентрировались в первую очередь на следующих основных областях: история философии и учение о существовании, основанное на психологии» [339, S. 16]. Его учение о существовании, «Daseinslehre», «plural-realistische Daseinsauffassung» есть «концепция, которая позволяет чему-то элементарному и независимому существовать вне физических единиц или физиологических факторов» [339, S. 18]. Олл пишет: «Единство души и тела, духа и материи является лишь функциональным – это основной факт психофизиологии, – но при этом следует отметить, что душа, дух, сознание мало подходят для научного обозначения данного. Они представляют собой собирательные названия чего-то многообразного и изменчивого. На самом деле мы знаем только особые проявления качеств сознания. Богатство таких качеств, их внутреннее многообразие отражает основное соотношение мировой действительности. И мы приходим к следующей философии существования: С монистическим мировоззрением не преуспеть. Мир нужно понимать плюралистически. Дух и его жизнь, а также содержание опыта немеханического характера имеют самостоятельную реальность» [339, S. 22].

В сторону от позитивизма шла эволюция взглядов ***А. Несса***, философа, эколога и альпиниста. Развивая идеи «глубинной экологии» и «экософии», он пишет: «Философская система состоит из многих компонентов. Логика, общая методология, эпистемология, онтология, дескриптивная и нормативная этика, философия науки, политическая и социальная философия и общая эстетика являются одними из наиболее известных. Экософия Т <от названия хижины Несса Tvergastein в горах Норвегии. – *В. Т.*> говорит об этом разнообразии следующее: всё тесно взаимосвязано!» [530, p. 38]. Несс полагает, что «движение глубинной экологии могло бы извлечь выгоду от большего

внимания к спонтанному опыту, к тому, что на философском жаргоне называется „феноменологическим“ взглядом» [530, p. 32]. В названии своей статьи об Айере он характеризует себя как «своего рода метафизика» [529].

Более близок к позитивизму был ***Э. Вестермарк***. В своих мемуарах он сообщает об отторжении, которое вызвало у него чтение многотомного очерка истории философии Ф. Ибервега и «Критики чистого разума» И. Канта [638, p. 29-30]. Вестермарк пишет далее: «Немецкая метафизика пришла мне в голову однажды в Марокко, когда мне пришлось ехать прямо через небольшую реку. Мне она показалась настолько глубокой, что я заколебался. Но в любом случае я решил попробовать и … обнаружил, что вода была едва выше копыт лошади. Она создавала впечатление глубины просто потому, что была такой мутной. С другой стороны, меня очень привлекал эмпиризм английской философской школы. Там я обрёл ясность и чувство реальности; и если его гипотезы не были неизменно верными, в каждом случае казалось возможным, что их можно исправить более глубоким исследованием фактов опыта» [638, p. 30-31].

Однако известно также, что 19 февраля 1897 г. Вестермарк был отмечен в протоколе Финского философского общества (Filosofisen Yhdistyksen Pöytäkirjat) как занявший сторону «радикального идеализма» [см. 652, s. 138; 618, p. 51; 455, p. 168]. А изучив материалы Вестермарка 1904-1921 гг., в частности, конспекты психологических лекций Вестермарка 1914 г., Ю. Иханус сообщает о выборе Вестермарком ответа на основной вопрос философии в рамках вышеупомянутой системы альтернатив, предложенной Гёффдингом. Иханус пишет: «Основываясь на конспектах лекций, собственный взгляд Вестермарка можно охарактеризовать как дуалистический-спиритуалистический» [455, p. 169]. В 2021 г. Иханус сообщает, что Вестермарк сперва защищал параллелизм, но позднее стал более двусмысленным в вопросе об отношении тела и разума [456, p. 267].

Э. Кайла, известный своим «логическим эмпиризмом», в поздний период своего творчества пытался развивать натурфилософию [см., напр., 463]. В предисловии к сборнику работ Кайлы «Реальность и опыт…» (1979 г.) Г. Х. фон Вригт пишет: «Будучи протагонистом единого взгляда на мир, Кайла, естественно, также придерживался идеи единства науки. Но вопросы научной методологии его не очень интересовали. Его монизм имел эпистемологическую и метафизическую мотивацию; это не был в

основном методологический монизм. Больше, чем идея „единства науки“ позитивистов, его привлекали идеи mathesis universalis и scientia generalis великих представителей европейского рационализма Декарта и Лейбница» [653, p. XXXI]. Подробнее о монизме Кайлы фон Вригт пишет в своей работе 1993 г. «Древо познания…» [см. 654, p. 62-82]. Там он, в частности сообщает о «философском пробуждении» Кайлы в связи с обращением того к «Введению в философию» близкого к индуктивной метафизике неокантианца Фр. Паульсена [см. 654, p. 62-63]. М. Лейнонен в своей диссертации о философских позициях Кайлы и близкого по своим взглядам к «философии жизни», неокантианству и феноменологии Э. Г. Альмана, цитирует [499, s. 156] высказывание Кайлы: «Многое из того, что называется „философией“, – это как раз та путаница, от которой мы, подобно Гильберту, должны стремиться освободиться. Если философия вообще есть что-то, она должна быть детальным исследованием, как и любое другое исследование… <…> Многие философы, заслуживающие серьёзного внимания, являются детальными исследователями логики, так называемой теории познания и т. д.; многие из них даже теоретически не интересуются так называемыми „мировоззренческими“ вопросами. Возможно, каждому философу следовало бы принять эту тенденцию. Но что касается меня, то я не могу этого сделать. Я не могу подавить свою общефилософскую страсть, которая охватила меня в юности и руководила моей теоретической жизнью» [464, s. 559-560].

Г. Х. фон Вригту тоже была близка герменевтика. Он писал: «Не всегда бывает понятно, кого следует считать „аналитиком“, а кого – „герменевтиком“. Это относится, например, к группе философов, с которыми меня многое роднит и которых часто называют „неовитгенштейнианцами“» [654, p. 48].

Основатель Упсальской школы философии ***А. Хегерстрём*** в 1898 г. пишет: «Философия в целом – это, как уже указывалось ранее, мировоззрение, то есть представление о глубочайшей основе всей реальности или всего, что является предметом человеческого познания. Однако, поскольку то, что является предметом знания, есть лишь момент в самом знании, включающем в себя как субъект, так и объект, это представление есть лишь сторона теории глубочайшей основы человеческого знания» [441, s. 20]. Анализируя диалог Хегерстрёма «Ботаник и философ» (1910 г.), Й. Бьяруп пишет, что там у Хегерстрёма «философия показывает себя как теория познания и

методология различных наук, потому что философия логически предполагается каждой отдельной наукой» [360, p. 55]. Философия в том диалоге, действительно, едва ли не сводится к «философии знания» («kunskapsfilosofi») [см., напр., 440, s. 42-67]. С 1929 г. девизом Хегерстрёма становится творческая обработка крылатой фразы Катона: «praeterea censeo metaphysicam esse delendam» [442, S. 111]. Одну из своих задач Хегерстрём определил так: «разъяснить невозможность метафизики как учения об абсолютном (в смысле того, что само по себе действительно как основание относительной действительности), причём как по отношению к объективной действительности, так и по отношению к сознанию или собственному „Я“» [442, S. 115]. И всё же у коллег Хегерстрёма были споры по поводу его «антиметафизической» саморепрезентации [см. 493, p. 340]. Считается также, что он не был последователен в своих взглядах [см., напр., 493, p. 341, 351, 353].

Согласно Й. Бьярупу, в развитии философии Хегерстрёма имело место принятие гегелевского принципа тождества мышления и бытия [360, p. 51], а далее – эволюция в сторону своеобразного непоследовательного материализма с «механоморфным» пониманием природы, общества и человека [см. 360, p. 181-182]. Бьяруп утверждает, что «эхо гегелевской философии тождества» звучит и в последовавших выступлениях Хегерстрёма против диалектического метода гегелевского же идеализма и марксова материализма [360, p. 162]. Антидиалектика здесь, по-видимому, была связана всё же с парменидовской по сути трактовкой этого тождества у Хегерстрёма, на которую также обращает внимание Бьяруп [см. 360, p. 277-286]. А. Юнгдаль пишет, что Хегерстрём «в своём Selbstdarstellung – на немецком языке – упоминает концепцию движения как пример ложных представлений, которые посредством мысли проникли в наше восприятие реальности. Смысл, видимо, в том, что, поскольку наше восприятие движения ложно, оно вообще не может быть основано на каком-либо фактическом наблюдении, а должно иметь свои корни в логической ошибке. Именно разум виноват в иллюзиях наших чувств. На самом деле у нас – это должно быть следствием – вообще нет никакого восприятия изменений или движения. Однако при этом Хегерстрём противостоит не только здравому смыслу, но и самому себе, поскольку сразу же после этого он называет уверенность в реальности движения „очевидной психофизической необходимостью“ и объясняет, что она – несмотря на отсутствие реальной ценности

знания – „психологически имеет характер восприятия“» [504]. Юнгдаль указывает на родство такой позиции с махизмом: «Упсальская школа – вопреки своим собственным намерениям – в своей практике приходит к явно субъективистской интерпретации смысла познания. Согласно Палену и Хегерстрёму, понятия, составляющие наше обыденное мировоззрение, – вещь, свойство, движение, изменение и т. д., – практически все противоречивы и неустойчивы. Но в то же время то, что мы обычно называем точной наукой, по сути означает не что иное, как описание опыта с помощью этих понятий. Отметим, например, в физике существование определённых вещей, – „тел“, – мы определяем их свойства и измеряем их движение по отношению друг к другу: это всё действия, которые, с точки зрения уппсальской школы, должны казаться озабоченностью чисто субъективными иллюзиями. Таким образом, наука становится уже не определением реальности, а определёнными психологическими представлениями людей, она становится – как и для Маха – „анализом чувственных впечатлений“» [504].

А. Г. Мысливченко, однако, отмечает: «что касается А. Хегерстрёма, то его теория познания ещё несла на себе следы влияния онтологической проблематики, несмотря на то, что он стремился от неё освободиться как от „метафизики“» [215, с. 168]. Г. В. Казакевич пишет: «Хегерстрём получил философское образование в бустрёмианской Упсале. Большое влияние на будущего основателя школы оказал его учитель Э. Бурман. Благодаря Бурману бустрёмианство в Швеции приобрело неокантианские черты, в нём слились воедино идеи Фихте, Шеллинга и Гегеля. Неокантианство, особенно марбургской школы (Коген, Наторп), а также философия австрийской школы в лице Брентано и Мейнонга оставили заметный след в трудах Хегерстрёма» [128, с. 8]. О том, что Хегерстрём был «явно вдохновлён австрийскими и немецкими источниками, такими как Алексиус Мейнонг и Франц Брентано», пишут С. Элиэссон, П. Миндус, С. П. Тёрнер [408, p. 6]. Й. Странг утверждает: «Хегерстрём не был позитивистом ни в каком философском смысле этого термина; он был враждебен как эмпиризму, так и формальной логике и очень беспокоился об автономии философской дисциплины. Но он гениально соединил элементы феноменологии, неокантианства и австрийской *Werttheorie*, и, предложив радикальную альтернативу идеализму, он обрёл статус и репутацию главного модернизатора шведской философии» [616, p. 304].

Другим видным основателем Упсальской школы был ***А. Пален***. Г. В. Казакевич сообщает: «Что касается Палена, то идейной основой для формирования его философского мышления явилась прежде всего немецкая классическая философия в лице Канта, Фихте и Гегеля, современное неокантианство. Задачей философии Пален считал логический анализ и переработку понятий. Пален полагал, что обычные понятия, которые используют люди в повседневном общении являются противоречивыми. Поэтому недопустимо использовать их в философии. Исходя из этого, анализ понятий предполагает раскрытие двусмысленности некоторых таких понятий и замещение их однозначными, „непротиворечивыми“, как определял их Пален» [128, с. 9].

В своей диссертации «Проблема познания в философии Гегеля. Критика познания как метафизика» [549] Пален делал особый акцент на теоретико-познавательных задачах в философии Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и некоторых других мыслителей. Пален, например, писал: «„Критическая“ точка зрения является метафизической, а метафизическая – критической. То, что проблема Гегеля метафизико-космологическая, является не отрицанием, а, наоборот, подтверждением того, что она теоретико-познавательная» [549, S. 292].

Но ещё ранее этой работы Пален обращал внимание на феноменологию Гуссерля [см. 550]. По свидетельству А. Олла, Пален «по своей общей точке зрения имеет родство с такими философами, как Риккерт и Гуссерль» [338, s. 29]. Т. Дальквист пишет, что Гуссерль у Палена и в поздних работах подробно рассматривается, «как с существенной критикой, так и с важным согласием», а для решения «психофизической проблемы» (det klassiska psykofysiska problemet) Пален предлагает некий «вариант интеракционистской точки зрения» [389]. Одну из поздних своих работ, – статью «Наши общие понятия и их диалектическое движение в истории философии», опубликованную в сборнике материалов VII-го Всемирного философского конгресса (Оксфорд, 1930 г.), – Пален фактически заканчивает напутствием прежде всего феноменологам: «я бы предположил, что задача, которая в основном стоит перед современной феноменологией, состоит в анализе тех „естественных“ концепций, которые мы нерефлексивно принимаем и которые, следовательно, являются одними из тех вещей, которые непосредственно возникают перед нами» [551, p. 419].

§ 2.2.6. Предмет философии в позитивизме. Промежуточные итоги

Итак, второй позитивизм и третий позитивизм были дальнейшим развитием философского направления, исходившего на деле не столько «из тезиса о том, что всё подлинное, „положительное“ (позитивное) знание может быть получено лишь как результат отдельных специальных наук или их синтетического объединения и что философия как особая наука, претендующая на содержательное исследование реальности, не имеет права на существование» [180, с. 287], сколько из самого способа трактовки этой реальности. При этом, по словам В. А. Лекторского, в рамках аналитической философии «ставилась задача путём анализам языка (у логических позитивистов это язык науки, у лингвистических философов это обыденный язык) дать окончательное решение философских проблем путём либо их элиминации (как псевдопроблем), либо сведения их к тем, которые могут быть решены посредством научного эмпирического или математического исследования. Эта задача оказалась невыполнимой. Элиминация метафизики не состоялась. В рамках аналитической философии были воспроизведены практически все основные и при том разные, спорящие друг с другом метафизические позиции» [181, с. 18]. И, как отмечает В. Н. Порус, постпозитивизм таки «признал эвристическую ценность философской онтологии для науки» [254, с. 298].

Но что же является общим для всего позитивизма? Как утверждает В. П. Огородников, всем историческим формам позитивизма присущи следующие главные черты, представляющие сущность этой гносеологической концепции: «1) метафизическая редукция всего познания к познанию явлений; 2) номинализм; 3) индетерминизм; 4) отрицание объективной закономерности мира» [224, с. 22]. По словам Ленина, «марксизм отвергает не то, чем отличается один позитивист от другого, а то, что́ есть у них общего, то, что́ делает философа позитивистом в отличие от материалиста» [184, т.18, с. 214], и «суть дела состоит в коренном расхождении материализма со всем широким течением позитивизма, *внутри* которого находятся и Ог. Конт, и Г. Спенсер, и Михайловский, и ряд неокантианцев, и Мах с Авенариусом. Эту суть дела с полнейшей определённостью выразил Энгельс в своем „Л. Фейербахе“, когда он

всех кантианцев и юмистов того времени (т. е. 80-х годов прошлого века) отнёс к лагерю жалких эклектиков, крохоборов (Flohknacker, буквально: ущемитель блохи) и т. п.» [184, т.18, с. 214]. «„Реалисты“ и т. п., а в том числе и „позитивисты“, махисты и т. д., всё это – жалкая кашица, презренная *партия середины* в философии, путающая по каждому отдельному вопросу материалистическое и идеалистическое направление. Попытки выскочить из этих двух коренных направлений в философии не содержат в себе ничего, кроме „примиренческого шарлатанства“» [184, т. 18, с. 361].

Таким образом, на деле философия позитивизма определяется не столько декларациями об определении предмета философии (хотя и они тоже были), а именно субъективистскими, феноменалистскими, номиналистскими и агностическими установками этой «партии середины» относительно *основного вопроса философии*. И хотя выбор её предмета предшествует постановке этого вопроса, именно в последнем определяются две главные линии философии – идеализм и материализм. Предварительное же сведение предмета философии к мышлению, т. е. гносеологизм, гораздо ближе к первой линии, чем ко второй, способствуя и дальнейшему принятию субъективно-идеалистического или объективно-идеалистического вариантов принципа тождества мышления и бытия – ради иллюзии сохранения полноты предмета, ради видимости связи с практикой и т. п.

Ведь если для характеристики позитивизма достаточно лишь утверждения, что философия для него есть «осуществляемая задним числом обобщённая сводка всего того, что уже добыто трудами других наук, совокупность сведённых воедино результатов» и одновременно «общая теория бытия» [117, с. 130], то и Гегеля надо будет записать в позитивисты: вспомним, как Г. В. Плеханов цитировал слова Ф. Лассаля, что «на каждой странице своих сочинений Гегель постоянно и неустанно указывал, что философия тождественна с *совокупностью эмпирии*» [цит. по 247, с. 572], вспомним, как Ф. Хайек сравнивал Гегеля и Конта [439, p. 191-206], вспомним, как нечто общее у Гегеля и К. Поппера обнаруживала Н. С. Юлина [см. 253]!

Не случайно же у абсолютного идеалиста Гегеля, «что касается *начала* философии, то, по-видимому, она должна так же, как и другие науки, начать с субъективной предпосылки, именно с некоего особенного предмета; если в других науках предметом мышления является пространство, число и т. д., то философия должна сделать

предметом мышления само *мышление*» [63, с. 102]. Ну а далее саморазвивающееся мышление у Гегеля указывает на «*истину*, которая должна быть абсолютным предметом философии, а не только *целью*, к которой философия стремится» [63, с. 132]. Но для гегелевской философии тождества мышления и бытия предмет и метод слиты воедино. По его словам, «желание познавать прежде, чем приступить к познанию, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться плавать прежде, чем броситься в воду» [63, с. 95].

Об этом тождестве мышления и бытия будет ещё сказано ниже, здесь же стоит только отметить родство на этой основе гносеологизма Ильенкова с объективным идеализмом Гегеля, эмпириомонизмом Богданова и новейшими радикально-конструктивистскими концепциями, в которых познание и преобразование неотличимы друг от друга [см. 304]. Интересно, однако, что ученик Ильенкова Лекторский, пропонент «конструктивного реализма», критикующий не только вышеупомянутые радикально-конструктивистские концепции, но и марксистско-ленинскую теорию отражения [см. 181, с. 372], пишет об эволюции воззрений своего учителя нечто очень важное: «в процессе своего философского развития Эвальд Васильевич, как мне представляется, фактически пришёл к пониманию философии как теории предельных оснований разных типов отношения человека к миру. Это и познавательное отношение, о котором шла речь в „Тезисах“. Это также отношения нравственные и эстетические» [118, с. 243].

Глава 2.3. О ПРОТИВОСТОЯНИИ ГНОСЕОЛОГИЗМУ В СОВЕТСКОЕ И ПОСТСОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ

§ 2.3.1. Предмет ранней советской философии. Деборинская философская школа[54]

В одной из статей я уже упоминал характеристику С. Н. Корсаковым философии Ильенкова как принадлежащей мэйнстриму «методологического» поворота в мировой философии с неокантианской и неопозитивистской критикой метафизики, отрицанием онтологии [302]. И если «типы отношения человека к миру» – это не контовские «pensées, sentiments, et actes», а их «предельные основания» – не кантовский трансцендентализм, тогда что это? Сам И. Кант писал так: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» [130, с. 121]. Один из самых «реалистических» неокантианцев, А. Риль так характеризовал отношение теории познания к философии: «Происхождение познания, его реальность или общеобязательность о вещах, определение его границ – таковы проблемы величайшей важности, которыми занимается теория познания. Предмет её – наука со стороны содержания; вместе с логикой, определяющей форму познания, она образует поэтому общее учение о науке. Чрез неё философия приходит в соприкосновение с позитивным исследованием. Для философии именно она, а не метафизика является настоящей основной наукой, потому что ей надлежит сперва определить, возможно ли вообще теоретическое познание, выходящее за пределы опыта и позитивной науки» [590, S. 88].

Стоит напомнить, что именно от человека, как раз интересовавшегося в определённый период своей жизни

[54] Краткая версия параграфа была опубликована в журнале «Lenin Crew» 17.02.2021 под названием «О предмете философии у деборинцев. Краткая справка» [https://lenincrew.com/subject-matter-of-philosophy/].

неокантианством, мы узнаём, что якобы в 1893 г. «философию Энгельс определял как учение о мышлении, утверждая, что всё остальное представляет лишь исторический интерес и давно уж является каким-то пережитком» [58, с. 94]. Это утверждение, которое в 1927 г. приводится А. М. Воденом среди рассуждений Энгельса об античной философии и является фактически повторением высказываний из «Анти-Дюринга», именно из-за контекста рассуждений могло относиться лишь к содержанию «прежней философии», рациональная часть которой находилась посреди «философского скарба». Любопытно также, что именно упомянутые Воденом насмешки Риля над натурфилософией Гегеля побудили Энгельса прочесть Водену «блестящую лекцию по натурфилософии, выясняя, какое богатое содержание кроется под неуклюжими и вычурными формулировками» [58, с. 93]. А «от попыток выразить суть марксизма в терминах рилевского критицизма Энгельс не ждал ничего хорошего» [58, с. 94].

Воден же одно время тесно сотрудничал с П. Б. Струве и другими склонными к неокантианству «легальными марксистами» и даже упомянут Н. А. Дмитриевой рядом с неокантианцами Б. В. Яковенко и С. И. Гессеном [398, p. 386]. Однако в докторской диссертации Водена «К критике трансцендентальной психологии» [651] даётся критика философии неокантианца Риккерта с позиций, близких Т. Липпсу, А. Пфендеру и Э. Гуссерлю [610, p. 139]. По словам В. А. Куренного, Воден, «согласно Смиду, критикует Г. Риккерта за „игнорирование феноменологического измерения“: „К сомнительным конструкциям, которые занимают у Риккерта место отсутствующих феноменологических анализов, я прежде всего причисляю попытку обосновать сверхэмпирическую общезначимость суждения не путём прояснения феноменологии суждения, апперцептивного анализа и синтеза <логических. – В. К.> требований, а путём своеобразной редукции ad absurdum противоположного тезиса. В своей критике Риккерта Воден опирается на понятие „требование“ (Forderung) Липпса и гуссерлевскую идею „феноменологического прояснения“» [164, с. 41-42].

В 1972 г. Лекторский вместе с В. С. Швырёвым отмечали, что, хотя «натурфилософия является устарелой, неадекватной формой методологического анализа науки», но «в спекулятивной натурфилософии отнюдь не всё было бессмысленным, лишённым научного значения» [183, с. 33]. «Сегодня мне ясно, – пишет

Лекторский в 2012 г., – что онтология в принципе может быть действительно философской дисциплиной, и притом вполне критической, но в этом случае она не может обосновываться и разрабатываться без анализа познания и сознания» [181, с. 338]. В каком-то смысле это близко позиции учителя Водена Липпса, считавшего, что, например, «философия природы является прежде всего критикой естественнонаучного познания» [190, с. 5]. Сам же Воден от онтологии, видимо, не отказывался, потому что, проводя параллель между некоторыми идеями Риккерта и Гегеля, он пишет: «я, разумеется, не стану отрицать, что здесь имеются важные методологические, предметно-теоретические и, прежде всего, глубокие метафизические и онтологические проблемы» [651, S. 48].

Известно, что в конце XIX в. даже неогегельянство испытало влияние «критических» и «ограничительных» мотивов кантианства и позитивизма. Не избежало этого влияния и понимание предмета философии теоретиками рабочего движения, социал-демократических и коммунистических партий. Однако подчеркну, что здесь довольно сложно установить, являются ли те или иные высказывания, касающиеся определения предмета философии, свидетельствами сознательного методологизма, гносеологизма их авторов.

Несмотря на критику В. И. Лениным эмпириокритицизма, позитивистские тенденции в российской и советской философии ещё проявлялись как в некоторых последующих трудах представителей самих эмпириокритиков, так и во взглядах «механистов», с 1924 г. противостоявших деборинской группе «диалектиков» Л. А. Коган писал в 1985 г., что «в борьбе с механицизмом активно участвовали и учёные, не являвшиеся „деборинцами“: В. В. Адоратский, В. Ф. Асмус, В. В. Быстрянский, Б. Э. Быховский, М. А. Дынник, А. В. Луначарский, В. И. Невский, М. В. Серебряков, Л. Ф. Спокойный, А. К. Столяров, А. Я. Троицкий, М. М. Фурщик и др.» [149, с. 218]. Однако сейчас можно сказать, что некоторые из перечисленных Коганом мыслителей также были деборинцами. Это В. Ф. Асмус [см. 155, с. 13; 203, с. 21], А. К. Столяров [см. 156, с. 146] и А. Я. Троицкий [см. 158, с. 96, 115; 80, с. 724].

Что же думали о предмете философии видные представители деборинской школы, которая, несмотря на продолжительный «неоспинозизм», занимала, в общем, правильную антиредукционистскую позицию в борьбе с «механистами»?

До того, как примкнуть к деборинцам, В. Ф. Асмус в работе «Философские задачи Логики» пишет, что «относительно философии доныне не выяснены с полной отчётливостью ни её предмет, ни её задача, ни подлежащая ей сфера исследований, ни присущие ей методы» [10, с. 365]. Сам он считает философию «двойственной стихией мудрости и знания» [10, с. 376] и всё же утверждает, что «для достижения полного теоретического совершенства все отдельные науки должны быть восполнены метафизикой или первой философией» [10, с. 377].

Позднее, в рядах деборинцев, исследуя связь между формальной логикой и диалектикой, указывая на принципы, связывающие логику и онтологию, Асмус выделяет онтологию как *определённое учение*: «Относительно предметного *происхождения* и предметной *значимости* операций силлогизма не может быть никакого сомнения. Как бы ни были „формальны“, общи и абстрактны правила, запрещающие делать выводы, не вытекающие с логической необходимостью из посылок, – однако правила эти все без исключения суть *онтологические* принципы, обусловленные определённым, хотя весьма общим онтологическим учением об объектах» [11, с. 45]. Если бы данное учение полагалось Асмусом некоей «формальной онтологией» в составе формальной же логики, а не основой последней в составе совокупного философского знания, оно бы наверняка вошло в его знаменитый учебник «Логика» [9], но этого, как известно, не случилось.

А. К. Столяров в своей работе 1930 г. «Диалектический материализм и механисты: Наши философские разногласия» то утверждает, что «философия в том смысле, в каком понимаем её мы, марксисты, – есть наука об общих законах движения и теория самого научного мышления, методологический сгусток теории в целом» [281, с. 9], то пишет, что «наша марксистская философия, это – теория научного мышления, это – общая методология» [281, с. 39]. Однако далее по тексту он всё же задаётся вопросами: «каким образом Ленин, вслед за Марксом, мог определять диалектику как „науку об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления“?» [281, с. 41], «если Энгельс и Ленин говорят о диалектике как „науке“, то почему же не говорить о „системе“ или о „теории диалектики“?» [281, с. 41]. Завершается эта работа Столярова такими словами: «задачей нашей философии является „объяснить мир“ для того, чтобы его „изменить“» [281, с. 232].

А вот по словам А. Я. Троицкого, «учение о мышлении и его законах – это и есть философия в новом понимании этого слова» [295, с. 20].

Небольшая часть деборинцев, по-видимому, склонялась к гносеологизму, что не могло не вызвать среди них дискуссии. Например, имела место дискуссия С. Л. Гоникмана и Н. А. Карева.

Позиция С. Л. Гоникмана вначале была своеобразной. По сути, он вкладывал иной смысл в понятие методологии. Так, в 1924 г. он пишет: «Законы изменения и законы отношения составляют то, что мы называем диалектическим методом. – Это всеобщие категории, всеобщие законы развития всего существующего или, как сказал Энгельс, законы развития природы, общества и законы мышления» [71, с. 35]. И более того, Гоникман порицает ограничение предметной области философии: «Диалектика, это – общая методология наук, она представляет собой результат, к которому путём многовекового развития пришла философия. Не только отрицание философии, но и подсовывание на её место гносеологии, какой-либо этической дребедени, вроде науки о поведении или действии, и т. д., – является реакционным шагом не только по отношению к Марксу–Энгельсу, но и Гегелю» [71, с. 35].

Н. А. Карев возражает Гоникману, в апреле-мае 1924 г. утверждая, что «философия марксизма есть учение о мышлении» [136, с. 245], а в октябре-ноябре того же года заявляя: «Если тов. Гоникман хочет дать онтологическое определение материи (так хотя бы, как это делает тов. Деборин в своей книге „Ленин как мыслитель“), то независимо от того, целесообразно ли вводить такое определение или нет, тогда нужно определять материю не в противоположность духу, а именно, как „всё“, как материю в широком смысле слова, охватывающую всю совокупность явлений, как утверждение материалистического *монизма*» [137, с. 228]. Карев замечает, что понятие causa sui «могло бы быть использовано марксистами для онтологического, а не гносеологического определения материи» [137, с. 229].

В 1925 г. Н. А. Карев, хотя и пишет, что «под *предметом* философии мы понимаем объект её изучения, окружающий нас мир» [138, с. 18], но в некоторых формулировках, раскрывающих смысл высказываний Ф. Энгельса о предмете философии, допускает такого рода неточности, которые подрывают уверенность читателя в последовательном отстаивании Каревым вышеупомянутого тезиса.

Удивительным образом, выдвинув этот тезис, Карев пишет, что «для Энгельса философия – самопознание мышления, но не абстрактного мышления вообще, а конкретного мышления, познающего конкретную действительность и отражающего в своих формах наиболее общие формы её развития» [138, с. 36-37].

Однако, как уже было показано в моей статье, опубликованной в журнале «Lenin Crew» [302], среди высказываний Энгельса о предмете философии преобладают связанные с её более широким пониманием – как науки о наиболее общих законах движения и развития природы, общества и мышления. Рассуждая в августе 1929 г. о задачах диалектической логики, Карев пишет, что она – «наука о всеобщих формах движения в природе, истории и их отображении в человеческом мышлении, опирающаяся на весь опыт человеческого знания, сумма, вывод, итог его истории» [134, с. 91], что «поскольку диалектика изучает то, как создаются конкретно-всеобщие понятия и как связываются они при изучении действительности, она имеет своим предметом не отдельные вещи, а „наиболее общие законы их движения“» [134, с. 93].

Но в декабре того же года Карев утверждает, что «содержание философии как науки в марксизме сводится, как известно, согласно Энгельсу, к учению о мышлении, т. е. к теории познания и диалектике, к методологии» [132, с. 5]. Карев добавляет там же: «согласно точке зрения Маркса, Энгельса, Плеханова и Ленина, марксизм есть целостное мировоззрение, которое вырастает на почве диалектико-материалистического метода и представляет не что иное, как совокупность знания, достигнутого и обработанного на основе этого метода. В этом смысле мы говорим о системе диалектического материализма. Вполне понятно, что в этом смысле слово система не заключает в себе ничего такого, что обыкновенно именуется под понятием „система“ в буржуазной идеалистической философии, что подразумевается под этим понятием хотя бы у Гегеля. Система в данном случае не представляет собой чего-то законченного, находится не вне отдельных наук, а объединяет эти науки, пропитывает их своим методом. Это не что-то, находящееся по ту сторону наук, вне их конкретных достижений, а то, что живёт в самом научном знании, в отдельных науках, создаёт их связь и единство. Диалектический материализм изучает формы движения действительности, имеющие место в процессе развития – в природе, в обществе и в человеческом мышлении» [132, с. 5-6]. Но ведь должно быть понятно, что в случае

изучения этих форм движения в разных сферах ограничение одной только методологий, теорией познания оказывается невозможным, и нужна самостоятельная, целостная мировоззренческая *теория*, предметно отличающаяся от других наук. Карев ближе к концу той статьи пишет: «Материалистическая диалектика есть методология научного исследования, однако мы говорим о теории диалектики. В аналогичном смысле мы должны говорить и о теории исторического материализма» [132, с. 25]. Что же мы получаем в итоге: теорию методологии, методологию теории, «мыслевоззрение»? Это теория мировоззрения или настоящая мировоззренческая теория? Здесь Карев этот вопрос не проясняет.

В 1929 г. и Гоникман сохраняет свою расширительную трактовку понятия методологии. «Для марксизма „методология“ – это законы объективного бытия, природы и общества, познанные общественным человеком, воспроизведённые в человеческой голове. Понятно, что у Богданова „методология“ не может иметь такого „метафизического“ значения» [70, с. 33]. Но и методологией Гоникман не ограничивается: «Мы должны устроить демонстрацию победоносности нашего метода по отдельным конкретным вопросам. Так представляется дело с первого взгляда. Однако я полагаю, что этот путь не есть та столбовая дорога, идя по которой, мы можем выполнить задачу, стоящую перед нами. Дело в том, что естественники сейчас требуют прежде всего не демонстрации превосходства метода в той или другой *отдельной* проблеме, они требуют *мировоззрения*, они требуют *системы*, они требуют *цельных взглядов*» [69, с. 165]. «Центральная задача лежит в том, чтобы дать *теорию, систему диалектики*» [69, с. 165].

В январской статье 1930 г. «К вопросу о теоретических корнях правого уклона», обращая внимание на характеристику Н. И. Бухариным марксистской философии, Карев пишет, что «наряду с удачной защитой материализма в ряде своих работ (напр., в „Енчмениаде“), в то же время тов. Бухарин никак не может уловить её предмета, как науки» [133, с. 29]. Сам же Карев считает философию «учением о мышлении, включающем формальную логику и диалектику» [133, с. 29]. По Кареву, «это – метод, практически подтверждаемый и проверяемый каждым шагом научного исследования и классовой борьбы» [133, с. 30].

В 1930 г. Гоникман пишет: «Что такое диалектика? „Диалектика ведь представляет собой не более, как науку о всеобщих законах

движения и развития природы, человеческого общества и мышления“ – таков общеизвестный и общепризнанный ответ Энгельса. Если мы отвлечёмся от так называемой субъективной диалектики и диалектики общественного процесса познания, у нас останется диалектика как наука об общих законах движения и развития в природе и обществе. Эту диалектику я имею в виду, когда говорю о диалектике вообще» [68, с. 5].

В опубликованной позже, июне 1930 г. статье «О XII Ленинском Сборнике» Карев пишет, что «диалектика и теория познания в марксизме непосредственно соединяются одна с другой. Диалектика изучает общие законы развития, формы связи, переходов и опосредствования в природе, обществе и человеческом мышлении» [135, с. 42]. Однако споря с Гоникманом, Карев пишет там же: «тов. Гоникман полагает, что, определяя предмет диалектики, мы можем выделить, так сказать, онтологическую её сторону, отвлёкшись совершенно от её теоретико-познавательного значения. Вообще говоря, конечно, при определении того или другого предмета мы можем отвлечься от какой угодно его стороны. Однако важно, чтобы тогда, когда мы хотим дать определение предмета, мы при этом не отвлеклись от *существенной* стороны его содержания. Между тем, если мы отвлечёмся в отношении предмета диалектики от субъективной диалектики и диалектики общественного процесса познания, т. е. если мы отвлечёмся в определении диалектики от того, как обусловливаются эти диалектические законы практикой общественно-исторического развитя людей, человеческого общества, то мы несомненно отвлечёмся от одной из существеннейших сторон диалектики. Ведь то новое, что внёс Ленин в теорию диалектики, в противоположность, в частности, и Плеханову, заключалось, между прочим, в том, что теория познания и логика и диалектика для марксизма – это одно и то же» [135, с. 46].

Однако то, что Маркс не оставил «Логики» с большой буквы, а в «Капитале» применена к одной науке логика, диалектика и теория познания, значит только следующее: логику познания, диалектику познания, теорию познания (не надо трёх слов!) необходимо дополнить тем, что не оставил Маркс, разработать, наконец, марксистско-ленинскую онтологию! То, что «диалектика и есть теория познания», что она «суть дела», так же верно, как верно то, что диалектика есть теория бытия, её суть. Какова теория познания в

марксизме? Она диалектична, она есть диалектика. Какова теория бытия в марксизме? Она диалектична, она есть диалектика.

Гоникман в 1931 г. пишет: «Наука, которая занимается общими законами развития, и есть наука, которая называется диалектическим материализмом. Все отдельные науки занимаются изучением развития в какой-либо одной определённой области природы или общества. Та же наука, которая занимается изучением всеобщих законов развития, является нашей философией – диалектический материализм. Наша философия – *наука об общих законах развития природы, общества и человеческого мышления*» [67, с. 42].

Карев, однако, в том же 1931 г. настаивает на том, что «задача философии заключается в том, чтобы схватить *методологический ключ* к задачам, поставленным данной ступенью практики борьбы пролетариата в конкретных науках для их дальнейших успехов на новом историческом уровне» [131, с. 159].

В одной из работ В. А. Тер-Ваганяна [34] также можно обнаружить разные формулировки. Там, конечно, утверждается, что «философия – это не есть „наука наук“, не есть некая система человеческих знаний, а общее мировоззрение, вытекающее из определённого отношения к последним основам бытия и познания» [34, с. 56]. Но всё же этот автор останавливается на призыве: «вспомните слова Энгельса о том, что философия – наука о законах мышления!!» [34, с. 171].

С. Н. Корсаков сообщает о жизни и творчестве деборинца Э. Ф. Лепиня [159] и, опираясь на книгу В. И. Меты и В. В. Диденко «Жертвы Колымы. Магадан» (2000 г.) [206], приводит определение философии, данное Лепинем в его рукописи «Новая логика»: «По Лепиню, „философия, как высший синтез общественного самосознания на определённой ступени общественного развития, есть в конечном счёте наука, исследующая основные (общие и частные) закономерности человеческого мышления, как они проявляются в обыденной жизни…“» [206, с. 69].

М. Л. Ширвиндт в написанной им главе «Идеализм и материализм» «Краткого учебника исторического материализма» считал, что «философию можно определить как всеобщую методологию научного знания, имеющую цель дать прочную основу для построения определённой системы взглядов на явления природы и общества. Философия, следовательно, является основой всякого мировоззрения» [314, с. 7]. В рецензии Г. Д. Обичкина на этот

учебник справедливо отмечалось, что «в определении философии как „науки, исследующей общие принципы достоверного научного знания“ имеется налёт кантианства» [221, с. 166].

Понимание предмета философии у И. Я. Вайнштейна было следующим. В 1927 г., критикуя «организационную теорию» А. А. Богданова, Вайнштейн обращается к словам Энгельса: «диалектика, – замечает Энгельс, – есть наука о всеобщих законах движения во внешнем мире, истории и в человеческом сознании» [37, с. 23]. Метафизической всеобщности Вайнштейн противопоставляет «всеобщие законы движения в природе и человеческом духе» [37, с. 114]. В 1928 г. Вайнштейн, вновь упоминая эти формулировки [35, с. 69, 180], пытается согласовать их с известными проблематическими высказываниями Энгельса: «Некоторые философские ликвидаторы усматривают в сведении философии к учению о законах мышления ликвидацию философии. Очевидно, что эти ликвидаторы приписывают свои собственные идеи Энгельсу, который в таких идеях совершенно неповинен. Плеханов и Энгельс считали учение о законах мышления, т. е. диалектическую теорию познания, достаточно обширным в качестве мирообъемлющего философского синтеза» [35, с. 184]. Однако ясно ведь, что, даже без ликвидации таким образом философии, законы развития природы и общества, которые выпадают из прямого перечисления компонентов этого «мирообъемлющего философского синтеза», отразятся в нём лишь опосредованно. Но критикуя в 1929 г. «логику приспособления» К. Каутского, Вайнштейн всё же пишет: «Диалектическая логика есть не логика приспособления, а учение о законах развития действительности, которое является могучим предохранительным клапаном против всякого рода субъективизма и софистики» [36, с. 136-137].

И. П. Подволоцкий, споря с механистами, говорил: «Маркс, Энгельс, Плеханов и Ленин считали диалектику наукой о наиболее общих законах всякого движения и законах мышления, от такого понимания диалектики и уничтожают <механисты. – *В. Т.*> самую постановку вопроса о теории диалектики. Они противопоставляют диалектику фактам, всеобщие диалектические законы – конкретным законам естествознания. Делать это – значит не понимать ни философии, ни естествознания. Естествознание, как и всякая наука, строит свои обобщения при помощи категорий логики. Во всяком предложении, во всякой мысли, – говорит Ленин, – как в зародыше, заключены все элементы диалектики. Всеобщие категории, без

которых невозможно мышление и, следовательно, невозможна наука, есть отражение в мысли всеобщих законов движения. Для того, чтобы понять эти категории, сознательно ими пользоваться и строить сознательно диалектическое естествознание, нужна разработка диалектической логики. А так как категории соответствуют всеобщим законам движения, то необходима разработка диалектики, как науки о всеобщих законах движения» [252, с. 224]. Подволоцкий писал: «Сама философия есть лишь наиболее высокое научное обобщение, исследующее на основе всех достижений науки всеобщие связи и законы материального движения и логические категории, лежащие в основе всякого научного знания. Поэтому она в свою очередь является *методологией* всякого научного знания. Философия сводится к основам мировоззрения и к методологии всякого научного знания – к диалектическому материализму» [251, с. XVI].

В 1930 г. Подволоцкий, допуская формулировку, что материалистическая диалектика «есть, по Ленину, теория познания» [249, с. 26], всё же отмечает, что «разработка материалистической диалектики должна проводиться на основе конкретного материала действительности и в применении к исследованию этого материала» [249, с. 29]. В 1933 г. Подволоцкий уточняет: «Материалистическая диалектика, говорит Ленин, есть учение о развитии в его наиболее полном и свободном от односторонности виде. Только она даёт последовательно исторический взгляд на общество и на природу, только она рассматривает их в разитии, находит источник самодвижения в самой природе и обществе» [250, с. 156].

Т. Н. Горнштейн в 1969 г. пишет: «Выделение онтологии как самостоятельной и при этом основной части философии всегда таит в себе опасность натурфилософского подхода к естествознанию. На той высокой ступени развития, какой достигло естествознание в XX в., не может быть речи о расщеплении научной философии на онтологию и гносеологию; мир в целом изучает не только философия, но и частные науки. Материалистическое учение о познании как отражении реального мира не нуждается в дополнении особым учением о бытии – онтологией. Можно говорить только о соотношении онтологического и гносеологического аспектов в различных проблемах философии, и этот вопрос рассматривается в ряде работ, появившихся в последние годы. В центре обсуждения – одно из основных положений марксистской философии, положение о неразрывном единстве теории познания с диалектикой и логикой» [72,

с. 12-13]. При этом Горнштейн ссылается на работу когда-то учившегося у неё [см. 163, с. 135] Б. М. Кедрова «Единство диалектики, логики и теории познании» (1963 г.) [141].

Я. М. Урановский пишет: «Диалектика природы – органическая часть целостного марксистского миросозерцания, конкретизация учения о диалектике, как науки об общих законах природы, истории и человеческого мышления» [308, с. 183]. По Урановскому, «общие основы „философии природы“ <…> были заложены Марксом» [308, с. 184], и «материалистическая диалектика, это ценнейшее теоретическое оружие марксизма, не могла бы быть общим учением о законах движения в природе, истории и мышлении, если бы она не была проверена на данных естествознания» [308, с. 184]. Урановский далее продолжает свою мысль о диалектике и *в качестве* теории познания, упоминая ленинские слова о том материале, из которого должна сложиться теория познания *и* диалектика: «Диалектика, как теория познания, не могла бы быть создана без обобщения богатого опыта истории естествознания и роли естествознания в познании человека. Гениальный диалектик В. И. Ленин отводил особенное место истории естественных наук (специально: история умственного развития животных, физиология органов чувств и пр.), в серии прочих наук, „из коих должна сложиться теория познания и диалектика“» [308, с. 184].

По словам Б. М. Гессена, «материалистическая диалектика есть теория развития» [65, с. 211]. И. И. Агол считал, что диалектический материализм «изучает общие законы движения материи и прослеживает трансформацию этих законов на различных ступенях развития материального мира» [1, с. 149-150]. Утверждения о том, что предметом марксистской философии являются всеобщие законы развития природы, общества и мышления, можно встретить у И. К. Луппола в его книгах 1930 г. «Ленин и философия» [194, с. 126-127, 151] и «На два фронта» [195, с. 125, 127, 169, 184-185 и др.]. Ещё в 1924 г. он пишет: «Онтология, как учение о сущности вещей, лежащей, якобы, по ту сторону явлений и познаваемой лишь умозрительным путём, есть, конечно, дурная метафизика, отдающая средневековьем. Но онтология, как учение об общих основах бытия, не устарела, и диалектический материализм не был бы материализмом, если бы отмахивался от решения основной философской, именно онтологической, дилеммы: материя – дух» [196, с. 248-249].

Г. С. Тымянский в курсе лекций «Введение в диалектический материализм» (1930 г.) даёт такое определение: «Марксистская философия это не что иное, как диалектический материализм, то есть наука о всеобщих законах развития материи» [306, с. 23]. Ф. Е. Тележников в своей лекции на тему «Диалектический материализм – философия революционного пролетариата» (2 апреля 1937 г.) утверждает, что «диалектический материализм или материалистическая диалектика является наукой о всеобщих законах развития природы, общества и человеческого мышления» [289, с. 102].

В. А. Юринец называет трудным вот это место в первом томе «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса: «Там, где прекращается спекулятивное мышление, – перед лицом действительной жизни, – там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание. Изображение действительности лишает самостоятельную философию её жизненной среды. В лучшем случае её может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев. Но, в отличие от философии, эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи» [204, т. 3, с. 26]. По словам Юринца, «эти слова можно понимать как отвержение философии как отдельной науки об общей связи вещей и знания. Так их понимает тов. Рязанов в своём вступлении к „Немецкой идеологии“» [331, с. 47] (см. также текст самого Д. Б. Рязанова [267, с. 199]). Однако Юринец считает, что Рязанов понимает их «слишком широко», а «Маркс и Энгельс имеют здесь в виду не философию вообще», но «давнюю идеалистическую философию истории» [331, с. 47].

Выступая против неокантианца М. Адлера, П. И. Демчук пишет: «До чего должна дойти наивность Адлера, чтобы утверждать, что материалистический значит эмпирический в философском словаре Маркса. Это значит делать Маркса неучем, совершенно неграмотным в истории философии, ибо неужели Маркс, прошедший такую хорошую философскую школу, не знал, что материализм, начиная с

Демокрита, был и *онтологическим* учением? Отрицать это может только такой учёный философ, который априори на свою работу смотрит только как на сознательную фальсификацию. Адлер идет на эту фальсификацию сознательно, потому что она нужна ему для того, чтобы „разбить“ марксизм, как общее философское мировоззрение» [91, с. 26].

И. А. Вашакмадзе в своей рецензии 1930 г. на работу М. И. Гогиберидзе «Развитие проблем материализма и диалектики до Маркса» [668] отмечает некоторые недостатки этой книги и пишет, что «нельзя согласиться также с автором и в определении философии лишь как только теории познания» [43, с. 192].

А. Ф. Вишневский в 1924 г. пишет, что «*предмет* диалектического материализма – *наиболее общие определения бытия*: материя, качество, количество, мера, причинность, субъект–объект и др.» [57, с. 310]. Может показаться, что речь идёт об анализе определений как задаче одной только гносеологии, однако это не так. Спустя год Вишневский утверждает, что диалектический материализм «есть наука и притом самая абстрактная наука. И именно потому, что эта абстрактная наука правильно отражает наиболее общие соотношения реального мира, её применение (метод) ведёт к плодотворнейшим результатам» [55, с. 252]. В 1927 г. Вишневский задаётся вопросом о том, «является ли отдельная от остальных наук трактовка диалектического материализма делом только педагогической целесообразности или чем-то большим» [56, с. 11], и пишет: «те, кто самостоятельно трактуют диалектический материализм только по педагогическим соображениям, в сущности отрицают за ним право на *самостоятельное существование в качестве особой науки или философии*. Они говорят: диалектический материализм есть ряд методологических положений, которые надо применять, и нечего тут толковать об особой науке. При этом ссылаются на Энгельса, который в „Анти-Дюринге“ говорит о ликвидации философии. Но Энгельс говорит о ликвидации натурфилософии, которая, как нечто самодовлеющее, противопоставляла себя конкретным наукам о природе и обществе. Тот же Энгельс в „Диалектике природы“ даёт ясный и исчерпывающий ответ по затронутому вопросу. Вот что мы читаем в энгельсовском отрывке „Общий характер диалектики, как науки“: „(Развить общий характер диалектики, как науки о связях в противоположность метафизике)“. „Таким образом законы

диалектики были отвлечены из истории природы и человеческого общества, но они не что иное, как наиболее общие законы обоих этих фаз исторического развития, а также самого мышления“» [56, с. 11-12].

Общие (всеобщие) законы (движения и) развития природы, человеческого общества и мышления – вот что в конце концов называет предметом философской науки марксизма и Я. Э. Стэн в статье «Философия» 57-го тома первого издания «Большой советской энциклопедии», вышедшего в 1936 г. [см. 283, стлб. 445, 489; 282, с. 122, 207]. Для проверяющих источники читателей отмечу, что Стэн был арестован накануне выхода тома и вскоре расстрелян, а статья была опубликована за авторством М. Б. Митина и А. В. Щеглова [см. 270, с. 403-405].

Выше уже была приведена критика В. Н. Ивановского Г. К. Баммелем, где последний прямо пишет, что «исторический материализм, как мировоззрение, следует мыслить в широкой систематической связи того самого „философского онтологического материализма“, на котором покоятся все области современного естествознания» [14, с. 251]. Спустя несколько лет он также утверждает, что «конкретизация диалектики в одном случае как исторического материализма или в другом – как теории познания предполагает знание *общих* законов диалектического развития в *природе*, знание законов движения материи в их *единстве,* предполагает, другими словами, изучение и разработку особой „науки о *связях*“, как выражался Энгельс, „в противоположность метафизике“» [15, с. 217].

Наконец, сам А. М. Деборин (Иоффе) в предисловии от 5 октября 1928 г. к сборнику своих статей разных лет «Диалектика и естествознание», посвящённому полемике с механистами, пишет: «Маркс и Энгельс учили, что диалектика есть наука о наиболее общих *законах движения* природы, общества и человеческого мышления» [84, с. V].

В докладе на II-й Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научно-исследовательских учреждений в апреле 1929 г. Деборин утверждает: «Только материалистическая диалектика, изучающая законы движения и развития, даёт возможность раскрыть новые тенденции, осмыслить новые процессы и возникновение новых форм» [85, с. 37]. Далее Деборин замечает, что «выдвигается *также* <курсив мой. – *В. Т.*> задача дальнейшей разработки

материалистической диалектики как всеобщей *методологии* наук» [85, с. 38]. Но *также* не значит *только*: «Необходимо осмыслить всю науку в целом с точки зрения диалектического материализма. Но, с другой стороны, необходимо далее разрабатывать диалектический материализм на основе всей совокупности современного знания» [85, с. 38]. Таким образом, задача относительно самостоятельного обобщения философией марксизма (диалектическим материализмом) наиболее общих закономерностей движения и развития природы, общества и мышления не отменяется. В резолюции по докладу Деборина утверждалось: «Марксистско-ленинская философия – диалектический материализм – является единственной научной теорией, дающей пролетариату целостное мировоззрение и оружие в борьбе за пролетарскую диктатуру и социалистическое переустройство общества» [261, с. 196]. «Важнейшими задачами, стоящими перед философией марксизма-ленинизма, являются дальнейшая разработка теории диалектики и углублённое проведение метода диалектического материализма как в области общественных наук (в области исторического материализма, экономики, истории, права, литературоведения и т. п.), так и в области естествознания» [261, с. 197].

Как пишет И. Яхот, книга «Современные проблемы философии марксизма» с результатами работы конференции «долгие годы находилась в спецхране: она, как и конференция в целом, свидетельствовала о настоящем триумфе А. Деборина и его окружения, что скрывалось от читателя после падения деборинцев» [337, с. 52]. Вышеупомянутая резолюция дублируется в журнале «Под знаменем марксизма» (май 1929 г.) [260], однако предваряется там неподписанной передовой статьёй номера, в которой имеются противоречащие другу другу предложения: «В то время как буржуазная философия паразитирует на затруднениях современной науки и тормозит её развитие, марксистско-ленинской философии по праву принадлежит то место, которое ранее занимала в системе наук философия классическая. Если наука представляет собой систему законов, в которой осознаётся окружающий нас мир, то задачей философии является как бы самопознание науки, её принципов, метода, на основе которого она строится и развивается» [220, с. 3]. Но ведь всем известно, что именно классическая философия не сводилась к методологии!..

Деборин понимал, что о материалистической диалектике, являющейся философией марксизма, можно говорить как о методе, основываясь ещё на более широком её понимании: «Поскольку диалектика является наукой о законах развития всего конкретного содержания мира и познания его, как выражается Ленин, она служит *орудием исследования, методом научного познания мира*» [84, с. 350]. «Испытывая какой-то невыразимый страх перед всякой теорией, механисты фактически отказываются видеть в диалектике не только „науку об общих законах движения как внешего мира, так и человеческого мышления“ (Энгельс), но и научный метод исследования» [84, с. 350].

В статье «Гегель и диалектический материализм», являющейся вступительной к изданию «Малой Логики» Гегеля в 1929 г., Деборин пишет: «Философия представляет собою на каждой данной исторической ступени её развития определённое *понимание всеобщей связи явлений*. В то время как отдельные, частные науки занимаются изучением какого-либо отрезка природы, известной её *части*, философия стремилась всегда вскрыть *всеобщую связь целого*» [83, с. XIV]. Статья вошла также в книгу 1961 г. «Философия и политика» [см. 90, с. 527-606]. В предисловии к этой книге от 11 июля 1960 г. Деборин пишет о борьбе с механистами: «В этой борьбе начали разрабатываться вопросы теории диалектики как науки, с конкретизацией её задач во всех трёх областях: в области диалектики общественных процессов, диалектики природы и диалектики процесса познания» [90, с. 18].

Таким образом, в деборинской философской школе преобладало понимание философии как науки о наиболее общих законах движения и развития природы, общества и мышления.

§ 2.3.2. Предмет философии в «неоклассике» мирового коммунизма

А как обстояло дело с пониманием данного вопроса у самых известных, после Маркса, Энгельса и Ленина, теоретиков мирового коммунизма – Н. И. Бухарина, Л. Д. Троцкого, И. В. Сталина, Мао Цзэдуна и других? Попробуем понять эволюцию их представлений о

предмете философии, попутно отмечая важнейшие её события и связанные с ними имена и идеи других мыслителей.

Начнём же с Н. И. Бухарина, который в этом вопросе отличался определённостью. В своих тюремных тетрадях он пишет: «*Диалектика*, это – наука, объективно отражающая объективную диалектику бытия, онтологическую диалектику. Онтологическая диалектика охватывает всё, в том числе и процессы мышления» [33, с. 602].

Л. Д Троцкий в статье «На Западе (записки без системы)» от 30 января 1909 г. пишет: «*миросозерцание* теперь очень устарелое и в высшей степени скомпрометированное слово. Поэтому мы считаем уместным повиниться с самого начала, тем более, что вряд ли нам удалось бы сокрыть это обстоятельство: мы претендуем на определённое миросозерцание» [301, с. 439]. Но уже в первом томе «Истории и революции» (1931 г.) нельзя не заметить ироническое отношение к самому понятию миросозерцания, заключённому теперь в кавычки: «Английская и французская буржуазия строила новое общество по образу своему. Германская пришла позже, и ей пришлось в течение долгого времени сидеть на овсяном отваре философии. Немцы выдумали слово „миросозерцание“, которого нет ни у англичан, ни у французов: в то время как западные нации создали новый мир, немцы созерцали его. Но немецкая буржуазия, убогая в политическом действии, создала классическую философию – и это немалый вклад. Русская пришла ещё позже. Правда, она перевела немецкое слово „миросозерцание“ на русский язык, притом в нескольких вариантах, но этим только ярче обнаружила наряду с политической импотенцией убийственную философскую скудость» [299, с. 216]. Во второй части второго тома этой же работы (1933 г.) мы встречаем следующий текст: «марксизм есть прежде всего метод анализа, – не анализа текстов, а анализа социальных отношений» [300, с. 474]. Такое акцентирование метода в рамках философской доктрины, очевидно, ещё не предполагает её ограничения Троцким одной только методологией. Однако позже, в «Открытом письме тов. Бернаму. 7 января 1940 г.», можно обнаружить формулировку, которая даёт некоторое основание для такого подозрения: «вопрос о правильной философской доктрине, т. е. о правильном методе мышления, имеет решающее значение для революционной партии, как хорошая инструментальная мастерская имеет решающее значение для производства» [630, p. 74]. Однако понятно, что и это требует более

тщательного анализа, ведь «т. е.» здесь может означать вовсе не отождествление доктрины с методом, а всё то же акцентирование метода в рамках доктрины.

Но обратим внимание на 1936 г., когда в СССР публикуются две работы с разным пониманием предмета философии. Одна из них – это «Боевые вопросы материалистической диалектики» М. Б. Митина, хотя и тоже, как деборинцы, придерживавшегося представлений о философии как науке о всеобщих законах развития природы, общества и мышления [207, с. 251, 321], однако не только скрывшего своим плагиатом статьи Стэна аналогичные взгляды последнего на этот вопрос, но и неправомерно обвинявшего Деборина в идеализме при трактовке предмета диалектики [207, с. 63]. Другая работа – это «Теория отражения» главного теоретика болгарской философии Т. Павлова (Досева), который пишет в ней, что «поскольку диалектико-материалистическая философия (или логика, или гносеология, что одно и то же) представляет собою итог или вывод не только истории естественнонаучного познания, а *всей* истории познания, имеющего свою основу, цель и критерий в человеческой общественной практике, она принимает и должна принимать новый вид с каждым новым великим открытием в естествознании, как и с каждым новым великим общественным сдвигом. Тем не менее, следя внимательно за развитием естествознания и изменяя свой вид в связи с его развитием, философия именно как итог или вывод *всей* истории познания мира и как имеющая свою основу, цель и критерий в целокупной человеческой практике, играет и должна играть в отношении естественных наук руководящую роль, словом, она, не стоя над отдельными, специальными науками, должна не только не отставать от них, но должна в качестве общей методологической основы идти в известном смысле и впереди них. Иначе она превращается в охвостье естествознания и теряет смысл и значение как особая „наука о наиболее общих законах всех природных, общественных и духовных вещей“, т. е. как логика и гносеология» [242, с. 35]. Может показаться, что Павлов опасается возможной утраты этого статуса философии, но он практически везде в этой монографии пишет о философии как о гносеологии, и только. Он отождествляет эти дисциплины.

Но 12 сентября 1938 г. в газете «Правда» была опубликована статья И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме» [276], вошедшая в том же году в «Краткий курс истории ВКП(б)» [121, с. 99-127], ставший, по мнению многих, чем-то

вроде «непререкаемого канона» марксистской исторической и теоретической мысли. В этой статье утверждается, что «диалектический материализм есть мировоззрение марксистско-ленинской партии» [276, с. 2; 121, с. 99]. Любопытно, что в 1963 г. один из гносеологистов, Б. М. Кедров, пишет, что «пытаясь в своих работах раскрыть, что́ такое диалектический материализм, Сталин упорно обходил классическое марксистское определение материалистической диалектики как науки о наиболее общих законах всякого развития, совершающегося в природе, обществе и мышлении. Он неизменно исключал из этого определения *мышление*, изображая дело так, что будто бы диалектика есть наука о законах развития природы и общества, т. е. внешнего мира, и только его одного» [141, с. 116-117]. Это могло бы вызвать удивление: Кедров защищает то определение философии, которое всегда разделяли марксисты-«онтологисты»! Впрочем, для Кедрова «мировоззрение предполагает определённый *взгляд* на мир, следовательно, определённое отношение сознания к бытию, мышления к материи, субъекта к объекту. А это – вопрос вовсе не онтологический, а гносеологический, именно, основной вопрос философии» [142, с. 242]. И здесь удивляет уже попытка определить мировоззрение, ограничивая его тем противопоставлением материального и идеального, которое, разумеется, имеет место в рамках основного вопроса философии, однако не исчерпывает предметную область философии. Но самым интересным было бы узнать, что происходило с пониманием предмета философии у самого Сталина более десятилетия спустя той публикации в «Правде».

В 1947 г. состоялась знаменитая всесоюзная философская дискуссия по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии». Тогда же в её рамках было опубликовано июньское выступление А. А. Жданова, черновик которого правил лично Сталин, внося десятки исправлений [259]. Это выступление стало своего рода программным для советской философии не только в смысле новых установок историко-философских исследований, но и в понимании предмета самой философии. Упоминая мировоззрение и миросозерцание [101, с. 257, 259], упоминая слова Ленина о том, что диалектика, как наука, *включает* гносеологию [101, с. 257], что подразумевало-то более широкое толкование предмета диалектики, и, наконец, сетуя, что наши философы, к сожалению, недостаточно объясняют новый мир [101, с. 270], Жданов, тем не менее, утверждает:

«Марксистская философия, в отличие от прежних философских систем, не является наукой над другими науками, а представляет собой инструмент научного исследования, метод, пронизывающий все науки о природе и обществе и обогащающийся данными этих наук в ходе их развития» [101, с. 259].

Выступление Жданова было опубликовано в самом первом номере нового журнала «Вопросы философии» и было отпечатано также гораздо бóльшими тиражами в виде переиздававшейся потом несколько лет отдельной брошюры [100]. В журнале, конечно, можно обнаружить альтернативное ждановскому утверждение П. П. Черкашина о философии: «её предметом является объективный мир» [321, с. 485], но это высказывание находится уже среди «текстов речей товарищей, не выступивших в связи закрытием прений».

Так произошёл ли у Сталина, одобрившего ждановское выступление, действительный, искренний переход на сторону методологизма? И что же следовало считать предметом философии советским гражданам? Написанное по этому поводу в учебниках митинцев и в «Кратком курсе»? Или в разных изданиях книги Павлова и выступления Жданова? Думается, что искать ответы на эти вопросы следует, учитывая, что сам Жданов умер в следующем после той дискуссии году, а к появлению знаменитых гносеологистских тезисов Э. В. Ильенкова и В. И. Коровикова свой вариант ограничения предмета философии мышлением был у З. Я. Белецкого, который вообще считается одним из инициаторов дискуссии по книге Александрова. Т. И. Ойзерман говорит следующее о взглядах Белецкого на философию и о своём споре с ним: «Его любимой была фраза из „Немецкой идеологии“, что философия так же относится к положительному исследованию, как онанизм к половой любви, а поэтому из неё надо „выпрыгнуть“. Требование упразднения философии, действительно, высказывалось Марксом и Энгельсом в ранних работах. Сюда же можно отнести и весьма сомнительное определение философии у Энгельса: от философии остаётся одна диалектика как теория мышления. Я много раз говорил Белецкому, что „Немецкая идеология“ относится к периоду становления марксизма, что первые зрелые произведения марксизма – это „Нищета философии“ и „Коммунистический манифест“ (сегодня я уверен, что и они ещё не совсем зрелые), и никакого внятного разъяснения этой мысли Энгельс не даёт. Нет, возражал Белецкий, надо всерьёз задуматься над тем, чем вообще должна заниматься марксистская

философия, и является ли марксистской та, которую мы преподаём» [208, с. 144].

Ойзерман так описывает дальнейшую эволюцию взглядов этого мыслителя: «Белецким овладела новая идея: философия является не мировоззрением, а представляет собой теорию мышления. И бдительные головы сразу же просигнализировали, что аналогичные идеи отстаивают мои аспиранты Э. Ильенков и В. Коровиков. Это была явная натяжка. Они, конечно, терпеть не могли Белецкого и всю его команду, считая их неисправимыми невеждами, и свои суждения формировали независимо от них. Думаю, что определённую роль сыграл Тодор Павлов, утверждавший в „Теории отражения“ (разумеется, со ссылками на Энгельса), что философия должна быть понята как теория мышления. Ильенков, я полагаю, пришёл к этой мысли в результате стремления материалистически истолковать учение Гегеля. По Гегелю, философия действительно является теорией мышления, поскольку всё развитие есть развитие понятия, которое представляет собой самодостаточную субстанциальную реальность. Эвальд Васильевич, конечно, так не думал. Он просто считал, что философия есть теория мышления в смысле теории познания. Поэтому она не является мировоззрением, которое охватывает всё и вся, тогда как философия имеет определённый предмет, а именно мышление» [208, с. 151-152].

Заметим, что чуть далее Ойзерман всё же говорит, что Ильенков «иногда соскальзывал на точку зрения Гегеля относительно объективности самого мышления, не в смысле его объективного содержания, а в смысле того, что оно само является онтологической реальностью» [208, с. 151-152], и вернёмся к вопросу о том, что Сталин мог считать предметом философии в последние годы своей жизни, если учесть, что, несмотря на активную деятельность Белецкого и его неоднократные обращения к вождю, философское сообщество в большинстве своём не следовало тому ограничительному вектору понимания предмета философии, который официально был задан выступлением Жданова.

Сам Сталин 28 июля 1950 г. пишет в рамках «Ответа товарищам» [278] ответ на письмо А. Холопова в связи со своей статьёй «Относительно марксизма в языкознании» [279]. Позднее статья и этот ответ вместе с другими будут объединены в брошюре «Марксизм и вопросы языкознания» [275]. В ответе Сталин утверждает, что «марксизм есть наука о законах развития природы и

общества, наука о революции угнетённых и эксплуатируемых масс, наука о победе социализма во всех странах, наука о строительстве коммунистического общества» [278, с. 2]. Кедров воспринял это как устранение мышления из предмета философии, как «онтологизацию» диалектики [141, с. 117]. Но с этим обвинением трудно согласиться, трудно представить себе общество совсем без мышления…

Несмотря на то, что в «Кратком философском словаре» за период с 1950 по 1953 г. в отношении предмета философии сохранялась «ждановская» линия [161; 162], за это же время продолжали публиковаться «Краткий курс» [122] и тиражи разных лет 11-го издания «Вопросов ленинизма» [274]. И то и другое включало вышеупомянутую статью «О диалектическом и историческом материализме», которая печаталась также и отдельным изданием [277]. Переиздавалась и работа Ленина «Три источника и три составных части марксизма» [185]. Напомню, что в статье Сталина речь идёт о диалектическом материализме именно как о «мировоззрении марксистско-ленинской партии» [276, с. 2], а в ленинской работе гносеология *включается* в состав философии [184, т. 26, с. 54-55]. Вполне вероятно, что преобладающая реакция советского «философского фронта» на дискуссию 1947 г. была примерно такой: «„Краткий курс“ – это нечто подобное Священному Писанию, это канонический текст. А философская дискуссия сомнительна по своему содержанию, говорилось там многое, оценка каждого выступления партийным руководством не дана. Поэтому необходима её „увязка“ с „Кратким курсом“, взгляд на неё и оценка сквозь призму „Краткого курса“» [140, с. 34-35]. М. М. Розенталь, который в тот же период вместе с П. Ф. Юдиным был редактором «Краткого философского словаря», позднее, в 1972 г. будет единоличным редактором «Философского словаря», в котором дано такое определение философии: «наука о всеобщих закономерностях, которым подчинены как бытие (т. е. природа и общество), так и мышление человека, процесс познания» [312, с. 435]. Но ещё в 1951 г. Розенталь пишет о марксистской диалектике, что «её предмет – наиболее общие законы развития как природы, так и человеческого общества и мышления» [263, с. 41], а саму диалектику называет даже «составной частью философской науки» [263, с. 39]. Вряд ли подобное было бы возможно, если бы на самом высоком уровне власти сохранялась твёрдая установка на ограничение философии гносеологией. Предположу кстати, что своей совместной с

Ильенковым статьёй 1969 г. «В. И. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики» [264], выдержанной далеко не в гносеологистском духе, Розенталь пытался отвести лидера советского гносеологизма Ильенкова от пути этой ревизии марксистского понимания предмета философии. Но окончательный ответ на вопрос, были ли ещё в творчестве Ильенкова какие-то тенденции в направлении отказа от гносеологистских установок, можно будет дать после публикации полного собрания его сочинений.

Гносеологизма в те времена не избежали многие выдающиеся личности, и не только в СССР. Ильенков, надо сказать, искал поддержки как у ранее упомянутого президента Академии наук Болгарии Т. Павлова, так и у генерального секретаря компартии Италии П. Тольятти. Последний в 1954 г. в статье «От Гегеля к марксизму» (опубликованной в «Вопросах философии» в 1955 г.) так писал о работе Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»: «Подобно молниям, вспыхивают на её страницах отдельные гениальные истины, которые много времени спустя другие мыслители с торжеством выдадут за собственные открытия, как, например, мысль о том, что необходимо свести философию к методологии истории и естественных наук» [294, с. 56].

Лидеры двух зарубежных коммунистических партий, сходным образом воспринявшие в следующем, 1956 г., резолюции XX съезда КПСС, по-разному, однако, относились к предмету философии. Так, Э. Ходжа на встрече с интеллигенцией албанской столицы 25 октября 1962 г. сказал следующее: «Обсуждая вопрос о предмете марксистско-ленинской философии, одни – это были самые явные ревизионисты – приходили к выводу, что, поскольку познание достигло такой фазы, когда реальное знание развивается отдельными науками, то марксистская философия должна ограничиваться изучением теории мышления и её законов. Вы понимаете, к чему это ведёт, это направлено на сужение марксистской философии, на её превращение из науки, изучающей общие закономерности развития природы, общества и человеческого мышления, в науку, изучающую только последнее. Отсюда нетрудно перейти к тому, что всегда было целью буржуазных и ревизионистских идеологов: к отрицанию способности марксизма-ленинизма изучать и научно объяснять развитие природы и общества, к отрицанию самого марксизма-ленинизма» [318, с. 473-474].

Иначе обстояло дело с точкой зрения на предмет философии у лидера компартии Китая. Ранее, в 1942 г. Мао Цзэдун утверждал, что «философия является обобщением и итогом знаний о природе и обществе» [202, с. 44], а в 1964 г. уже считает так: «философия не что иное, как именно теория познания» [201, с. 160]. Сложно сказать, была ли такая эволюция взглядов на философию вызвана влиянием Кедрова, который в конце 1959 – начале 1960 г. лично посещал Китай. По словам известной китайской исследовательницы творчества Кедрова Бао Оу, по крайней мере, к 1982 г. «из философов того времени китайские учёные чаще всего соприкасались с трудами Б. М. Кедрова» [17, с. 21].

Но, как пишет в 2014 г. профессор кафедры философии партийной школы ЦК компартии КНР Лю Ицян, «марксистская философия – это наука об общих закономерностях развития природы, общества и мышления» [669, с. 66]. И хотя Бао Оу в 2018 г. «ставит знак равенства между китайской диалектикой природы и китайской философией науки» [17, с. 79], она же утверждает, что для самой «китайской философии науки мир природы является объектом исследования» [17, с. 79], а поэтому говорить о сведéнии в Китае всей философии к одной только гносеологии, кажется, нельзя. Бао Оу пишет далее: «Современные китайские философы отстаивают системный взгляд на природу. Объектом их исследований являются самые общие особенности и всеобщие законы разноуровневых материальных систем всего мира и их движение» [17, с. 106].

Среди китайских авторов, однако, нет единства в данном вопросе. Так, противоречивые утверждения можно обнаружить в работе профессора Яна Гэна «Апология Маркса» [81]. С одной стороны, он пишет, что «Маркс подвёл итог метафизическим учениям и вместе с Контом запустил процесс развития современной западной философии» [81, с. 28], что «онтология – основа метафизики или важное её ответвление» [81, с. 33], а с другой – что «марксистская критика и подведение итогов метафизики развивались с уровня онтологии» [81, с. 34]. Противоречивость эта дополняется тем, что сам Ян Гэн стоит на позициях «философии практики». С его точки зрения, «марксистская философия является онтологией человеческого существования или онтологией социальной практики. Искомая сущность такой онтологии – бытие человека» [81, с. 34].

§ 2.3.3. Предотвращение распространения гносеологизма во второй половине XX века

Предотвращение распространения гносеологизма осложнялось необходимостью сохранения авторитета представителей марксистской философской мысли, которые ранее не смогли вполне понять последствий ограничения предмета философии мышлением. Так, нельзя сказать, что было учтено замечание И. С. Нарского по поводу работы британского философа-марксиста, талантливого критика позитивизма М. Корнфорта «Открытая философия и открытое общество», в которой тот «несколько недооценивает значение теории материи и объективной диалектики как составной части философии, подчёркивая по преимуществу, что диалектический материализм даёт лишь „подход, или метод“, для разработки научной картины мира» [216, с. 15]. Спустя несколько лет элементы гносеологизма обнаруживаются и в последней крупной работе Корнфорта [386].

В стенограмме заседания партбюро Института философии АН СССР от 2 ноября 1955 г., опубликованной в сборнике «Страсти по тезисам», можно обнаружить интересное высказывание Ильенкова, в котором упоминается Т. Павлов: «с Павловым повели себя бестактно такие люди, как Ойзерман и Георгиев, которые заявили, что Ильенков и Коровиков появились потому, что вовремя не был раскритикован Павлов» [118, с. 105]. Здесь стоит напомнить, что Ф. И. Георгиев ещё в предисловии к изданию «Теории отражении» 1949 г. отметил, что определение философии как науки о содержательном мышлении «во многом носит дискуссионный характер» [243, с. XXVI]. И если во введении к изданной в 1969 г. в Софии коллективной монографии «Ленинская теория отражения и современность», где заместителем главного редактора этого издания Т. Павлова был отнюдь не сторонник радикального гносеологизма А. П. Шептулин, президент болгарской Академии наук всё ещё утверждает, что «гносеологические проблемы и выводы философия делает предметом своих исследований» [188, с. 32], то в 1973 г. в предисловии к первому тому коллективного труда «Ленинская теория отражения и современная наука» Павлов называет положение о взаимопереходах общего, особенного и единичного «основным законом материалистическогой философии, который обязывает называть

философией науку о самых общих законах природы, общества и мышления» [187, с. 22].

После смерти Т. Павлова это понимание сохраняется в болгарской марксистской философской мысли: в 1981 г. в 2-томной софийской монографии «Ленинская теория отражения в свете развития науки и практики», где среди членов редколлегии, кроме А. П. Шептулина, был, по крайней мере, ещё один мыслитель, не одобрявший гносеологизма (В. А. Штофф), во введении отмечается: «Превратившись в стройную науку, материалистическая диалектика реализуется посредством философского осмысления развития природы, общества и мышления» [186, с. 18]. Автор этого введения – Сава Гановский, болгарский философ и историк философии XX в., член Болгарской АН, профессор Софийского университета, директор Педагогического института, председатель Народного собрания Народной Республики Болгария (1965-1971).

И всё же, пока идеологически важный вопрос тактично решался на международном уровне, «критический марксизм» гносеологистского толка в самом СССР успел обрести массу сторонников, излюбленным полемическим приёмом которых было, да и поныне остаётся обвинение своих оппонентов в «позитивизме». Дискутировавший с ними Д. И. Дубровский пишет: «Я резко критиковал Ф. Т. Михайлова и Э. В. Ильенкова за отрицание ими психофизиологической проблемы (которую они считали пережитком позитивизма, а меня, соответственно, „позитивистом“)» [96, с. 379]. Эта психофизиологическая проблема заслуживает отдельного исследования, здесь же следует перейти к рассмотрению вопроса о появлении тех тенденций в определении предмета философии у разных мыслителей, которые, хотя и не были вполне гносеологистскими, но так или иначе способствовали этому гносеологизму.

Конечно, в те времена весьма удачные высказывания о предмете философии были даже у людей, позднее пришедших к откровенному идеализму. Например, А. В. Гулыга, характеризуя гегелевскую систему, пишет в 1970 г.: «Гегель был далёк от мысли, что система философских категорий может передать всё богатство реальной действительности, эта система отражает лишь самые основные, самые общие связи развивающейся действительности. Философия изучает не мир в целом, а мир как целое» [78, с. 93]. И хотя здесь идёт речь о

философии Гегеля, но подобная характеристика предметной области всей философии, желающей быть научной, тоже допустима.

Другую позицию в этом вопросе занимал в позднесоветское время и А. Г. Спиркин – до того, как вообще перешёл на сторону креационизма [см. 5, с. 568]. В 1988 г. он пишет, что философия «не только рефлексивно-теоретическая система, выражающая наиболее общее ви́дение мира, но и система принципов, которая учит „искусству жить“ разумно» [273, с. 7]. Но считая, что «философия – теоретическое ядро мировоззрения» [273, с. 25], он утверждает, что «предметом философии является не субъективное ощущение человека, а объективная природа его отношения к миру» [273, с. 15].

Специфична была точка зрения на предмет философии у М. С. Кагана. В 1990 г. он пишет что, «философия есть учение *о мире и целом*, значит – о соотношении этого целого и его частей, значит, – прежде всего о соотношении этого целого и его эпицентра – *человека*» [127, с. 641]. Здесь сложно определить, просто ли акцентировалось это отношение в пределах собственно более широкого предмета, либо уже намечалась тенденция вытеснения этим акцентируемым отношением всей первоначально определённой предметной области философии, тенденция замещения её как мировоззрения рефлексией над мировоззрением.

К бóльшей определённости в данном вопросе, но такой, с которой тоже нельзя согласиться, переходит от предваряющей её весьма противоречивой аргументации А. И. Ракитов. Так, сначала он выдвигает пару возражений против принятия наиболее общих законов природы, общества и мышления в качестве предмета философии: многие философские школы, мол, не претендовали на их открытие, а оно, дескать, является натурфилософским посягательством на предмет остальных наук [311, с. 9-10]. Далее он отмечает, что «каждая наука рассматривает не мир в целом, а лишь определённый его фрагмент, определённую сторону, ограниченный образ, пользуется довольно специальными методами, недоступными никому, кроме учёных-специалистов, опирается на эксперимент и точные наблюдения, пользуется приборами и т. д. Ничего подобного нет в сфере философии и философского познания, но это нисколько не умаляет достоинства философии» [311, с. 11]. Казалось бы, отсюда можно сделать вывод о необходимости научного исследования того общего, что есть у природы, общества и мышления, однако, отмечая у ряда философских школ «чётко выраженные признаки научности»

(системность, последовательность, доказательность, объективность), Ракитов утверждает, что на этом «сходство и исчерпывается» [311, с. 11], и, даже понимая, что «для решения каждой частной задачи человеку необходимо знать её место в системе данного целого, или, как говорят, в системном контексте» [311, с. 15], он, похоже, отстраняет философию от исследования общего в природе, обществе и мышлении. Ракитов пишет, что «отношение человека к миру и мира к человеку в качестве специальной „своей собственной“ проблемы не изучает ни одна из этих наук. Данное отношение и составляет предмет философии, именно поэтому обоснование мировоззрения и синтез картины мира, фиксирующей отношения между человеком и окружающей средой, место человека во Вселенной и в обществе, были и являются философской по своей природе задачей» [311, с. 17]. Выражение «составляет предмет» не должно вводить в заблуждение: другие составляющие Ракитовым не прилагаются. По словам Ракитова, «чтобы исследовать свой предмет, т. е. универсальное отношение человека к миру и мира к человеку, чтобы понять связь сознания и бытия и ответить на волнующие её вопросы, включая основной, философия должна выработать свой собственный, совершенно своеобразный метод познания» [311, с. 21]. Но выбор «универсального отношения человека к миру и мира к человеку» в качестве предмета философии весьма странен уже потому, что Ракитовым прямо там же утверждается: «Чтобы совершенствовать теоретическое мышление и лежащий в его основе метод познания, философы должны ответить на вопрос, каков мир и человек, о которых им приходится размышлять?» [311, с. 21].

Да и что это за отношение такое? Даже если оно не сводится к тем же контовским «мыслям, чувствам и действиям», то разве исчерпывается проблематика философии этими тремя с дополнением, например, лишь нескольких важнейших онтологических аспектов: отношения человека к миру как отношения одной части к целому, отношения идеального к материальному как модуса к субстанции и др.? И почему предмет философии должен ограничиваться отношением только и именно *человека* к миру, оставляя в стороне, например, проблематику мышления животных, гипотетического внеземного или искусственного интеллекта? Разве можно оставить без внимания философии общее в ретроспективе и перспективе когнитивной эволюции? Здесь любопытна позиция сторонника гносеологизма П. В. Копнина, который, в отличие от Ильенкова, не

спешил категорически отрицать мышление животных и даже писал про «общность рассудочной деятельности человека и построенной им машины» [152, с. 214]. Копнин тоже считал, что «предметом мировоззрения выступает отношение „человек – окружающий его мир“» [152, с. 21], что немного отличалось от кедровского понимания феномена мировоззрения как отношения мышления и материи, от утверждений М. Н. Алексеева, что философия занимается изучением отношения сознания к бытию [4, с. 41]. Конечно, сам Копнин не ставил под вопрос статус философии как науки, но ограничительная трактовка содержания научного мировоззрения создавала возможность его экзистенциально-антропологического «расширения» и отделения от науки, возможность релятивистских и агностических трактовок предмета и статуса философии.

Не считал философию чем-то отдельным от науки и М. Н. Алексеев. По словам К. Н. Любутина, Алексеев подсчитал «34 (тридцать четыре) точки зрения на предмет философии вообще» [198, с. 26]. Речь, очевидно, идёт о тридцати четырёх *выводах*, сделанных Алексеевым в заключении своего спецкурса 1973 г. «Предмет и структура марксистской философии» [4, с. 349-362]. Общим направлением этих выводов является гносеологистская критика позиций сторонников относительной самостоятельности онтологии в составе философского знания. Это критика не только по вопросу о предмете, но и по вопросам о структуре марксистской философии и её связи с другими науками. Принципиально новых гносеологистских аргументов Алексеев не приводит, пытается систематизировать старые, обновляет преамбулы к ним. По Алексееву, вне связи с сознанием бытие изучать нельзя, а потому, мол, нет и онтологии как самостоятельной дисциплины: «сама диалектика (и развитие) должна браться в плане отношения сознания и бытия» [4, с. 79], «исследование любой философской категории есть рассмотрение её в аспекте отношения сознания и бытия, психического и физического» [4, с. 80], «факты философии – это факты отношения сознания к бытию» [4, с. 104], «в марксистской философии вообще нет „онтологических“ вопросов» [4, с. 217].

Любопытны следующие вариации точек зрения Алексеева: «вопрос о предмете философии и основной вопрос философии – это не разные вопросы, а один и тот же (вернее, они касаются одного и того же)» [4, с. 72-73]; основной вопрос философии – «это много вопросов, собственно, это все вопросы, которые в философии были,

есть и будут» [4, с. 80]; основной вопрос философии – «это даже не вопрос, а внутренний существенный аспект философского рассмотрения» [4, с. 80]. Читателю приходится держать в уме и примерять к написанному Алексеевым далее эти его разные мнения о соотношении предмета философии и основного её вопроса.

Алексеев пишет: «Отношение сознания к бытию – весьма многосложно, оно по существу включает в себя много других отношений, чем простое отношение „первичности – вторичности“ (хотя это последнее, бесспорно, является главным). Дело не только в том, что материя существует раньше сознания, что она определяет сознание, но и в том, что существовал и существует определённый механизм появления сознания из материи, законы формирования и деятельности сознания» [4, с. 75]. Но допустим, что мы решаем вопросы: являются ли движение, отражение, управление, информация атрибутами или только модусами материи? Являются ли эти, без сомнения, философские вопросы единым основным вопросом философии? Разумеется, нет. Это разные важные вопросы философии, но основным в ней является только вопрос об отношении сознания и бытия. И здесь надо отметить, что одна из самых многосложных, развитых структур основного вопроса философии, его конкретизация была предложена не сторонником, а именно критиком гносеологизма В. В. Орловым [см. 238, с. 12-15].

Конечно, Алексеев сам декларирует несогласие с ограничением предмета философии одним только мышлением [4, с. 38-41] и заявляет: «не само мышление отражается в философии, в философском сознании, а, как будет видно из дальнейшего, отношение мышления к материи, сознания к бытию, и только через данное отношение – само мышление» [4, с. 41]. Но «из дальнейшего» читатель не узнает, как можно отразить в философии отношение *того* или отношение *между тем*, что само в философии не отражается или отражается лишь косвенно. Зато абсурдность этой интермундии Алексеев дополнит оригинальной псевдодиалектической фантазией на тему её интерьера: «так как закономерности отношения сознания к бытию есть наиболее общие закономерности (поскольку сознание и бытие – предельно общие категории), то определение предмета философии как закономерностей отношения сознания к бытию есть определение его, предмета, как наиболее общих законов развития мира. Таким путём мы как бы возвращаемся к исходной точке зрения на предмет философии, как на наиболее общие законы развития

природы, общества и мышления и отрицаем вторую точку зрения, согласно которой предмет философии – просто отношение сознания к бытию. Но отрицаем не зряшно, не формально логически, а диалектически, и возвращаемся не абсолютно, а, как принято говорить, „на высшей основе“, то есть с сохранением всего положительного, что было в двух первых точках зрения» [4, с. 87]. В результате такого «возвращения», кстати, за пределами философии оказываются и философия природы [4, с. 179], и эстетика [4, с. 155-156], и этика [4, с. 157]. Их Алексеев не считает относительно самостоятельными философскими дисциплинами.

§ 2.3.4. Предмет и статус философии. Размышления С. А. Лебедева

Неопределённость во взгляде на предмет и статус философии и попытки избавиться от этой неопределённости есть и в современной литературе по такой дисциплине, как философия науки. И здесь я предлагаю читателю проследить за эволюцией взглядов на предмет философии известного российского философа науки С. А. Лебедева. Так, в 2008 г. он пишет: «Предмет философии – рациональная форма мировоззрения человека, включающая в себя три основные структурные компоненты: 1) общую теорию бытия (в частности, общие представления об окружающем человека предметном мире – Космосе); 2) общую теорию человека (включающую в себя общую теорию его сознания и познания); 3) общую теорию отношения человека к миру (вычленение и анализ основных типов отношения между Я и не-Я: онтологическое, познавательное, эстетическое, этическое, практическое и др., а также теорию фундаментальных человеческих ценностей: бытие, истина, благо, польза, красота, любовь и др., содержательно регулирующих поведение человека в мире). Главной, резюмирующей частью предмета философии является последняя из указанных компонент структуры мировоззрения» [175, с. 104-105]. В 2011 г. Лебедев определяет философию как «рациональное учение о наиболее общих принципах и предельных основаниях бытия, сознания, познания, общества, человека и об отношениях между ними» [177, с. 197]. Но в 2014 г. он уже пишет

иначе: «Предмет и цель науки – это объектный мир и точное, объективное знание о его свойствах, отношениях и законах различных групп объектов. Предмет же и цель философии – это отношение человека к миру, разработка рациональной формы мировоззрения человека, основанного на теоретической рефлексии и принятии им определённой системы универсальных ценностей как основы своего поведения (Благо, Истина, Справедливость, Красота, Польза и др.)» [170, с. 11; 171, с. 7]. Здесь предмет и цель философии объединены так, что возникает вопрос: является ли сама философия мировоззрением (обсуждение научного характера которого, быть может, отодвигается на второй план) или только рефлексией над ним, гносеологической обработкой и разработкой? Не совсем понятным становится также научный статус ранее упомянутой «общей теории бытия».

А как именно выражается отношение философии к науки в демаркационных признаках науки, предлагаемых Лебедевым, если и само отношение человека к миру, может же быть, например, познавательным, а «разработка рациональной формы мировоззрения» вполне может или даже обязана быть научным процессом?

В 2014 г. Лебедевым предлагались разные наборы отличительных признаков науки. В одном случае они представлены так: «Согласно позитивно-диалектической концепции специфическими признаками научного знания, отличающими его от всех других видов знания, является следующие: объектность научного знания, его определённость, обоснованность, истинность, проверяемость, общезначимость и практическая полезность. Только наличие у научного знания всех указанных выше признаков позволяет решить проблему его отличия от всех других видов знания, с которыми имеет дело человек (обыденное, мифологическое, философское, художественное, религиозное, интуитивное и др.)» [170, с. 7-8]. В другом случае научное знание характеризуется так: «Главными отличительными свойствами научного знания являются: объектность (по содержанию), точность, дискурсность, обоснованность, практическая применимость. Наличие этих свойств у научного знания является необходимым и достаточным условием его демаркации от всех других видов знания, которыми оперирует человек и которые столь же важны для его адаптации к миру (обыденное, мифологическое, философское, художественное, религиозное, художественное, интуитивное и др.), как и научное

знание. Отсутствие любого из указанных выше свойств не позволяет квалифицировать некоторое знание как научное» [171, с. 1].

В 2017 г. Лебедев пишет: «Отличительными признаками *науки как познавательной деятельности* являются: 1) творческий конструктивный характер научного познания на всех его уровнях (чувственном, эмпирическом, теоретическом, метатеоретическом); 2) субъект-объектный характер не только научно-познавательной деятельности, но и всех её результатов; 3) многофакторный характер детерминации научного познания: объектный, знаниевый, субъектный, социокультурный на всех его этапах – открытии научных фактов, гипотез, теорий, их обосновании, практическом применении; 4) плюрализм средств познания, отсутствие единого универсального научного метода; 5) социальный характер субъекта научного познания и процесса осуществления научно-познавательной деятельности; 6) коммуникативный (субъект-субъектный) характер процесса научного познания; 7) консенсуальный характер оценок результатов научного познания (достоверность фактов, истинность и обоснованность научных гипотез, доказательность научных теорий, их полезность, проверяемость, перспективность и др.).» [179, с. 23]. Далее указывается также, что наука – социальный институт, встроена в инновационную систему общества, является органической частью культуры своего времени и имеет антропологическое измерение [179, с. 23-24]. Список эти критериев, вероятно, не окончательный, и хотя в 2018 г. список в [172, с. 13] полностью повторяет вариант списка из [170, с. 7-8], можно предположить, что его эволюция ещё происходит вместе с развитием представлений Лебедева о предмете философии.

Но, как бы то ни было, на основе одних этих критериев не вполне ясно, причисляет ли сам Лебедев философию к одной из наук. Ведь такое причисление характеризуется им как одобряемое и позитивизмом тоже: «Сущность позитивистской концепции: „Наука – сама себе философия“. Согласно позитивизму развитая наука способна справиться со всеми своими проблемами самостоятельно, не прибегая к помощи философии. Более того, философию в принципе также можно построить как одну из конкретных наук и она должна отличаться от всех других наук только своим предметом, но не методом. Метод у всех наук может быть только один – накопление эмпирической информации о своём объекте, последующее обобщение этой информации и формулировка законов об изучаемой этой конкретной наукой области действительности» [179, с. 11].

Лебедев пишет: «Взаимодействие между философией и наукой носит характер диалектического противоречия, т. е. одновременно и отрицания, и полагания друг друга. При этом между философским и конкретно-научным знанием не существует какой-либо жёсткой и однозначной демаркационной линии. Граница между ними относительна и изменчива, она исторически меняется и зависит от конкретного содержания и уровня развития философии и науки. При этом как философия, так и конкретные науки не могут успешно функционировать и развиваться без использования когнитивных ресурсов друг друга. Однако эффективное взаимодействие между ними возможно только при условии признания их равноправия в системе культуры и определённой свободы во взаимоотношениях друг с другом» [179, с. 12].

Для *философии науки*, по крайней мере, Лебедев оставляет онтологическую проблематику. Он пишет: «Чем „плох“ эпистемологический редукционизм? Во-первых, сведение философии науки к эпистемологии обедняет содержание философии науки. Во-вторых, приводит к неверному решению самих эпистемологических проблем, ибо при их постановке и решении абстрагируется от влияния на процесс научного познания других структурных аспектов науки – принятой в ней онтологии (в частности, определённой научной картины мира), а также от влияния социокультурного, практического, аксиологического и антропологического аспектов научной деятельности. Например, невозможно понять эмпирический и вычислительный характер древнеегипетской геометрии вне жёсткой обусловленности египетской науки практическими потребностями общества. Точно так же невозможно понять теоретический и доказательный характер античной геометрии вне ориентации всей древнегреческой науки именно на разум как высшего судью в вопросах истинности научного знания. Нельзя забывать также, что научное познание невозможно без опоры науки на определённые онтологические представления о мире. Онтология и гносеология внутренне взаимосвязаны между собой» [179, с. 4-5].

Лебедев продолжает: «Другой принципиальный вопрос к чисто гносеологическому пониманию предмета философии науки заключается в следующем: должна ли философия рефлексировать и оценивать содержание научного знания или нет?» [179, с. 5]. Речь в вопросе идёт, казалось бы, именно о предмете *философии науки*, а не предмете *философии*, несмотря на то, что в преамбуле вопроса

упомянуто первое, а в самом вопросе – второе. Однако последующий ответ самого Лебедева можно в этом отношении трактовать по-разному, он не вносит определённости, не возвращает в дискурс термин *философия науки* из преамбулы вопроса: «рефлексия, критический анализ и сопоставление философских и конкретно-научных онтологических схем – это не только свободное дело философии, но и её обязанность при построении рационального мировоззрения. Такое мировоззрение не может быть построено без опоры на научное знание. Конечно, при этом нужно помнить, что философия опирается на содержание не только научного знания, но и на более широкий фундамент. Она учитывает также содержание других способов освоения человеком действительности (обыденное познание, искусство, практическая деятельность, моральные нормы, право и др.)» [179, с. 5].

Уже в 2019 г. Лебедев пишет: «Предмет философии, особенно теоретической, – чистое всеобщее, всеобщее как таковое. Идеальное всеобщее – цель и душа философии. При этом философия исходит из возможности постигнуть это всеобщее рационально, внеэмпирическим путём. Предмет же любой частной науки – конкретный „кусок“ мира, эмпирически и теоретически полностью контролируемый, а потому и эффективно осваиваемый практически» [178, с. 32]. Такое понимание, кажется, ближе к сен-симоновскому, чем к контовскому. Но что понимать под здесь под «чистым» всеобщим? Абстрактно-всеобщее или конкретно-всеобщее? Или вообще идеальное?..

В том же 2019 г. Лебедев вместе с В. В. Ильиным и Б. Л. Губманом пишут в учебном пособии «Введение в философию» под редакцией самого Лебедева следующее о «синтезе» предмета философии: «Существует три основных способа „конструирования“ такого синтеза, то есть задания предмета предмета философии. *Первый* способ – рассмотрение диалога между Я и не-Я, сознанием и бытием – осуществляется в рамках основного вопроса философии; наиболее оптимальной формой его решения является, как было показано выше, мягкий дуализм. *Вторым* способом синтеза между сознанием и бытием является конструирование и обсуждение общих ценностей, регулирующих многообразные отношения между Я и не-Я. В этом смысле предметом философии выступает мудрость, понимаемая как знание о системе абсолютных всеобщих ценностей. Наконец, *третьим*, наиболее массовым и разнообразным способом

задания предмета философии является конструирование моделей различных масштабных онтологических систем, являющихся конкретным единством бытия и сознания (культура, жизнь, общество, человек, поведение, техника и др.). Разумеется, речь идёт прежде всего о создании теоретических моделей всеобщих законов функционирования и эволюции такого рода систем. Бесспорно, все такие исследования также являются философскими. Весь вопрос лишь в том, имеет ли право какое-нибудь из них выдавать себя за единственно верное понимание предмета философии. Мы считаем, что ответ в данном случае может быть только отрицательным, так как все эти предметы не сводимы друг к другу, и каждый из них демонстрирует особенные проявления единства бытия и сознания» [119, с. 141-142].

В 2020 г. в монографии «Уровневая методология науки» Лебедев понимает онтологию как некий инструментарий разных уровней познания: «Онтология теоретического уровня познания современной науки качественно отличается как от онтологии её эмпирического уровня, так и от онтологии большинства научных теорий классической науки» [174, с. 84]. Этот подход несколько настораживает: вспоминается установка неопозитивистов на сохранение слова «онтология» не в смысле научной дисциплины в составе философии, а в качестве простого инвентаря «атомарных фактов», афиши, списка констант и переменных, предваряющих «изыскания» на тему: «снег бел, я думаю, что снег бел, здесь две-три пропозиции» и т. п.

Однако, к счастью, в монографии Лебедева 2021 г. «Философия науки: позитивно-диалектическая концепция» онтология не ограничивается таким образом. Он пишет: «Являясь применением содержания и категориальных средств философии к анализу и осмыслению науки, философия науки имеет структуру, во многом аналогичную структуре самой философии. Как известно, структура философии состоит из следующих разделов: 1) онтология – философское учение о бытии; 2) гносеология – философское учение о познании; 3) философское учение об обществе; 4) философская теория культуры; 5) аксиология – теория универсальных человеческих ценностей; 6) антропология – философское учение о человеке; 7) праксиология – философское учение о человеческой деятельности. Соответственно, в структуре философии науки как прикладной философской дисциплины существуют аналогичные разделы: 1)

онтология науки; 2) гносеология науки, или эпистемология; 3) общая социология науки; 4) культурология и аксиология науки; 5) антропология науки; 6) праксиология науки» [176, с. 25-26]. За исключением незначительных поправок (например, указания культурологии науки и аксиологии науки как двух отдельных пунктов в списке), этот текст повторяется у Лебедева в его монографии 2023 г. «Современная философия науки» [173, с. 7].

§ 2.3.5. Предмет и статус философии. Аргументация В. В. Орлова

Постсоветская философская мысль во многом воспроизводит ту неопределённость в понимании разбираемого вопроса, которая характерна для философии за рубежом, где на фоне «традиции» лишения философии научного статуса сужение её предметной области оказывается едва ли не второстепенной проблемой. Так, автор популярного французского «Философского словаря» А. Конт-Спонвиль утверждает, что «философия – теоретическое (но не научное) занятие, когда объектом изучения является всё, способом – разум, целью – мудрость. Философия учит тому, чтобы лучше мыслить, а следовательно, лучше жить. Это не наука и даже не познание (философия – не дополнительное знание, а размышление над тем, что знаешь), и именно поэтому, как говорил Кант, научиться философии нельзя – можно лишь научиться философствовать» [383, p. 698]. Ю. Миттельштрасс, автор статьи «Философия» в немецкой 6-томной «Энциклопедии философии и теории науки» всё же считает возможной философию как теоретическое знание [519, S. 196] и оставляет за философией право быть «гуманитарной наукой» («Geisteswissenschaft») [519, S. 199], что может быть интерпретировано скорее в духе философии В. Дильтея или неокантианцев. Р. Ауди, автор статьи «Философия» в 10-томной англоязычной «Энциклопедии философии», не отказывает философии в широкой предметной области, но, кажется, с некоторой досадой допускает условия, при которых философия не выходит за пределы науки: «Конечно, если исходить из того, что философия является просто более общей, чем наука, или задаёт вопросы, отличающиеся по

предмету от вопросов специальных наук, то может быть сохранена фактическая автономия, автономия более чем социологическая и менее чем концептуальная. Но с этой точки зрения философия точно так же не стоит отдельно от науки, как и не обладает автономными стандартами оценки, особенно в нормативных вопросах» [346, p. 331-332].

Вероятно, такие рамки покажутся слишком узкими каким-нибудь экзистенциалистам, но только не марксистам. Ведь именно эти более общие, чем у специальных наук, законы движения и развития природы, общества и мышления считаются в марксистской философии её предметом, а она сама – именно одной из наук. И хотя в учебнике 1989 г. «Введение в философию» под редакцией академика И. Т. Фролова утверждается, что этим определением Энгельса «не раскрывается реальная картина соотношения философии и науки» [44, с. 66], но там же написано, что «научно-философское мировоззрение» возможно [44, с. 63], и «научная философия должна базироваться на непредвзятом, беспристрастном, объективном исследовании и столь же объективной оценке вытекающих из неё результатов» [44, с. 71].

Известный российский специалист по философии науки, бывший директор Института философии Российской академии наук В. С. Стёпин, которого едва ли можно назвать марксистом, в беседе с И. Т. Касавиным весной 2003 г. утверждал следующее: «Я верил в эту знаменитую энгельсовскую фразу, но потом я вынужден был всё это переосмыслить. Во-первых, я сам для себя сделал такой вывод, что эта энгельсовская формула верна, но ограничена. Она подходит только для некоторых систем философского знания. Под неё очень трудно подвести, например, средневековую философию, которую мы изначально не можем определять как науку. Согласно стандартам, по которым нас обучали, – это религиозные доктрины или религиозная философия, она представляет собой особый случай, отличающийся от научной философии. Потом я подумал о том, что Толстой, Достоевский создали оригинальные философские идеи. Но они вырабатывались в рамках совсем иной, не научной, а художественной традиции и отражены в созданных этими великими писателями произведениях. В романе „Война и мир“ Толстого есть и своя философия. Потом я вспомнил о том, что есть философия Камю, Сартра, которые в драматургических произведениях выражали свои философские идеи. И тогда я пришёл к выводу, что энгельсово определение философии не подходит для философии в целом» [320, с.

59]. На уточняющий вопрос Касавина, что оно, «может быть, подходит для французского Просвещения, для Гегеля или для самого марксизма, но не для всего многообразия философских учений», Стёпин ответил: «Совершенно верно. Оно характеризует философию, которая ориентирована на сциентистскую традицию» [320, с. 59].

Со статусом философии как *науки* и с тем, что философия изучает наиболее общие законы движения и развития природы, общества и мышления, был согласен и другой директор Институа философии (тогда ещё Академии наук СССР), вышеупомянутый Б. М. Кедров – признанный авторитет в области ещё советской философии науки и специалист по вопросам классификации наук. В 1972 г. он написал статью «Философия как общая наука в её соотношении с частными науками». [144]. И, наверное, в свою очередь, можно согласиться с его собственным популярным определением уже самой науки: «наука – сфера человеческой деятельности, функцией которой является выработка и теоретической систематизация объективных знаний о действительности; одна из форм общественного сознания» [143, с. 323].

Иное понимание статуса философии сформировалось ещё у одного известного философа науки, А. П. Огурцова, некогда соавтора Кедрова по работе над монографиями «Марксистская концепция истории естествознания» [146; 147]. В интервью 2005 г., сообщая о переосмыслении тех своих взглядов, которые представлены в написанной им вместе с В. А. Лекторским, В. С. Швырёвым и Э. Г. Юдиным статье «Философия» для «Философской энциклопедии» (1970 г.) [182], Огурцов критикует прежнее своё представление о философии: «Основной недостаток этого подхода состоит в том, что *философия мыслится предметно*, по образу и подобию дисциплинарного знания, которое обладает своей предметной областью и категориально-методологической системой, направленной на постижение differentia specifica объекта исследования» [225, с. 325]. Огурцов заявляет: «Для меня философия – это определённый, предельный тип отношений человека и мира. Иными словами, *философия – это тематизация предельных смыслов отношения человека к миру, обществу, культуре, к самому себе и к другому*» [225, с. 325]. Нетрудно заметить, что здесь сужение *предмета* философии до предельных «антропологических» смыслов (едва ли не тех же контовских «мыслей, чувств и действий») сочетается с лишением её *статуса* науки ради более либеральной трактовки философских

задач. И можно только удивляться сетованиям Огурцова по поводу «инфицирования философии богословием» [227, с. 2], «банализации её категориальных и методологических ресурсов» [227, с. 7] и т. д., когда им же самим было столько сделано для того, чтобы представить философию ненаучной, недисциплированной, не обязывающей ни к какому постижению объекта исследования и потому лишённой всяческого авторитета со стороны остальной науки и безоружной перед нападками религии. Ведь даже истину Огурцов считал религиозной категорией [228, с. 15].

По словам Огурцова, «Б. М. Кедров не ощущал внутренней напряжённости между установками философии и науки» [226, с. 142]. Однако ощущал ли он такую напряжённость между пониманием философии как общей науки и отрицанием онтологии? Собственный специфический вариант гносеологизма Кедрова заключался в том, что он ошибочно полагал невозможным существование марксистской онтологии как философской дисциплины о мире как таковом, в отвлечении от процесса его познания. Утверждалось это Кедровым на том основании, что якобы «последовательный онтолог вообще снимает вопрос о познании мира человеком, а потому и весь вопрос отношения этого познания (субъекта) к внешнему миру (объекту). Тем самым с порога снимается и основной вопрос всякой философии» [142, с. 243]. По Кедрову, «в качестве *философской* области учение о бытии как таковом вне основного вопроса всякой философии не представляет собой научной значимости и философского смысла с точки зрения марксистско-ленинской философии именно потому, что оно предполагает возможность полного отвлечения от основного вопроса философии и даже его игнорирование» [142, с. 288], «признавать какую-то „онтологическую“ часть марксистской философии – значит отступать в очень серьёзном пункте от самой марксистской философии, ибо никакой такой части в марксистской философии никогда не было и быть не может, если считать по-прежнему, что основным вопросом всякой философии является вопрос об отношении мышления к бытию» [142, с. 288].

То, что не относится к основному вопросу философии, Кедров оставлял частным наукам: «Разумеется, бытие, материя, природа, физическое и т. д. существуют сами по себе, вне и независимо от сознания, мышления, духа, психического и т. д. Однако это не значит, что философия должна это бытие рассматривать само по себе, но не через призму основного вопроса всякой философии, вопроса об

отношении мышления к материи, сознания к бытию, о чём уже говорилось выше. Вне этого вопроса бытие изучается только частными науками, которые открывают законы природы и общества и указывают пути их практического использования человеком» [142, с. 287-288].

Основатель Пермской университетской школы научной философии В. В. Орлов так характеризовал подобный вариант построения философии: «По мнению Б. М. Кедрова, понятие материи является всецело гносеологическим и „в принципе не может устареть, поскольку оно выражает неизменную способность человека отражать внешний мир“ <Орлов ссылается на [145, с. 73]. – *В. Т.*>. Как видим, понятие материи, согласно Кедрову, не может устареть не потому, что оно правильно схватило наиболее общую природу внешнего мира, а потому, что оно выражает „неизменную способность человека“ познавать внешний мир. Центральное понятие марксистской философии выводится, таким образом, не из объективного мира – как его отображение, а из способности познания. Остаётся неясным, как можно говорить о неизменной способности сознания познавать внешний мир, не имея представления о сущности этого мира? Распространяется ли „неизменная способность познания“ на саму сущность внешнего мира? Или таковой вообще не существует для материализма в его понимании Кедровым? Если же эта способность обусловлена объективной природой мира и человека, то центральное понятие материализма должно отображать не „неизменную способность познания“, а сущность объективного мира (всегда с известной долей относительности)» [238, с. 149].

В. И. Ленин писал, что «по сути дела нельзя дать иного определения двух последних понятий гносеологии, кроме как указания на то, которое из них берётся за первичное» [184, т. 18, с. 149], но это значит, что гносеологии, как разделу философии, и свой основной вопрос надо ставить как экспликацию «высшего вопроса всей философии», «великого коренного вопроса всей философии» применительно к исследованию феномена познавательного отношения к миру, как, например, это нужно делать и этике применительно к исследованию феномена морали, нравственности, и эстетике – в изучении прекрасного и сферы художественной деятельности. Основной вопрос философии не сводится к гносеологическому вопросу о познаваемости мира, а предполагает онтологическую концепцию о субстанции, её атрибутах и модусах как

основу для последующих теоретико-познавательных исследований. Гносеология не может поставить вопрос об источнике знания, не опираясь на общие вопросы первичности-вторичности, субстанциальности и причинности, решаемые онтологией. Поэтому ленинские слова нельзя переформулировать так, будто бы иного, чем гносеологическое, определения сознания и материи нет.

Орлов пишет: «Мысль о всецело (или преимущественно) гносеологическом характере противоположности материи и сознания обосновывается ссылками на книгу Ленина „Материализм и эмпириокритицизм“. Делая акцент на вопросах гносеологии, – в силу того что они выдвинулись в то время на первый план – Ленин нередко называет материю и сознание двумя предельно широкими понятиями гносеологии. Но отсюда ни терминологически, ни по существу не следует, что эти понятия относятся только (или хотя бы преимущественно) к гносеологии» [237, с. 38]. Орлов отмечает: «Обосновывая материалистическое решение основного вопроса философии, Энгельс („Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии“) и Ленин делают основной упор не на гносеологической, а на онтологической противоположности („Существовала ли природа до человека?“, „Мыслит ли человек при помощи мозга?“). Вопросы гносеологии разрешались Энгельсом и Лениным на твёрдом фундаменте онтологии диалектического материализма» [237, С. 38-39].

К тому же, в «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин предпочёл отвечать эмпириокритикам «на языке» освоенной, фактически оккупированной ими предметной области. В то время именно позитивизм старался задавать рамки философской дискуссии, неизменно начиная с гносеологии. Достаточно только отметить, сколь часто цитируемые Лениным и другие махисты в своих книгах пишут именно об Erkenntnistheorie, gnoséologie, epistemology! И на тот момент важным было доказать, что и ограничив декларативно свой предмет философии, скрывая свои действительные онтологические допущения, позитивизм содержательно ошибается на захваченной им территории. Позитивизм давно сводил предмет философии к мышлению, а на втором этапе своего развития стал без особых стеснений отождествлять мышление и бытие – в «едином опыте», «комплексах ощущений» и т. п. Именно против последней теоретической диверсии надо было тогда направить острие марксистской критики, оставив решение дисциплинарно-

демаркационных вопросов философии на будущее. И, надо сказать, что в СССР последние в целом правильно решались уже деборинской философской школой (см. § 2.3.1 данной работы).

Орловым же была систематизирована и подвергнута убедительной критике аргументация гносеологистов против марксистской онтологии:

«*Аргумент первый и главный*: поскольку основной вопрос философии есть вопрос об отношении сознания к материи, предметом философии является лишь *отношение* сознания к внешнему миру, процесс познания мира, „царство чистой мысли“, но не внешний познанию мир.

Этот аргумент имеет поистине удивительный характер: каким образом можно изучать *отношение* сознания к внешнему миру, природа которого остаётся для нас неизвестной? Гносеологизм рассматривает отношение сознания к материи заведомо игнорируя его действительное содержание, которое становится явным, когда мы отдаём себе отчёт в том, какое содержание вкладывает в это понятие материализм. Отношение сознания к материи состоит в том, что 1) сознание производится, порождается материей в процессе её бесконечного развития, 2) сознание производится, порождается высокоорганизованной материей (человеком), 3) сознание отображает внешний ему объективный мир. Это означает, что действительный, не декларативный материализм *содержательно* выводит сознание из природы развивающегося мира, высокоорганизованной материи, внешнего мира как объекта отражения. Но это содержательное выведение или объяснение возможно только тогда, когда сущность мира становится известной, не остаётся кантовской неуловимой вещью-в-себе.

Таким образом, из самой структуры основного вопроса философии следует, что научная философия должна состоять из *онтологии*, т. е. наиболее общего учения о мире, и *гносеологии,* наиболее общего учения о познании. Из самого духа материализма следует, что поскольку материя первична по отношению к сознанию, теория материального мира, онтология в определённом теоретическом смысле первична по отношению к гносеологии. Научная теория познания может быть создана только на основе научной философской теории материального мира» [236, с. 22].

Значит, решение основного вопроса философии, хотя оно и сразу объявляется марксистами как материалистическое, должно быть

обосновано теоретически путём восхождения от абстрактного к конкретному, посредством синтеза абстракций в адекватное мысленно-конкретное отражение действительного материального единства мира и первичности материи по отношению к сознанию.

Однако гносеологисты не признавали такой дисциплинарной организации философии. П. В Копнин утверждал: «Отношение мышления к бытию – исходный пункт всех философских категорий диалектического материализма, который одновременно выполняет функцию и онтологии и гносеологии, притом не так, что существуют отдельно системы онтологических категорий и гносеологических, а все категории диалектического материализма одновременно являются и онтологическими (в том смысле, что имеют содержание, взятое из объективного мира, из бытия), и гносеологическими (ибо в них решается вопрос об отношении мышления к бытию и они сами служат ступенькой в движении познания)» [152, с. 446]. М. Н. Алексеев считал, что «диалектика как единое философское учение о развитии материи и познания её не может быть расчленена на „онтологию“ – теорию объективной диалектики, и „гносеологию“ – теорию субъективной диалектики» [3, с. 349]. В. С. Библер же заявлял, что «в марксистской философии вообще, в определении понятия материи в частности не существует особой онтологической и особой гносеологической задач философского исследования» [20, с. 366].

Но по словам Орлова, «отрицание онтологии и гносеологии как двух различных аспектов или даже „частей“ философии марксизма в работах ряда философов фактически означает большее или меньшее растворение философии в гносеологии» [237, с. 30]. А комментируя утверждения Библера, что в понятие материи «включается вся постоянно изменяющаяся и развивающаяся картина мира» [20, с. 366], что «объективным содержанием философского понятия материи является не „общий признак“ существования вне сознания, а сложный, противоречивый процесс определения сознания бытием в ходе практической деятельности человека» [20, с. 366], Орлов справедливо замечает, что понятие материи превращается Библером «в понятие того, „каким образом материя определяет сознание“» [237, с. 30], и что «это, во-первых, переносит центр тяжести с объективного и позитивного содержания материи на *отношение* материи к сознанию, во-вторых, является логически неправильным, ибо отношение объективного (материального) и субъективного не подпадает под категорию объективного, а есть именно *отношение* объективного и

субъективного» [237, с. 30]. «Однако действительный смысл понятия объективной реальности заключается в том, что объективная реальность – это мир, существующий *в своём собственном бытии, в самом себе, в своих собственных формах бытия, свойствах, законах, который не нуждается для своего существования в ином* (которым единственно выступает сознание вообще), является *причиной самого себя, субстанцией*» [240, с. 33].

Далее, когда мы фокусируем наше внимание на феномене *рефлексии* о понятиях, суждениях, умозаключениях, теориях, содержанием мышления лишь опосредованно является объективная реальность, являющаяся первоначальным источником этого способного к самоусложнению субъективного мира. Непосредственным же предметом является это идеальное. Учёт в данной ситуации сторонниками относительной самостоятельности онтологии и гносеологии факта такого опосредствования делает совершенно неправомерным утверждение, что они игнорируют содержательный характер мышления и представляют последнее чем-то исключительно субъективным. Напротив, именно различение указанных областей философского знания способствует адекватному материалистическому синтезу абстракций, восхождению от абстрактного к конкретному в постижении феномена субъективной реальности.

Иной характер опосредствования имеет место при процедуре *обобщения* знания, с помощью которой, помимо прочих операций, и задаются рамки предмета философии как самой общей науки. На этот момент Орлов обращает внимание при анализе аргументации гносеологистов и выдвигая свою контраргументацию:

«*Аргумент второй*: если философия опирается на эмпирический и теоретический материал частных наук (а не изучает мир „с нуля“, непосредственно), то предметом философии является процесс познания, наука, а не объективный мир. Софистический характер этого аргумента также бесспорен. Непосредственной связи с объективным миром не имеет не только философия, но и теоретические уровни каждой частной науки, опирающиеся на эмпирический уровень науки. По логике гносеологизма теоретическую физику следовало бы признать наукой не о физической реальности, а об экспериментальной физике. Более того, никакая наука вообще (включая её эмпирический уровень) никогда не имеет прямого контакта с реальной действительностью, а представляет

собой обобщение материала ощущений и, следовательно, должна быть признана наукой об ощущениях, а не о реальном мире. Заимствованный характер второго аргумента не вызывает сомнений» [236, с. 23]. В последнем предложении Орлов даёт явный намёк на позитивистские корни этого довода гносеологистов.

Их *третьим аргументом* Орлов называет специфическую трактовку рассуждений Энгельса об эволюции человеческого знания в направлении изгнания прежней философии «из природы и из истории». По словам Орлова, «буквализм в истолковании цитат, поддающихся разумной интерпретации лишь в широком контексте всей системы взглядов учёного, является пережитком некоторого старого догматического отношения к „текстам“» [236, с. 23]. И, как показывает тщательное исследование этого широкого контекста, аргументация гносеологистов оказывается совершенно несостоятельной [см. 302].

Сторонники гносеологической интерпретации философии считали марксистскую онтологию невозможной, иногда представляя онтологию как некое учение о бытии, оторванном от действительного бытия на кантовский или гегелевский манер. Так, Кедров утверждал, что «в любой её форме онтология означает попытку выйти за рамки собственно философии и подменить основной вопрос философии разговорами о бытии как таковом, его структуре, его элементах, формах и т. п.» [142, с. 244].

Однако даже Гегель, который, действительно, спекулятивно отнёс одни категории к сфере бытия, а другие – к сфере сущности, объединял их под общим названием *объективной логики*: «Объективная логика, таким образом, занимает скорее место прежней *метафизики*, каковая была высившимся над миром научным зданием, которое должно было быть воздвигнуто только *мыслями*. – Если примем во внимание последнюю форму развития этой науки, то мы должны сказать, во-первых, что объективная логика непосредственно занимает место *онтологии* – той части указанной метафизики, которая должна была исследовать природу ens [сущего] вообще; „ens“ охватывает как *бытие*, так и *сущность*, для различения которых немецкий язык, к счастью, сохранил разные выражения. – Но тогда объективная логика постольку охватывает и остальные части метафизики, поскольку метафизика стремилась постигнуть посредством чистых форм мысли особенные субстраты, заимствованные ею первоначально из [области] представления, –

душу, мир, бога, – и поскольку *определения мышления* составляли *суть* её способа рассмотрения» [62, с. 118-119].

Нельзя согласиться и с мнением А. С. Канарского о существовании в интерпретациях марксистской философии некоего «онтологизма» как якобы ещё одного, наряду с гносеологизмом, неправильного толкования предмета философии [см. 129, с. 43]. Канарский пишет: «Идеал онтологизма, – схватить наличное бытие объекта, к тому же без какой бы то ни было связи его с человеком, познанием, потребностями. И в этом – всё положительное и всё отрицательное онтологизма. Материалистическая диалектика не расходится с последним лишь в конечных целях познания, т. е. лишь в отношении того, что исследуемый объект должен в конечном счёте быть представленным таким, каким он есть, в своём собственном бытии. Но она не может не расходиться с ним уже в самом начале процесса познания объекта. Ибо вопрос о том, что собой представляет такое бытие, – вопрос, как его можно сформулировать вне отношения к познанию и практике, – является ещё открытым, и это само собой понятно. Если же речь идёт об определённом бытии – а таковым объект даётся самому началу познания, – то это уже вопрос не онтологии как таковой, а гносеологии. Иначе говоря, для материалистической диалектики вопрос о бытии сразу же превращается и в вопрос о познании, об отражательной сущности мышления, о его способности представить истину. А именно эту сторону дела как раз и не желает понять онтологизм» [129, с. 43].

Итак, по Канарскому, цель «онтологизма» *и* материалистической диалектики – представление объекта «каким он есть, в своём собственном бытии», но при этом идеал «онтологизма» (видимо, не совпадающий с этой целью) – схватить «наличное бытие объекта» без связи с человеком, познанием, потребностями. Но раз вопрос об объекте в его собственном бытии открытый, то гносеологии надо заниматься «определённым бытием» в связи с человеком, познанием, потребностями. Собственно, только такое бытие – с примысленным к нему человеком, познанием, потребностями – и остаётся, по Канарскому, предметом материалистической диалектики. Отмыслить себя прочь, sich wegdenken, как сказал бы Р. Авенариус [см. 184, т. 18, с. 76], здесь никак бы не получилось: принципиальная координация. Kosmosozialer Zusammenhang, сказал бы Р. Вилли.

«В марксистской философии, – продолжает Канарский, – достаточно убедительно проведена мысль о том, почему онтология не

может иметь самостоятельный предмет рассмотрения, отличный от предмета марксистской гносеологии. Вопрос о таком предмете был бы равносилен вопросу о том, может ли какое-либо бытие даваться сознанию, практике, потребностям людей без какой бы то ни было определённости и значимости, т. е. в так называемом чисто онтологическом виде». [129, с. 43-44]. Но позвольте! Даже в онтологии Гегеля рассматривались и определённость, определённое бытие как абстракции, и вполне определённые категории, отнесённые к сфере сущности. А уж в марксистской онтологии её предмет обретает ещё бóльшую определённость.

В связи с позицией Канарского следует упомянуть курьёзное принятие термина «онтологизм» представителем или в каком-то смысле идейным наследником Ленинградской онтологической школы В. П. Бранским. Он использует это слово для обозначения чего-то… неотличимого от гносеологизма по содержанию. Об онтологии и гносеологии Бранский пишет, что «абсолютизация их относительной самостоятельности приводит к двум противоположным заблуждениям: 1) отождествлению объекта со знанием о нём; следствием этого является отождествление взаимодействия объектов с деятельностью субъекта, а развития объектов – с развитием наших знаний о них (так называемый чистый гносеологизм); 2) отождествлению знания об объекте с самим объектом; следствием такой установки является отождествление деятельности субъекта с взаимодействием объектов, а развития наших знаний об объектах – с развитием самих объектов (так называемый чистый онтологизм)» [29, с. 69]. Чуть далее сообщается о «тенденциях» в сторону релятивизма и солипсизма у «чистого гносеолога» и в сторону догматизма и схоластики у «чистого онтолога». Хотя то, как представляемый Бранским «чистый гносеологизм» описывается изначально, без «тенденций», уже есть идеалистическое отождествление «объекта» и «знания», и здесь нет никакой разницы с выдуманным «онтологизмом», за исключением того, что в «уравнении» поменяли местами левую и правую части.

Слова «догматик» и «схоласт», впрочем, оценивают методологическое, а не предметное. Кедров же, как сторонник гносеологизма, шёл и дальше в искажении облика онтологии: «Если онтолог – идеалист, то самый мир он трактует в духе объективного идеализма. Это наиболее распространённая и широко пропагандируемая форма современного идеализма, родственная

неотомизму и прочим течениям религиозного мировоззрения. Если же онтолог – материалист, то он фактически оказывается на позициях упрощённого материализма, поскольку он так или иначе, и тоже с порога, исключает вопрос об отношении духа к природе. При этом самый дух, само познание нередко трактуется в смысле отождествления с природой, с материей» [142, с. 243-244].

Глава 2.4. ИЗ ИСТОРИИ БОРЬБЫ ЗА ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ

Предисловие к главе 2.4

Итак, кроме распространённого обычая обвинять в «позитивизме» мыслителей, не согласных с гносеологизмом, довольно популярным является навешивать на них и ярлык «вульгарного материализма». Помимо прочего, именно на неприязни к последнему, как утверждает С. Н. Мареев, сошлись Э. В. Ильенков и платоник А. Ф. Лосев [203, с. 337]. Рассуждая о философских взглядах М. А. Лифшица и Ильенкова, единомышленник последнего Ф. Т. Михайлов пишет: «Вульгарный материализм наших родных натурфилософов, набросившихся на Эвальда задолго до того, как он написал свою статью „Идеальное“ для „Философской энциклопедии“ (а заодно и на первое издание моей книги „Загадка человеческого Я“), хотя и определил в какой-то мере семантическое поле дискуссии, но логика Эвальда и тогда выходила за его пределы. Это была логика философского, а не натуралистического осознания бытия Человека и бытия Мира» [210]. Своих и Ильенкова оппонентов Михайлов называет «вульгарными материалистами, вещавшими от имени и по поручению вечно истинного „марксизма-ленинизма“» [210]. По словам ученика Ильенкова А. В. Суворова, «господствующей советской идеологией был на самом деле именно вульгарный материализм, что Ильенков прекрасно понимал и показывал в своих произведениях, насколько это было возможно в подцензурной советской печати» [284]. И не в малой степени благодаря сторонникам Ильенкова «то, что „диамат“ есть вариант вульгарного материализма, теперь уже стало общим местом» [203, с. 36].

Общие черты домарксова материализма, отмеченные Энгельсом и Лениным (механистичность, антидиалектичность и непонимание общественной истории), уже упоминались мною в предыдущих статьях [302; 303]. Каким же образом Ильенковым характеризуется такая часть материалистического наследия, как вульгарный материализм? Ильенков пишет: «Слабые стороны домарксистского материализма, выступавшие у французских материалистов (особенно

у Кабаниса, Ламетри) и позже у Фейербаха в виде тенденции и принявшие в середине XIX века самостоятельный образ так называемого вульгарного материализма (Бюхнер, Фогт, Молешотт и др.), были связаны с неисторическим, антропологически-натуралистическим пониманием природы человека и вели к сближению и в конечном счёте к прямому *отождествлению идеального с материальными нервно-физиологическими структурами мозга и их отправлениями*» [116, с. 184].

В том же 1974 г., когда была опубликована работа Ильенкова с таким пониманием вульгарного материализма, вышла в свет и книга «Гносеологические и логические основы науки» [152] П. В. Копнина, первая часть которой воспроизводит монографию последнего «Введение в марксистскую гносеологию» 1966 г. [151]. Здесь Копнин утверждает: «Объективный идеализм и вульгарный материализм отождествляют материальное с идеальным, идеализм превращает материальное в идеальное (вещи в мысли), а вульгарный материализм – идеальное в материальное (мысли в вещи). Диалектический материализм считает, что познание и объект противоположны так же, как идеальное и материальное, и в пределах гносеологии эта противоположность является абсолютной, познание само по себе никогда не сможет обладать свойствами объекта, оно может быть только образом, отображением его, существующим не в объекте, а в голове познающего человека» [цит. по: 152, с. 108]. Однако в 1969 г. Копнин отказывается от представления об утверждении вульгарными материалистами тождества свойства материи и самой материи, понимая, что эти мыслители скорее утверждали тождество между свойствами материи: «Вульгарный материализм отождествляет мышление как свойство материи с другими свойствами, не видит качественного своеобразия мышления» [154, с. 160; 153, с. 117]. Думается, что с этой новой оценкой уже можно согласиться.

В моей статье [302] один из пунктов был назван так: «Принцип тождества мышления и бытия – это идеализм». В другой статье в качестве одного из итоговых положений было указано, что «принцип тождества мышления и бытия – идеалистический независимо от формы» [305]. Но мог ли этот принцип всё-таки в какой-либо форме встречаться у вульгарных материалистов? Так, Т. И. Ойзерман пишет в «Философской энциклопедии» (1960 г.), что «наиболее ярко существо вульгарного материализма проявилось в отрицании специфики сознания, которое непосредственно сводилось к веществу»

[231, с. 304], в «Большой советской энциклопедии» (1971 г.) он указывает, что вульгарные материалисты «отрицали специфику сознания, отождествляя его с материей» [230], а в «Философском энциклопедическом словаре» (1983 г.) вновь утверждает, что те «отрицали специфику сознания, которое непосредственно сводилось к веществу» [232, с. 96]. Последняя формулировка воспроизводится в неподписанной (Ойзерманом?) статье о вульгарном материализме в «Новой философской энциклопедии» (2010 г.) [60, с. 462].

В 2000 г. Ойзерман пишет следующий текст: «Основоположники марксизма, соглашаясь с исходным положением предшествующего материализма о первичности материи по отношению к сознанию, критиковали своих предшественников за метафизическое (антидиалектическое) понимание природы и неспособность распространить материалистические принципы на понимание общественной жизни. При этом, однако, они вполне удовлетворялись старым материалистическим основоположением: сознание – свойство мозга, функция высокоорганизованной материи. Это положение бесспорно лишь в том смысле, что без человеческого мозга не может быть сознания, мышления. Но позволяет ли это само по себе правильное утверждение понять, объяснить реальное многообразие и содержательность духовного? Конечно, нет. Больше того: признание истины, что сознание, мышление являются продуктом высокоорганизованной материи едва ли полностью порывает с устаревшим материалистическим воззрением на духовное как особенно тонкую материю. Ведь духовное не есть просто сознание, мышление. Существует духовный мир – наука и познание вообще, искусство, формы которого многообразны, религия. Сказать, что наука, искусство или религия – продукт высокоорганизованной материи, мозга, значит, ничего не объяснить, ничего не понять в этих феноменах духовной деятельности человека, человечества на всем протяжении их исторического развития» [234]. В 2003 г. этот текст вошёл в книгу Ойзермана «Марксизм и утопизм» [233, с. 122-123].

Итак, те, кто видят в идеальном свойство материи, обвиняются в том, что «едва ли полностью порывают с устаревшим материалистическим воззрением на духовное как особенно тонкую материю». А страницей далее эта инвектива, кстати, дополняется реверансом в сторону ильенковской путаницы идеального и материального: «Плодотворная попытка углубления, развития понятия идеального, которое мы обнаруживаем в „Капитале“ Маркса,

была предпринята Э.В. Ильенковым в статье „Идеальное“, опубликованной в „Философской энциклопедии“, а также в ряде других его работ. Ильенков справедливо указывает на то, что материальное воплощение человеческих идей, замыслов, образов превращает эти продукты человеческой деятельности в единство материального и идеального, вследствие чего идеальное получает и внешнее по отношению к сознанию людей существование» [233, с. 124].

Многие элементы ревизии марксизма в вышеупомянутой работе Ойзермана уже были подвергнуты критике В. В. Орловым [239]. По его словам, главное теоретическое достижение Ойзермана, «представленное им в связи с анализом материалистического понимания истории, – это понятие *общественной объективной реальности как субъект-объектной реальности*. Автор не замечает несуразности (используем один из употребляемых им терминов) такого определения: так это *объективная* или *объективно-субъективная* реальность? Дальше в рассуждениях Т. И. Ойзермана мы не найдём ни малейшей ясной попытки определить, что же следует понимать под объективным в этом *понятийном коме* из субъективного-объективного» [239, с. 65]. Орлов, разумеется, справедливо критикует идеалистическое отождествление идеального и материи, однако, что касается вульгарного материализма, известно, что Орлов оценивает и это мировоззрение как отождествляющее сознание с некоей «тонкой материей» [238, с. 205].

Также ранее мною приводились [302] слова критика гносеологизма М. Н. Руткевича, который в 1970 г. отмечал по поводу принципа тождества мышления и бытия следующее: «Несомненно, общее между свойством и носителем этого свойства имеется, но термин „тождество“ здесь непригоден, так как он толкает явным образом к отождествлению психического и физиологического, т. е. к ошибке в духе либо вульгарного материализма, либо субъективного идеализма» [265, с. 30-31]. В 1973 г. Руткевич относит эту ошибку только к идеализму: «Принцип „тождества мышления и бытия“ – это принцип гегелевской и вообще идеалистической философии. Последовательное проведение данного принципа ведёт к представлению о философии как науке только о мышлении, что в корне ошибочно» [266, с. 39]. Но в 1996 г. в работе «Основы гносеологии», написанной И. Я. Лойфманом и М. Н. Руткевичем, делается такая попытка различения вариантов отождествления

мышления и бытия: «Отождествление предметов с мыслями о них возможно с позиций идеализма, в то время как отождествление мыслей с предметами – с позиций вульгарного материализма» [191, с. 99].

Однако трудно согласиться с тем, что при всех своих недостатках вульгарный материализм XIX в. допускал отождествление мышления с субстанцией, а людей, ныне представляющих себе идеальное как некое «ψ-поле» или «тонкую материю», якобы можно назвать вульгарными материалистами, а не идеалистами. Если не принимать во внимание какие-то редкие неудачные формулировки, сделанные когда-либо материалистами прошлого, то в тех случаях, когда они старались быть последовательными, они считали идеальное лишь свойством материи, а не самой материей.

§ 2.4.1. Искания и решения последовательного материализма до Нового времени

Древним атомистам, ясное дело, нельзя ставить в упрёк те представления «преднаучного» этапа развития учения о психике, которые материалистам XIX в. – в период создания научной психологии – уже не позволительны. Так, «Левкиппу принадлежит теория, согласно которой душа состоит из мельчайших тончайших круглых атомов. Из таких же атомов состоит и огонь» [200, с. 37]. В то же время «ощущение и мышление, по Левкиппу, не что иное, как проникновение в наши тела привходящих извне образов („идолов“). От всех тел беспрестанно исходят истечения внешнего слоя атомов, которые, проникая в наши органы чувств, порождают восприятие» [200, с. 37]. Итак, обратим внимание на эти «состояние из» и «проникновение в». И отметим, что никакой духовной субстанции предшественник Демокрита не признавал. Ни о каком тождестве мышления и бытия здесь нет речи. Это атомы, как субстанция, составляют некий феномен, формируют некое состояние, режим. По Аэцию, Левкипп и Демокрит считали, что «ощущения и мысли суть изменения тела» [6, с. 335]. П. А. Гольбах, рассуждая о душе, прямо

утверждал, что «Демокрит сводил её к движению и, следовательно, видел в ней некий модус» [66, с. 136].

Если бы ученик пифагорейца Филолая Симмий в платоновском диалоге «Федон» попытался выстроить аргументацию в пользу тезиса о том, что душа есть свойство или состояние тела, не выбирая те категории для репрезентации этого свойства или состояния, которые он всё же выбрал («сочетание и гармония» некоторых начал [246, с. 43] или элементов [552, p. 299]), его собственное согласие с платоновским учением о припоминании [246, с. 32], конечно же, не позволило бы ему преуспеть в доказательстве этого тезиса. Гармония пифагорейцев изначально была не лучшим вариантом объяснительного принципа феномена души и позднее не признавалась в качестве такового ни Аристотелем, ни Эпикуром, ни Лукрецием. Заметим, однако, что Симмий говорит не только о гармонии, но и предпосылает ей «более общую» категорию – сочетание, или смешивание элементов («κράσιν και άρμονίαν») [552, p. 298]. К этой категории позднее обратится и стоик Хрисипп, различая её виды: κράσις, μίξις, παράθεσις, σύγχυσις [280, с. 83-84].

Но поскольку, во-первых, психологии и физиологии высшей нервной деятельности как самостоятельных дисциплин с собственными предметами в то время ещё не существовало, а во-вторых, поскольку материя не сводится только к веществу и телам, постольку простительна та характеристика Эпикуром души как тела из тонких частиц («σῶμα λεπτομερές»), которую он дал в письме к Геродоту, и многое в которой ныне может быть отнесено к физиологической стороне вопроса. Лукреций обоснованно утверждает локализацию психических функций, но тоже называет душу частью человека («…hominis partem nilo minus ac manus et pes») [506, p. 4], что, однако, у него, как и во всём атомизме вообще, совсем не означало субстанциальности самой души.

Но ещё ранее Аристотель наметил перспективное направление понимания феномена идеального: «сказать, что душа гневается, – это то же, что сказать – душа ткёт или строит дом. Ведь лучше, пожалуй, не говорить, что душа сочувствует, или учится, или размышляет, а говорить, что человек делает это душою, сочувствует, учится или размышляет» [8, с. 386]. Однако Стагирит вносит гилеморфизм в это понимание, считая, что «душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью» [8, с. 394]. И так как по Аристотелю, то, что в одном отношении есть

форма (μορφή), в другом является материей (ὕλη), – а это допускает и гилозоистские, и субъективно-идеалистические интерпретации, – то к более адекватному пониманию соотношения материального и идеального философская мысль приближалась за счёт категориального аппарата, в котором вместо *формы* в этом соотношении выступали иные понятия. У самого Аристотеля это ἴδιον и συμβεβεκός [см. 302], но также «πάθος ἢ ἕξις ἢ διάθεσις ἢ κίνησις» в «Метафизике» [344, p. 223] и τρόπος в разных работах.

В издании «Метафизики» в 1976 г. цитируемая выше четвёрка терминов представлена так: «о чём-то как о сущем говорится каждый раз потому, что оно или свойство сущего как такового, или устойчивое либо преходящее состояние сущего, или движение его, или что-то другое в этом роде» [8, с. 277]. Любопытен здесь перевод πάθος как свойства, хотя это скорее либо событие, либо модус, аффект субстанции, если говорить языком Спинозы. Мотивация такого перевода, впрочем, понятна: два последующих термина тоже близки понятию модуса. Поэтому, независимо от сравнения и оценки переводов слов ἕξις и διάθεσις в этом предикативном ряду, более ранний перевод слова πάθος как состояния в издании «Метафизики» 1934 г. [7, с. 185] представляется более точным; к тому же, следует учесть, что этот термин в другом месте издания 1976 г. переведён как «преходящее свойство или состояние» [8, с. 171].

Не менее любопытно также то, что у Эпикура аристотелевским собственным признакам фактически соответствуют συμβεβεκότα, а привходящим – συμπτώματα [351, p. 301], однако такая терминология не получила, по-видимому, широкого распространения, и именно аристотелевские категории из «quinque voces» стали основой триады субстанция-атрибут-модус.

Материалистическая линия внутри философии стоицизма была близка в определённом отношении к философии Эпикура. Стоики предложили оригинальное учение о свойствах, которое, однако, было противоречивым в силу акцентированного пансоматизма, заставлявшего считать даже свойства телами. По словам А. С. Степановой, «если для ионийцев вода, земля, воздух представляли собой воплощения определённых сил – качеств, и в единстве субстрата и качеств акцент ставился на вторые, то для стоиков главное – это субстанция в роли субстрата. Можно предположить, что, подчёркивая вещественно-телесную природу субстанции и качеств,

стоики пытались ответить на возражения со стороны идеалистов и обосновать материалистическую точку зрения» [280, с. 151].

Противоречия в учении стоиков о свойствах стали объектом критики представителей разных философских школ. Уже платоник Плутарх отмечал противоречивость данного учения [280, с. 149]. Степанова обращает внимание на попытки преодоления этих противоречий в самом стоицизме. «О свойстве Хрисипп писал: „Свойство – это не что иное, как дуновение, с его помощью происходит сцепление тел, соединяющее дуновение является причиной свойств вещей, благодаря ему происходит сцепление вещи: у железа это твёрдость, у камня – прочность, у серебра – блеск. Вещество, само по себе неподвижное и аморфное, лежит в основе свойства. Но свойство – это дыхание или воздухоподобное напряжение, которое придаёт структуру и форму всем частям вещества, в которые оно вторгается“» [280, с. 152].

Согласно Степановой, у Хрисиппа «лишь наметился переход к разграничению понятия материи как объективной реальности и понятия материальной субстанции, соотносительного с понятием свойства. Последнее в учении стоиков ещё чётко не противопоставлено субстанции, поскольку категории материи, субстанции, качества ещё в достаточной мере не разработаны» [280, с. 152-153]. Для иллюстрации этой прогрессивной тенденции Степанова обращает внимание на слова того же Плутарха, которые имеет смысл привести здесь с конъектурой фон Арнима. Итак, по Плутарху, стоики «утверждают, с одной стороны, что сущность и вещество наличны [как основа] для качеств (ποιότητα), – ибо дают им приблизительно такое определение. С другой стороны, они опять превращают качества в сущности и тела. Это приводит к большой путанице. Ведь если качества обладают индивидуальной сущностью (ἰδία οὐσία), благодаря которой они называются телами и являются ими, они больше не нуждаются ни в какой иной сущности, поскольку обладают свой собственной. Если же как основа для качеств налично только то общее, что стоики называют сущностью и материей, то ясно, что они причастны телу, но не являются телами [равно как и сущностями]: то, что налично (ὑφεστώς) [как основа] и как нечто воспринимающее, неизбежно должно отличаться от воспринимаемого, для которого оно служит основой. Они, однако, замечают только половину: называют вещество бескачественным, но при этом не хотят называть качества невещественными […]» [315, с. 205-206].

Как бы то ни было, противоречивые свидетельства о взглядах стоиков на отношение идеального к материальному не позволяют считать всю материалистическую линию внутри стоической философии последовательной.

Так, Гален то пишет, что «душа… согласно стоикам, – тонкое тело, движущееся само собой согласно сперматическим логосам» [316, с. 82], то утверждает, что, по словам стоиков, «пневма и является сущностью души» [316, с. 82], что «согласно стоикам, сущность души образуется в определённом смешении воздуха и огня, и что Хрисипп, человек проницательный, окончательно объяснил [это явление] через соразмерное смешение этих [элементов]» [316, с. 84].

Александр Афродизийский пишет, что «доводы стоиков, пытающихся доказать, что душа – это тело, не являются здравыми» [316, с. 85]. Но ему же принадлежит текст, сближающий воззрения стоиков и эпикурейцев с отвергнутым последними пифагорейским представлением о душе как гармонии: «Скорее, – с точки зрения тех, кто производит душу путём некоего смешения или сложения, – она представляет собой или гармонию, или гармоническое сочетание (σύνθεσις καθ’ ἁρμονίαν) определённых тел. К числу сторонников этого мнения принадлежат стоики, которые говорят, что душа и есть пневма, некоторым образом составленная из огня и воздуха; того же мнения придерживаются и эпикурейцы» [316, с. 83].

Таким образом, ни причислять стоиков к последовательным материалистам, ни утверждать наличие у них принципа тождества мышления и бытия, которому не противоречили бы остальные их высказывания о соотношении этих двух феноменов, не приходится. Однако интерес представляют категории стоиков в их учении о свойствах субстанции: ποιόν (качество), πως ἔχον, ἕξις (состояние) и πρός τί πως ἔχον, σχέσις (состояние в отношении к чему-либо) [315, с. 203]. Свидетельств о том, что кто-либо из стоиков прямо заявлял, что мышление является свойством материи, нет, однако в самом наборе предложенных ими свойств субстанции есть категория, которая могла бы позднее стать уточнением категории модуса вообще. «Состояние в отношении к чему-либо» весьма близко понятию функции, а ведь именно функцией особым образом организованной материи является мышление.

Дальнейшее развитие стоицизма привело его к сближению с христианской философией, по-своему адаптировавшей перипатетизм и неоплатонизм. И уже позднее, в философии Нового времени,

категориальным каркасом для последовательного материалистического решения основного вопроса философии станет триада субстанция-атрибут-модус, имеющая корни, скорее, всё же в этом перипатетическом и неоплатонистском теоретическом наследии, эволюционировавшем внутри христианской и мусульманской философии.

В китайском материализме понимание мышления как свойства материи особенно ясно выражено у Фань Чжэня. «Отношения между духом и телом подобны отношениям между остротой и лезвием меча» [цит. по: 123, с. 252]. Характерно, что в данной аналогии Фань Чжэнь специально различает свойство материального объекта и сам материальный объект: «Острота – это не лезвие меча, а лезвие меча – это не острота, и, хотя это так, при исчезновении остроты нет лезвия, а при исчезновении лезвия нет остроты, никогда не было слышно, чтобы с исчезновением лезвия сохранялась острота» [цит. по: 123, с. 252]. Но различие атрибута и модуса в этом рассуждении, к сожалению, не выражено.

В индийской философии учение о теле и духе как едином целом (дехатмавада) излагает Уддалака Аруни в «Чхандогья-Упанишаде»: «разум состоит из пищи, дыхание из воды, речь из жара» [цит. по: 359, p. 44]. Более чёткое понимание сознания именно как состояния, модуса можно обнаружить в словах материалиста-бхутавадина, которые приводит буддийский поэт Ситхалаи Сатханар в тамильском эпосе «Манимехалей», составленном между IV и VII вв.: «Когда листья инжира вымачиваются с сахаром и другими веществами, происходит брожение. Это явление похоже на сознание и ощущение, которые развиваются, когда соединяются определённые элементы. Затем, когда эти элементы отделяются и возвращаются в своё индивидуальное состояние, сознание постепенно исчезает, подобно резонансу барабана, который постепенно исчезает и угасает» [цит. по: 359, p. 56].

§ 2.4.2. Борьба за последовательный материализм от Нового времени до наших дней

Степень последовательности материализма может быть разной: когда Спиноза объявляет мышление и протяжение атрибутами одной материи – это ещё не последовательный материализм. Когда он же отождествляет природу и бога – этот материализм ещё менее последователен. От идеалистического принципа тождества мышления и бытия его отделяет лишь утверждение мышления в качестве атрибута, но эта же самая формулировка сдерживает последовательное материалистическое решение основного вопроса философии, ибо атрибут как всеобщее свойство сопровождает материю всегда и везде. И тем не менее, Спиноза отказывается называть мышление субстанцией, и это серьёзный шаг вперёд по сравнению с философией Декарта. Однако более последовательными материалистами были те, кто считал идеальное модусом материи. В 1647 г. о душе как о модусе тела осторожно заявляет голландский врач Анри Леруа. Об этом можно прочитать в [302] и в § 1.1.4 данной работы.

В издании «Пантеистикона» Дж. Толанда на русском языке в «Избранных сочинениях» 1927 г. есть неточность, допущенная при переводе Г. С. Тымянским важнейшего положения Толанда о мышлении. Толанд пишет: «Cogitatio (hîc minimè prætereunda) eſt motus peculiaris Cerebri, quod hujus facultatis eſt proprium organum: vel potiùs Cerebri pars quædam, in medullâ ſpinali & nervis cum ſuis meningibus continuata, tenet Animi principatum, motumque perficit tam cogitationis quàm sensationis; quæ ſecundùm Cerebri diverſam in omnium animalium ſpeciebus ſtructuram, mirè variantur» [628, p. 12]. Тымянский так переводит этот фрагмент текста: «Мышление (которое здесь нельзя обойти молчанием) есть особенное движение мозга, специального органа этой способности; вернее сказать, оно – некая часть мозга, переходящая в спинной мозг и нервы с их разветвлениями. Здесь средоточие души, здесь происходит движение мыслей и ощущений, которые, в зависимости от различного устройства мозга, весьма различны у отдельных видов животных» [292, с. 144]. Но более подходящим вариантом перевода этого фрагмента был бы следующий: «Мышление (которое здесь нельзя обойти молчанием) есть особенное движение мозга, специального

органа этой способности; вернее сказать, определённая часть мозга, переходящая в спинной мозг и нервы с их разветвлениями, составляет средоточие души и исполняет движение мысли и ощущения, которые, в зависимости от различной структуры мозга, удивительно различаются у всех видов животных».

Неточность дала основание А. М. Деборину в предисловии ошибочно утверждать: «что касается мышления, то Толанд считает его частью мозга» [87, с. XXIV]. Данная неточность не была исправлена и в процессе сверки А. Х. Горфункелем этого перевода с латинским оригиналом для издания «Пантеистикона» в первом томе собрания произведений английских материалистов XVIII в. серии «Философское наследие» в 1967 г. [293, с. 360-361]. Она также была воспроизведена и в цитате, приведённой Б. В. Мееровским во вступительной статье к этому собранию [205, с. 20], а в XXI в. этот неточный перевод повторяется, например, в третьей книге учебника Д. И. Грядового «История философии» [77, с. 18]. Отмечу, что в старых английской и немецкой версиях этого фрагмента «Пантеистикона» нет такой неточности, позволявшей русскоязычным читателям почти сотню лет считать, что, по Толанду, мышление есть часть, а не свойство, или способность мозга («Thought, which we muſt not omit ſpeaking of, is a peculiar Motion of the Brain, the proper Organ of this Faculty; or rather a certain Part of the Brain continued in the Spinal Marrow, and in the Nerves with their Membranes, conſtitutes the principal Seat of the Soul, and performs the Motion both of Thought and Senſation; which vary wonderfully, according to the different Structure of the Brain, in all Kinds of Animals» [629, p. 22]. «Das Denken, welches hier schlechterdings nicht übergangen werden darf, ist eine eigentümliche Bewegung des Gehirns, welches das besondere Organ dieses Vermögens ist; oder vielmehr ein gewisser Teil des Gehirns, welcher sich im Rückgrat und in den Nerven mit seinen Hirnhäuten fortsetzt, hat den Vorzug der Seele und vollbringt die Bewegung sowohl des Denkens als auch des Empfindens, welche je nach der in den Arten aller lebendigen Wesen sehr verschiedenen Zusammensetzung des Gehirns auch grosse Verschiedenheiten zeigen» [627, S. 98-99]).

В 1747 г., французский материалист Ж. О. Ламетри пишет свою работу «Человек-машина», перевод одного важного предложения которой на русский язык нельзя считать точным, к сожалению, ни в версии Г. В. Плеханова, ни в версии Э. А. Гроссмана и В. Левицкого, представленной в серии «Философское наследие». Речь идёт о

следующем тексте: «Je crois la penſée ſi peu incompatible avec la matière organiſée, qu'elle ſemble en être une propriété, telle que l'electricité, la faculté motrice, l'impénétrabilité, l'etendüe. &c.» [487, p. 97]. Плеханов переводит это место так: «Я признаю мышление так мало отделимым от организованной материи, что мне оно кажется таким же свойством этой последней, как электричество, сила движения, непроницаемость, расширяемость etc.» [248, с. 353]. Перевод Гроссмана и Левицкого иной: «Я считаю мысль столь мало противоречащей понятию организованной материи, что она мне представляется основным её свойством, подобным электричеству, способности к движению, непроницаемости, протяженности и т. п.» [168, с. 221].

Конечно, в 1983 г. не воспроизвели ту версию перевода Ламетри Плехановым, которая позволяет некоторым по-своему трактовать слова «так мало отделимым», забывая даже, что речь идёт лишь об «организованной материи». И, вероятно, перевод «ſi peu incompatible» как «столь мало противоречащей» более благозвучен в данном контексте, чем дословный: «так мало несовместимой». Но с чего это вдруг мысль стала «основным» свойством организованной материи?! И чем же на самом деле Ламетри считал мышление – атрибутом или модусом?

Ещё в «Трактате о душе» (1745 г.) Ламетри пишет: «нам не известно, обладает ли материя сама по себе непосредственной способностью чувствовать или же только способностью приобретать её посредством модификации, или принимаемых ею форм, ибо несомненно, что эта способность обнаруживается только в организованных телах» [168, с. 68]. В. М. Богуславский в предисловии к изданию сборника с этой и другими работами французского философа утверждает: Ламетри «проводит мысль, что способность чувствовать – атрибут материи лишь в том смысле, что материя может приобрести эту способность при определённой организации» [168, с. 27]. Но ведь то, что может быть приобретено или утрачено, – это как раз и есть модус, режим, состояние, а не всеобщее свойство, не атрибут! Именно модальный, а не атрибутивный характер мышления по отношению к материи гораздо лучше согласуется со справедливым утверждением Богуславского в примечаниях к работе Ламетри «Система Эпикура» (1750 г.), что «Ламетри отвергал гилозоизм» [168, с. 481].

Другого философа-материалиста, Д. Дидро, тоже не стоит причислять к сторонникам гилозоизма, в том числе в его

гилосенсистской форме. В. Н. Кузнецов обнаруживает «яркое выражение гилосенсизма Дидро» [94, с. 572] лишь в одном предположении, которое тот высказал в незавершённом труде «Элементы физиологии»: «Когда-нибудь удастся доказать, что чувствительность, или осязание, свойственна всем существам: уже есть ряд явлений, говорящих в пользу этого. В этом случае у материи, как таковой, окажется пять или шесть существенных свойств: мёртвая или живая сила, длина, ширина, глубина, непроницаемость и чувствительность» [94, с. 482].

По словам Кузнецова, работа над «Элементами физиологии» «продолжалась по крайней мере до 1780 г.» [94, с. 571]. Однако в «Диалогах» Дидро, которые были ещё при жизни автора, в августе 1782 г., помещены в конфиденциальном рукописном ежемесячнике «Литературная корреспонденция», содержится более осторожная формулировка: «способность ощущения есть всеобщее свойство материи или продукт её организованности» [94, с. 387]. В самих «Элементах физиологии», впрочем, также встречаются положения о том, что «организация определяет функции» [94, с. 477], а ощущение и проявление воли есть «две функции мозга» [94, с. 510].

Кузнецов, в целом, справедливо утверждает: «та концепция способности ощущения, которая реально наличествует у Дидро, является не гилосенсистской и даже антигилосенсистской. Гилосенсистские формулировки у Дидро, как у Ламетри, можно объяснить, по-видимому, влиянием спинозизма, в котором сознание („мышление“) трактовалось как атрибут единой субстанции. Однако, отдав формальную дань этой традиции, и Ламетри, и Дидро пошли по иному, нежели Спиноза, более плодотворному пути материалистического понимания психики, ставшему возможным благодаря прогрессу естествознания и философии в XVIII в. Г. В. Плеханов, указавший на генетическую связь гилосенсистских формулировок французских материалистов со спинозизмом, вместе с тем абсолютизировал её и затушевал существенное отличие взгляда названных философов на психику от спинозизма. В результате он пришел к неоправданному утверждению, что „французский материализм XVIII века был в сущности не более, как видоизменённым спинозизмом“» [94, с. 52-53].

М. А. Вейкард пишет в 1787 г. в своей книге «Врач-философ»: «Свободомыслящие материалисты могут считать, что наша душа есть не что иное, как наша жизнь, результат, гармония нашей организации

или действие друг на друга жидких и твёрдых частей, или что мы, подобно животным, не что иное, как живая организованная материя, свойством которой является ощущение, аналогичное тому, как сердце отвечает на раздражение несколько часов после смерти, как вздрагивают отрезанные лапки лягушки, если посыпать их солью, как *притяжение, раздражимость* являются свойствам материи. Другие могут принять вместе с Гельмонтом, после Фемистия и арабов, общий *принцип*, одушевляющий все тела в мире, произрастающий в растениях, в животных – подобно тому, как мы видим природу и через такие общие *принципы*: например, через всеобщую кислотность, которую доказывают химики, через общее распространение воздуха, световой материи, электрической материи, зодиакального света и т. д. Я не хочу занимать здесь позицию жёсткого арбитра» [637, S. 55]. Однако можно, вслед за А. В. Гулыгой утверждать, что сам Вейкард всё же придерживается первого взгляда [см. 79, с. 49]. Ведь именно этот взгляд Вейкард противопоставляет религиозному: «Христианские философы требуют нематериальной, бессмертной сущности, которая является перводвигателем машины, волевой, мыслящей, движущейся сущности, которая связана с телом непостижимым для нас образом. Языческие философы, материалисты рассматривают эту сущность как следствие организации, телосложения и позволяют ей испариться со смертью» [637, S. 61].

Примерно в те же времена А. Эйнзидель рассуждал: «Рассудочна ли природа или нет? [В] споре между Асклепиадом и последователями Гиппократа кажется правильным ответ, что, хотя природа является первоисточником рассудка и весь рассудок происходит от неё, но у неё нет своего собственного; так как рассудок есть лишь отпечаток мировых явлений в мозговой организации, а под природой, напротив, понимаются силы, порождающие мировые явления» [407, S. 115].

Среди тех, кто был близок к истокам *вульгарного* материализма, часто называют П. Ж. Ж. Кабаниса. Впрочем, М. Х. Рабинович пишет, что некоторые авторы, «основываясь на том, что в конце XVIII в. наука не давала ещё возможности диалектически решить вопрос о единстве физического и психического, считают, что нельзя видеть в Кабанисе предшественника вульгарного материализма» [257, с. 405]. По словам М. М. Фёдоровой, Кабанис «в работе „Отношение между физической и нравственной природой человека“ (1802; рус. пер. 1865-1866) утверждал, что поведение и мышление человека обусловлено

биологически: мозг человека продуцирует мысль так же, как печень и поджелудочная железа – секреции» [310, с. 192]. Можно, впрочем, отметить и несколько более раннюю формулировку Кабанисом этой же аналогии. В работе 1798 г. «Физиологическая история ощущений» он пишет: «Чтобы сформировать правильное представление об операциях мысли, мозг должен рассматриваться как особый орган, специально предназначенный для её производства; так же, как желудок и кишечник предназначены для пищеваривания, печень – для фильтрации желчи, околоушные, верхнечелюстные и подъязычные железы – для изготовления слюнных соков. Впечатления, достигающие мозга, заставляют его приходить в активность, подобно тому, как пищевые продукты, попадая в желудок, возбуждают его к более обильной секреции желудочного сока и движениям, способствующим их растворению. Надлежащая функция одного – создавать образы каждого конкретного впечатления, придавать им значения, объединять их, сравнивать их, извлекать из них суждения и определения, когда функция другого – воздействовать на питательные вещества, присутствие которых его стимулирует, растворять их, ассимилировать их соки с нашей природой» [376, p. 147].

Таким образом, сравнение, которое приводит Кабанис, вовсе не означает тождества мышления и бытия. По словам М. Г. Ярошевского об этой «низменной формуле» вульгарного материализма, «её несостоятельность видят иногда в том, что мысль изображалась чем-то вроде секрета мозговой железы. Между тем никто из защитников приведённой формулы до такой крайности, приписанной им противниками материализма, не доходил» [336, с. 187]. И в этом легко убедиться.

К. Маркс, иронизируя в письме к Ф. Энгельсу от 14 ноября 1868 г. по поводу второго за один и тот же год издания «Шести лекций о дарвиновской теории превращения видов…» Л. Бюхнера [374], сообщает о позабавившем его моменте, где Бюхнер обнаруживает сходство мыслей К. Фогта и Кабаниса, приводя вышеупомянутую формулу [204, т. 32, с. 162]. Сам же Фогт, упоминая её, не отождествляет мышление и бытие: «я думаю, что каждый естествоиспытатель при достаточно последовательном мышлении придёт к выводу, что все те способности, которые мы понимаем под названием деятельности души, являются только функциями вещества мозга» [634, S. 206]. Когда Фогт уподобляет мышление функциям других органов тела, непоследовательность его материализма

проявляется в игнорировании качественных различий указанных функций. Но оставляя их в пределах общего отношения к телу в качестве свойств субстанции, он никак не утверждает «тождества мышления и бытия» в качестве философского принципа.

Свойством, а вовсе не самим веществом считает мышление и другой вульгарный материалист, Я. Молешотт: «Мозг так же необходим для выработки мысли, как печень для выработки желчи и почки для выделения мочи. Мысль, однако, есть настолько же мало жидкость, насколько тепло или звук. Мысль есть движение, оформление мозгового вещества, мыслительная деятельность есть такое же необходимое, такое же неотделимое свойство мозга, как и во всех случаях сила в качестве внутренней, неотъемлемой характеристики присуща веществу. Настолько же невозможно, чтобы неповреждённый мозг не думал, насколько невозможно, чтобы мысль принадлежала чему-либо ещё, кроме вашего мозга, как своего носителя» [520, S. 402].

Слова Молешотта «мысль есть движение материи» Бюхнер делает эпиграфом к главе «Мысль» ещё первого издания своей работы «Сила и материя» [371, S. 149]. Бюхнер пишет: «Повод к этой главе даёт нам известное и презираемое высказывание Фогта: „мысли находятся в таком же отношении к мозгу, как желчь к печени или моча к почкам“ – высказывание, которому, между прочим, сам Фогт предпосылает слова: „выражаясь несколько грубо“. Отнюдь не желая присоединяться к всеобщим воплям осуждения, которые это высказывание вызвало в научном, публицистическом и богословском мире против его автора, мы всё же не можем не найти это сравнение очень плохо выбранным. Даже при самом тщательном изучении мы не в состоянии найти аналогии между выделением желчи или мочи и процессом, посредством которого мысль возникает в мозге. Моча и желчь осязаемые, весомые, видимые и, сверх того, отделяемые вещества, которые тело израсходовало и выделило из себя, – мысль, разум, душа, напротив, не материальны, не само вещество, а комплекс различных сил, которые выросли в единое целое, эффект комбинации многих веществ, наделённых силами или свойствами» [371, S. 149-150].

Это важное уточнение идёт в тексте «Силы и материи» после пары мест, которые отдельных мыслителей заставляли ошибочно полагать, что Бюхнер придерживается принципа тождества мышления и бытия. Вот первое из них: «Тот факт, что разум и природа всегда

одинаковы, что законы разума и природы идентичны, в сущности уже вытекает из того, что мы высказали о соотношении силы и вещества. То, что мы называем умом, мышлением, познавательной способностью, состоит из естественных, хотя и специфически объединённых сил, которые, как и любая другая естественная сила, могут появляться только в определённых веществах» [371, S. 52]. Но и здесь речь о той тождественности *законов* мышления и бытия, что вообще необходима для монистического мировосприятия всякого материалиста вне рамок известного противопоставления идеального и материального в основном вопросе философии. Бюхнер и в этом отрывке считает мышление соединением сил, хотя и ограничивает вышеупомянутую тождественность, заменяя «immer» к слову «daſſelbe» на «in letzter Linie» довольно поздно, лишь в пятнадцатом издании 1883 г. [373, S. 136].

Зато второе проблематическое высказывание было скорректировано Бюхнером уже на следующий год после первого издания книги. В 1855 г. Бюхнер задаёт риторический вопрос: «Какое требуется более сильное доказательство идентичности души и мозга, чем то, что даёт нож анатома, разрезая душу на части?» [371, S. 127]. Но уже в 1856 г. «идентичность» души и мозга в этом вопросе заменена на «необходимую связь» [372, S. 115].

Утверждая, что Энгельс отгораживался от «вульгарных» материалистов Фогта, Бюхнера и Молешотта, Ленин подчёркивает, что последние «сбивались на тот взгляд, будто мозг выделяет мысль *так же*, как печень выделяет желчь» [184, т. 18, с. 42]. И здесь важны не только акцент на игнорировании вульгарными материалистами специфики мысли как особой функции мозга, но и упоминание того, что они именно лишь *сбивались* на этот взгляд.

А. А. Богданов в приложении «Вера и наука» к своей книге «Падение великого фетишизма» (1910 г.) [23] пытается критиковать ленинскую работу «Материализм и эмпириокритицизм». В частности, игнорируя тот факт, что Ленин видел изъян вульгарного материализма в механицизме, антидиалектике и непонимании социума [184, т. 18, с. 253]), Богданов представляет дело в сущности так, будто вульгарность материализма Фогта, Бюхнера и Молешотта надо определять на основании факта принятия и повторения ими формулы Кабаниса [23, с. 197-198]. Но это, конечно же, не так. Вульгарным материалистам были свойственны, по крайней мере, те указанные Лениным недостатки, которые определяются и без этой формулы, а та, на

которую первоначально один единственный раз сбился Бюхнер, была, как видим, даже хуже формулы Кабаниса. Если бы вульгарные материалисты в итоге приняли «тождество мышления и бытия», да ещё в качестве принципа, они привнесли бы идеалистический элемент в свою философию, которая и без того оставалась материализмом непоследовательным. К счастью, этого не произошло.

Не вполне последовательным был и материализм Л. Фейербаха, но и он не принимал этого «тождества», понимая его идеалистический смысл: «Природа есть изначальный бог, изначальный предмет религии; но она является предметом религии не как природа, а как человеческое существо, как существо души, воображения, мысли. Тайна религии есть „тождество субъективного и объективного“, т. е. единство человеческого и природного существа, но в отличии от действительного существа природы и человечества» [414, S. 411].

Кроме того, Фейербах корректировал и свою точку зрения на то, чем является мышление в отношении материи (атрибутом или модусом). В первом издании «Предварительных тезисов к реформе философии» (1843 г.) он пишет: «Истинное отношение мышления к бытию таково: бытие – субъект, мышление – предикат, но такой предикат, который содержит сущность своего субъекта. Мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления. Бытие есть из самого себя и через себя – бытие даётся только через бытие, – бытие имеет своё основание в себе, ибо только бытие есть смысл, разум, необходимость, истина, – короче говоря, всё во всём. – Бытие есть, ибо небытие есть небытие, т. е. ничто, бессмыслица» [415, S. 80]. Но в этом же фрагменте «Тезисов», вошедших во второй том сочинений Фейербаха (1846 г.), слов о мышлении, как о «таком предикате, который содержит сущность своего субъекта», уже нет [413, S. 263].

Однако те последователи Фейербаха, которые так и не стали марксистами, не всегда старались исправить свои ошибки. Так, фейербахианец Ф. Йодль, в философии которого в большинстве мест гораздо определённей, чем позитивистская, прослеживается материалистическая линия, допускает даже некоторый уклон в сторону идеалистического представления о тождестве мышления и бытия: «То, что организованная материя мыслит, точно так же верно, как и то, что неорганизованная материя не мыслит. Скачок от одного к другому точно так же велик, как скачок от атома к духу. Между отдельными органическими веществами, из которых состоит наша нервная система, и структурой и функцией этих веществ, которые

делают человека жизнеспособным, лежит не что иное, как вся история развития органического мира – адаптация, продолжающаяся бесчисленными поколениями, преобразование живого вещества окружающей природой, постоянная суммация воздействий. Так называемая материя, на которую действует раздражитель, встречающий органическое существо, на самом деле есть дух, только ни в коем случае нельзя забывать, что и этот дух на самом деле есть материя» [460, S. 47-50].

На фоне этого смешения идеального с материальным формулировки Йодля, допускающие атрибутивный характер мышления по отношению к бытию, кажутся менее опасными. Так, в своём «философском завещании» – посмертно изданной работе «Критика идеализма» (1920 г.) – Йодль в одном месте пишет то, что никак не предполагает гилозоизм: «Материалист в самом широком смысле есть тот, кто убедился, что мир, противоположный воспринимающему сознанию, есть не просто явление сознания, а нечто существующее независимо от сознания, мир действительности, т. е. природа, из которой вырастает и само сознание. Материалист – это тот, кто убедился, что духовные или душевные функции во всей сфере нашего опыта не даны нигде, кроме как в связи с жизненными функциями организованной субстанции; что бестелесный дух, не связанный с живым существом, есть плод чистой спекуляции, которая свой фиктивный характер доказывает уже тем, что снова и снова стремится к персонификации или отелесниванию в какой-либо форме. Материалист – это тот, кто убедился в безусловной значимости положения: „Nihil est in mente, quod non simul sit in cerebro“, это значит, что никакого рода психические процессы не могут быть без соответствующих процессов в централизованно организованной нервной системе, и что ничто духовное, ни самая возвышенная мысль, ни самое благородное чувство, ни самая восторженная решимость не освобождается от этой связи с нервной системой» [459, S. 155-156]. Но чуть дальше можно встретить такое рассуждение: «В основе мира заложен разум, иначе сознательные существа не смогли бы развить в себе высшую духовность. Но развитие этой возможности совершается по закону и случайности полностью в рамках естественной причинности» [459, S. 176].

К положению фейербахианца А. Рау о том, что «восприятие или ощущение есть совершенно всеобщий процесс в природе» [572, S. 372], апеллирует Э. Геккель [435, S. 525]. В заметке Ф. Энгельса о

математике в «Диалектики природы» есть короткая фраза: «Плохое воспроизведение тождества мышления и бытия у Геккеля» [204, т. 20, с. 587]. Редакторы в примечании 466 дают такое её объяснение: «Возможно, что Энгельс имеет здесь в виду психофизический монизм Геккеля и его взгляды на строение материи. В книжке Геккеля „Перигенезис пластидул“, которую Энгельс цитирует во втором „Примечании“ к „Анти-Дюрингу“ (см. настоящий том, стр. 567), Геккель, например, утверждает, что элементарная „душа“ присуща не только „пластидулам“ (т. е. молекулам протоплазмы), но и атомам, что все атомы „одушевлены“, обладают „ощущением“ и „волей“» [204, т. 20, с. 738]. Нетрудно догадаться, что такой гилозоизм весьма близок ильенковскому воззрению о мышлении как о всеобщем свойстве материи.

Геккель пишет о своей «гилонистической системе монизма»: «Я убеждён, что ощущение так же связано со всей материей, как и движение, и что именно это *триединство субстанции* даёт наиболее надёжную основу для нашего современного монизма; я формулирую её в трёх принципах: 1. Нет вещества без силы и без ощущения. 2. Нет силы без вещества и без ощущения. 3. Нет ощущения без вещества и без силы. Во всей вселенной, как и в каждой мельчайшей её части, в каждом атоме, как и в каждой молекуле, эти три фундаментальных атрибута субстанции неразрывно связаны» [435, S. 522].

«Ставя ощущение (психому) рядом с силой (энергией) и заполнением пространства, или веществом (материей), как всеобщий фундаментальный атрибут субстанции, мы достигаем чистого *триединства монизма*, удовлетворительного баланса противоположностей, которые упорно удерживаются дуализмом между психическим и физическим, между материальным телесным миром и нематериальным духовным миром. Из трёх главных направлений монизма материализм односторонне подчёркивает атрибут материю и хочет свести все явления во вселенной к механике атомов, к движениям мельчайших частиц тел. Спиритуализм столь же односторонне подчёркивает атрибут энергию; он хочет либо объяснить все явления из движущих сил или форм энергии (энергетика), либо свести их к психическим функциям, к ощущению или душевной деятельности (панпсихизм). Наш гилонизм (или гилозоизм) избегает ошибок обоих крайних направлений, утверждая тождество psyche и physis в смысле Спинозы и Гёте; он преодолевает трудности этого более старого „учения о тождестве“, разлагая атрибут

„мышления“ (или энергии) на два координированных атрибута, на ощущение (психому) и движение (механику)» [435, S. 526].

В популярном издании «Чудес жизни» 1906 г. речь идёт уже о том, чтобы разлагать «атрибут „мышления“ (или духа) на два координированных атрибута, на ощущение (психому) и силу или энергию» [436, S. 188]. Эта рокировка с реверансом в сторону энергетизма лишь подчёркивает устойчивость геккелевского гилозоизма.

Разум в составе сущности субстанции – далеко ли это от саморазвёртывающейся Идеи? А если ещё и настаивать на принципе тождества мышления и бытия? Далёк ли Геккель от Гегеля?.. Вопрос риторический. Уж если не совсем последователен материализм, допускающий мышление в качестве атрибута, а не модуса материи, то последовательного материализма, допускающего тождество мышления и бытия, уж точно быть не может. Это тождество исключительно идеалистическое, всецело принадлежащее традиции «философии тождества», характерной для идеализма объективного (в стиле Гегеля) и субъективного (в стиле Беркли). Как отмечал К. Маркс, «по мнению Гегеля, всё, что происходило, и всё, что происходит ещё в мире, тождественно с тем, что происходит в его собственном мышлении. Таким образом, философия истории оказывается лишь историей философии – его собственной философии. Нет более „истории, соответствующей порядку времён“, существует лишь „последовательность идей в разуме“. Он воображает, что строит мир посредством движения мысли; между тем как в действительности он лишь систематически перестраивает и располагает, согласно своему абсолютному методу, те мысли, которые имеются в голове у всех людей» [204, т. 4, с. 132-133].

В «Диалектике природы» Ф. Энгельса есть такое его рассуждение: «Над всем нашим теоретическим мышлением господствует с абсолютной силой тот факт, что наше субъективное мышление и объективный мир подчинены одним и тем же законам и что поэтому они и не могут противоречить друг другу в своих результатах, а должны согласоваться между собой. Факт этот является бессознательной и безусловной предпосылкой нашего теоретического мышления. Материализм XVIII века вследствие своего по существу метафизического характера исследовал эту предпосылку только со стороны её содержания. Он ограничился доказательством того, что содержание всякого мышления и знания должно происходить из

чувственного опыта, и восстановил положение: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Только новейшая идеалистическая, но вместе с тем и диалектическая философия – в особенности Гегель – исследовала эту предпосылку также и со стороны *формы*. Несмотря на бесчисленные произвольные построения и фантастические выдумки, которые здесь выступают перед нами; несмотря на идеалистическую, на голову поставленную форму её результата – единства мышления и бытия, – нельзя отрицать того, что эта философия доказала на множестве примеров, взятых из самых разнообразных областей, аналогию между процессами мышления и процессами природы и истории – и обратно – и господство одинаковых законов для всех этих процессов» [204, т. 20, с. 581].

А в письме К. Шмидту от 12 марта 1895 г. Энгельс отмечает: «Тождество мышления и бытия, выражаясь по-гегелевски, вполне соответствует Вашему примеру с кругом и многоугольником. Иначе: то и другое, понятие о вещи и её действительность, движутся вместе, подобно двум асимптотам, постоянно приближаясь друг к другу, однако никогда не совпадая. Это различие между обоими именно и есть то различие, в силу которого понятие не есть прямо и непосредственно действительность, а действительность не есть непосредственно понятие этой самой действительности. По той причине, что понятие имеет свою сущностную природу, что оно, следовательно, не совпадает прямо и prime facie с действительностью, из которой только оно и может быть выведено, по этой причине оно всегда всё же больше, чем фикция; разве что Вы объявите все результаты мышления фикциями, потому что действительность соответствует им лишь весьма косвенно, да и то лишь в асимптотическом приближении» [204, т. 39, с. 354]. О том, что это момент только второй, гносеологической стороны отношения сознания к материи, свидетельствуют последующие строки этого письма: «Разве понятия, господствующие в естествознании, становятся фикциями, оттого что они отнюдь не всегда совпадают с действительностью? С того момента, как мы приняли теорию эволюции, все наши понятия об органической жизни только приближенно соответствуют действительности. В противном случае не было бы вообще никаких изменений; в тот день, когда понятие и действительность в органическом мире абсолютно совпадут, наступит конец развитию» [204, т. 39, с. 357].

«Тождество мышления и бытия» – это отождествление свойства субстанции с ней самой, т. е. то самое раздувание одной из чёрточек бытия, которое Ленин и называл идеализмом в «Философских тетрадях». Промежуточным пунктом на этом пути является объявление мышления атрибутом материи, субстанции. Финальным пунктом – отождествление мышления с самой субстанцией. На промежуточном пункте, увы, побывала и часть деборинцев. Например, Н. А. Карев в 1928 г. [139, с. 213-214]. Да и сам Деборин в 1927 г. пишет: «Мы утверждаем, вместе с Энгельсом и Плехановым, лишь одно, а именно, что субстанция Спинозы есть природа, что в переводе на современный язык означает материю и что протяжение и мышление суть два атрибута одной и той же субстанции, т. е. той же материи» [89, с. 38-39]. Однако после полемики с механистами Деборин фактически отказался от «атрибутивизма». В 1929 г. он пишет: «Можно и должно, например, признать, что жизнь, субъективность, мышление, понятие являются необходимыми ступенями в процессе диалектического развития субстанции, материи. Но именно потому, что они – формы проявления единой материальной субстанции, они суть лишь „модификации“ последней» [83, с. XCIII]. Если же говорить о тождестве мышления и бытия, то оно было подвергнуто критике Дебориным ещё в 1924 г. в его статье о Д. Лукаче [82] и потому не могло быть принято в деборинской школе.

Один из способов переубеждения тех, кто отказывался принимать принцип тождества мышления и бытия, состоял в том, чтобы принизить по сравнению с этим принципом принцип отражения. В связи с этим я приведу контраргументацию А. М. Коршунова и В. В. Мантатова в их работе 1974 г. «Теория отражения и эвристическая роль знаков»: «В последние годы высказывается мысль о том, что принцип отражения в его материалистической интерпретации недостаточен для того, чтобы выразить всю сложность отношения познания и бытия и выявить активность субъекта. Полагают, что сводить всю сложность отношений между сознанием и бытием к простому отражению нельзя; последнее якобы является моментом более общего принципа, принципа диалектико-материалистического тождества мышления и бытия. И так как диалектика реальное тождество усматривает в акте перехода, превращения противоположностей друг в друга, то тождество мышления и бытия означает переход или превращение действительности или бытия в мысль, а мысли в бытие, в

действительность (Э. В. Ильенков и др.). Другими словами, только принцип тождества включает в себя творчество. Категория же отражения в этом случае якобы подчиняется принципу тождества мышления и бытия.

Не будем сейчас спорить о том, насколько вообще удачно использование термина „тождество мышления и бытия“. В известном смысле употребление названного термина правомерно, но только в том случае, если речь идёт не об абстрактном, а о конкретном тождестве, учитывающем не только общность материи и сознания, но и их различие, противоположность. Если же это так, тогда имеется не тождество, а единство сознания и материи. Это единство состоит в том, что сознание как свойство материи, есть её образ, отражение окружающего мира. Всё это говорит о неправомерности подчинения категории отражения принципу тождества.

Но вопрос в данном случае заключается не только в изменении названия, представляющем иную формулировку единства материи и сознания, а в существе дела. Принцип тождества, выдвигаемый некоторыми авторами, исходит из определённой трактовки отражения, с которой мы не можем согласиться. На наш взгляд, и в данном случае сторонники тождества мышления и бытия находятся в плену всё того же предвзятого понимания отражения как пассивного воспроизведения. Другими словами, диалектико-материалистическое понимание отражения вольно или невольно отождествляется с метафизической трактовкой, ибо только этим и можно объяснить необходимость дополнить принцип отражения принципом тождества мышления и бытия. Но мы уже отмечали, что диалектико-материалистическое учение об отражении невозможно сводить к метафизическим представлениям о познании как процессе пассивном, не содержащем в себе ничего творческого. В рамках принципа отражения вполне можно объяснить „превращение“ бытия в мысль и мысли в бытие, если учитывать (а это является важнейшим условием диалектико-материалистической трактовки) опосредствующее значение человеческой практики» [160, с. 17-18].

Послесловие ко 2-й части

Поможет ли изучение истории философии в исторической миссии пролетариата? Конечно. Это позволит подготовить кадры, необходимые для её теоретического фронта. И если уж «учиться мыслить», то стоит вспомнить слова Энгельса: «…теоретическое мышление является прирождённым свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии» [204, т. 20, с. 366].

Но имеет ли значение история философии для современного естествознания? Разумеется. Союз философии и естествознания будет настоящим, если не только философы будут больше знать о закономерностях живой и неживой природы, но и естественники будут внимательнее относится к философскому наследию прошлого. Здесь имеет смысл привести слова Энгельса об особенностях такого отношения в современный ему период: «С тех пор как физика и химия стали опять оперировать почти исключительно молекулами и атомами, древнегреческая атомистическая философия с необходимостью снова выступила на передний план. Но как поверхностно трактуется она даже лучшими из естествоиспытателей! Так, например, Кекуле рассказывает („Цели и достижения химии“), будто она имеет своим родоначальником Демокрита (вместо Левкиппа), и утверждает, будто Дальтон первый пришел к мысли о существовании качественно различных элементарных атомов и первый приписал им различные, специфические для различных элементов веса; между тем у Диогена Лаэрция (кн. X, §§43-44 и 61) можно прочесть, что уже Эпикур приписывал атомам не только различия по величине и форме, но также и различия по *весу*, т. е. что Эпикур по-своему уже знал атомный вес и атомный объём» [204, т. 20, с. 367-368].

Как известно, у Энгельса были ещё более резкие высказывания в отношении тех, кто игнорировал философию: «Естествоиспытатели воображают, что они освобождаются от философии, когда игнорируют или бранят её. Но так как они без мышления не могут двинуться ни на шаг, для мышления же необходимы логические категории, а эти категории они некритически заимствуют либо из

обыденного общего сознания так называемых образованных людей, над которым господствуют остатки давно умерших философских систем, либо из крох прослушанных в обязательном порядке университетских курсов по философии (которые представляют собой не только отрывочные взгляды, но и мешанину из воззрений людей, принадлежащих к самым различным и по большей части к самым скверным школам), либо из некритического и несистематического чтения всякого рода философских произведений, – то в итоге они всё-таки оказываются в подчинении у философии, но, к сожалению, по большей части самой скверной, и те, кто больше всех ругает философию, являются рабами как раз наихудших вульгаризированных остатков наихудших философских учений.

Какую бы позу ни принимали естествоиспытатели, над ними властвует философия. Вопрос лишь в том, желают ли они, чтобы над ними властвовала какая-нибудь скверная модная философия, или же они желают руководствоваться такой формой теоретического мышления, которая основывается на знакомстве с историей мышления и её достижениями.

Физика, берегись метафизики! – это совершенно верно, но в другом смысле» [204, т. 20, с. 524-525].

Метафизика как онтология отвергалась философией позитивистов. Метафизика как антидиалектика навязывалась ими естествознанию. Ясно, что в философии марксизма отрицание онтологии недопустимо. А термину «метафизика», видимо, уже не удастся избавиться от этих своих двух значений в истории философии. Изучая последнюю, следует уделять особое внимание истории материализма. Прежний материализм, конечно, был механистичен, антидиалектичен и неисторичен. Единственно последовательным во всех отношениях и преодолевающим указанные ограничения является материализм марксистский. Маркс был «основателем *современного* материализма, неизмеримо более богатого содержанием и несравненно более последовательного, чем все предыдущие формы материализма» [184, т. 18, с. 357]. По словам Энгельса, «современный материализм – отрицание отрицания – представляет собой не простое восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет ещё всё идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории» [204, т. 20, с. 142].

И в исследовании того, как эти *непреходящие основы* обогащались современными для каждой последующей эпохи знаниями о мире, следует учесть, что этот процесс в разных условиях происходил сообразно множеству факторов, которые лишь в конечном итоге определялись соответствующим общественно-экономическим базисом. Энгельс отмечал, что «не признавая самостоятельного исторического развития различных идеологических областей, играющих роль в истории, мы отрицаем и всякую возможность их *воздействия на историю*. В основе этого лежит шаблонное, недиалектическое представление о причине и следствии как о двух неизменно противостоящих друг другу полюсах, и абсолютно упускается из виду взаимодействие» [204, т. 39, с. 84].

Среди таких факторов – и результаты философской мысли отличных от материализма философских учений. И это не только разработки в области *методологии*, но и попытки построения *философских систем*, в частности, систем категорий, упорядочение которых – даже вопреки воле самих разработчиков – в конце концов способствовало обострению противоположности идеализма и материализма, улучшению условий правильного решения основного вопроса философии. Характеризуя философию Гегеля, Ленин пишет в своих «Философских тетрадях» в 1915 г.: «Диалектика как *живое,* многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности (с философской системой, растущей в целое из каждого оттенка) – вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с „метафизическим“ материализмом, основная беда коего есть неумение применить диалектики к Bildertheorie, к процессу и развитию познания» [184, т. 29, с. 321-322]. Таким образом, если в конце 1894 – начале 1895 гг. Ленин ещё считал, что «с точки зрения Маркса и Энгельса, философия не имеет никакого права на отдельное самостоятельное существование, и её материал распадается между разными отраслями положительной науки» [184, т. 1, с. 438], то в 1909 г. он пишет большую философскую работу «Материализм и эмпириокритицизм», а в 1915 г. даже отмечает важность *философской системы*. Разумеется, в последнем-то случае речь была об идеалистической системе Гегеля, но ведь понятно, что и для марксизма, взявшего на вооружение диалектику, развивающего диалектико-материалистическую методологию, важнейшей задачей является построение системы диалектико-материалистической философии: как

системы основных положений новейшего материализма, так и связанной с ними системы категорий. И напротив, пренебрежение этой задачей, сужение предмета философии способствует искажению условий правильного решения основного вопроса философии, даже если это сужение производится собственно до предмета основного вопроса философии.

В отличие от приверженцев гносеологизма, защитники онтологии как научной дисциплины в составе маркистской философии нисколько не пытаются устранить гносеологию. В. В. Орлов пишет: «Онтология (от греч. ont – сущее) – учение о мире как таковом, в отвлечении от процесса его познания. Гносеология – теория познания, изучающая (в отличие, например, от психологии или науковедения) наиболее общие ступени, формы и закономерности познавательного процесса» [238, с. 109].

И разумеется, абсолютного разделения онтологии и гносеологии нет. Есть их относительная самостоятельность при зависимости второй от первой. Онтология определённым образом отвлекается от процесса познания мира, в то время как гносеология это познание и изучает. Онтология лишь упоминает категории образа, мышления, сознания, идеального, теории и т. п. как модуса материи, ограничиваясь этим обобщённым статусом перечисленных феноменов (в качестве решения основного вопроса философии) и сосредоточиваясь на отношении этого модуса как целого к другим модусам и атрибутам материи, а также на отношении этих других атрибутов между собой; тогда, собственно говоря, и происходит это «отвлечение». Гносеологии же делегируются полномочия более детального исследования вышеупомянутого модуса – исследования, при котором из дискурса не исчезают, мягко говоря, «упоминания» и «ссылки» на категории онтологии.

Список литературы ко 2-й части

1. Агол И. И. Диалектический метод и эволюционная теория. – 3-е изд. – М., 2013. – 176 с.
2. Аксёнов Г. П. Вернадский. – 3-е изд. – М., 2015. – 526 с.
3. Алексеев М. Н. Заключение // Марксистско-ленинская диалектика: В 8 кн. Кн. 3. Диалектика процесса познания / Под ред. М. Н. Алексеева, А. М. Коршунова. – М., 1985. – С. 341-351.
4. Алексеев М. Н. Предмет и структура марксистской философии: спецкурс лекций. – М., 1973. – 364 с.
5. Алексеев П. В. Философы России начала XXI столетия: Биографии, идеи, труды: энциклопедический словарь. – М., 2009. – 695 с.
6. Антология мировой философии. – Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. – М., 1969. –576 с.
7. Аристотель. Метафизика / Перевод и примечания А. В. Кубицкого. – М.; Л., 1934. – 348 с.
8. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. – М., 1976. – Т. 1. – 550 с.
9. Асмус В. Ф. Собрание сочинений (в семи томах). Т. 3: Логика. – М., 2015. – 832 с.
10. Асмус В. Ф. Философские задачи Логики (лекция pro venia legendi) // Валентин Фердинандович Асмус / под ред. В. А. Жучкова, И. И. Блауберг. – М., 2010. – С. 361-385.
11. Асмус В. Ф. Формальная логика и диалектика // Под знаменем марксизма. – М., 1929. – № 4. – С. 39-62.
12. Базаров В. А. Мистицизм и реализм нашего времени // Очерки по философии марксизма: Философский сборник. – СПб., 1908. – С. 3-71.
13. Базаров В. А. На два фронта. – СПб., 1910. – 211 с.
14. Баммель Г. К. Несколько ответных замечаний // Под знаменем марксизма. – М., 1923. – № 10. – С. 249-251.
15. Баммель Г. К. Очередные проблемы материалистической диалектики // Вестник Коммунистической академии. – М., 1927. – № 24. – С. 215-224.
16. Баммель Г. К. [Рецензия] / Под знаменем марксизма. – М., 1923. – № 6-7. – С. 270-272. – Рец. на кн.: Ивановский В. Н.

Методологическое введение в науку и философию. – Минск, 1923. – Т. 1. – 239 с.
17. Бао Оу. Научные идеи Б. М. Кедрова и развитие «диалектики природы» в Китае: 1960-2010. – М., 2018. – 247 с.
18. Берман Я. А. Диалектика в свете современной теории познания. – М., 1908. – 236 с.
19. Берман Я. А. Сущность прагматизма. Новые течения в науке о мышлении. – М., 1911. – 240 с.
20. Библер В. С. Материя // Философская энциклопедия. – М., 1964. – Т. 3. – С. 365-367.
21. Бирюков Б. В. Послесловие. В логическом мире Фреге // Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов. – М., 2000. – С. 443-509.
22. Блонский П. П. Современная философия: Между идеализмом и наукой. – М., 2020. – 354 с.
23. Богданов А. А. Падение великого фетишизма (Современный кризис идеологии). – М., 1910. – 223 с.
24. Богданов А. А. Тектология: Всеобщая организационная наука. – 6-е изд. – М., 2019. – 680 с.
25. Богданов А. А. Эмпириомонизм. Кн. III. – СПб., 1906. – 159 с.
26. Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. – М., 1973. – 317 с.
27. Богомолов А. С. Буржуазная философия США XX века. – М., 1974. – 343 с.
28. Богомолов А. С. Конвенционализм А. Пуанкаре // Буржуазная философия кануна и начала империализма. – М., 1977. – С. 145-154.
29. Бранский В. П. Принцип отражения. Единство диалектики, логики и теории познания // Материалистическая диалектика. В 5 т. – Т. 1. – М., 1981. – С. 49-70.
30. Брентано Ф. О будущем философии. Избранные труды / Пер. с нем. Р. А. Громова. – М., 2018. – 629 с.
31. Брюшинкин В. Н., Чалый В. А. Питер Стросон и его метафизика // Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. – М., 2009. – С. 296-308.
32. Бухарин Н. И. Теория исторического материализма: популярный учебник марксистской социологии. – 5-е изд. – М., 1928. – 390 с.
33. Бухарин Н. И. Узник Лубянки: тюремные рукописи Николая Бухарина. – 2-е изд. – М., 2008. – 1070 с.

34. Ваганян В. А. По боевым вопросам марксизма: полемическое. – М.; Л., 1926. – 202 с.
35. Вайнштейн И. Я. Гегель, Маркс и Ленин. – М.; Л., 1928. – 350 с.
36. Вайнштейн И. Я. К вопросу о методологии политической экономии у Маркса и классиков // Под знаменем марксизма. – М., 1929. – № 9. – С. 103-139.
37. Вайнштейн И. Я. Организационная теория и диалектический материализм: Систематическая критика А. Богданова. – М.; Л., 1927. – 243 с.
38. Валентинов Н. В. Встречи с Лениным. – Нью-Йорк, 1981. – 357 с.
39. Валентинов Н. В. Два года с символистами. Воспоминания. – М.; Берлин, 2019. – 301 с.
40. Валентинов Н. В. Философские построения марксизма: Диалектический материализм, эмпириомонизм и эмпириокритическая философия. Критические очерки. Кн. 1. – М., 1908. – 307 с.
41. Валентинов Н. В. Э. Мах и марксизм. – М., 1908. – 115 с.
42. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). – М., 1978. – С. 43-110.
43. Вашакмадзе И. А. [Рецензия] // Под знаменем марксизма. – М., 1930. – № 1. – С. 189-195. – Рец. на кн.: Гогиберидзе М. И. Развитие проблем материализма и диалектики до Маркса. – Тифлис, 1928. – 326 с.
44. Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Ч. 1 / Под общ. ред. И. Т. Фролова. – М., 1989. – 367.
45. Введенский А. И. Современное состояние философии в Германии и Франции. – Сергиев Посад, 1894. – 330 с.
46. Вернадский В. И. Очерки и речи. Вып. 2. – Петроград, 1922. – 124 с.
47. Вернадский В. И. Переписка В. И. Вернадского с Б. Л. Личковым, 1940-1944. – М., 1980. – 224 с.
48. Вернадский В. И. По поводу критических замечаний акад. А. М. Деборина // Известия Академии наук СССР. VII серия. Отделение математических и естественных наук. – М.; Л., 1933. – Вып. 3. – С. 395-407.
49. Вернадский В. И. Проблема времени в современной науке // Известия Академии наук СССР. VII серия. Отделение

математических и естественных наук. – М.; Л., 1932, Вып. 4. – С. 511–541.
50. Вернадский В. И. Проблемы биогеохимии / Труды Биогеохимической лаборатории. Т. 16. – М., 1980. – 320 с.
51. Вернадский В. И. Собрание сочинений: в 24 т. Т. 14. Памяти учёных. Письма А. Е. Ферсману. – М., 2013. – 506 с.
52. Вернадский В. И. Собрание сочинений: в 24 т. Т. 21. Дневники В. И. Вернадского 1935-1939 гг. – М., 2013. – 548 с.
53. Вернадский В. И. Собрание сочинений: в 24 т. Т. 23. Дневники В. И. Вернадского 1943-1944 гг. – М., 2013. – 439 с.
54. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988. – 520 с.
55. Вишневский А. Ф. В защиту материалистической диалектики. (Ответ тов. Степанову) // Под знаменем марксизма. – М., 1925. – № 8-9. – С. 245-287.
56. Вишневский А. Ф. Исторический материализм. – Ростов-на-Дону, 1927. – 174 с.
57. Вишневский А. Ф. [Рецензия] // Под знаменем марксизма. – М., 1924. – № 12. – С. 307-314. – Рец. на кн.: Степанов И. Исторический материализм и современное естествознание. Марксизм и ленинизм. Очерки современного мировоззрения. – М., 1924. – 84 с.
58. Воден А. М. На заре «легального марксизма» // Летописи марксизма. – М.; Л., 1927. – № IV. – С. 87-96.
59. Воронцов В. П. Наши направления. – СПб., 1893. – 215 с.
60. Вульгарный материализм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М., 2010. – Т. 1. – С. 462-463.
61. Гальцева Р. А. Ремке (Rehmke), Йоханнес // Философская энциклопедия. – М., 1967. – Т. 4. – С. 495-496.
62. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. – М., 1971. – Т. 1. – 501 с.
63. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики. – М., 1974. – 452 с.
64. Гельфонд О. И. Философия Дицгена и современный позитивизм // Очерки по философии марксизма: Философский сборник. – СПб., 1908. – С. 243-290.
65. Гессен Б. М. Материалистическая диалектика и современная физика. Тезисы доклада на I Всесоюзном съезде физиков в Одессе 19 августа 1930 г. // Эпистемология и философия науки. – М., 2019. – Т. 56. № 1. – С. 209-215.

66. Гольбах П. А. Избранные произведения. – М., 1963. – Т. 1. – 715 с.
67. Гоникман С. Л. Исторический материализм. – М.; Л., 1931. – 358 с.
68. Гоникман С. Л. Предмет диалектики // Проблемы марксизма. Сб. 2. – Л., 1930. – С. 3-23.
69. Гоникман С. Л. Речь С. Л. Гоникмана // Современные проблемы философии марксизма. – М., 1929. – С. 164-169.
70. Гоникман С. Л. Теория общества и теория классов Богданова // Под знаменем марксизма. – М., 1929. – № 12. – С. 27-62.
71. Гоникман С. Л. Учение Гегеля о «действительности». (Продолжение) // Под знаменем марксизма. – М., 1924. – № 3. – С. 24-36.
72. Горнштейн Т. Н. Философия Николая Гартмана: (Критический анализ основных проблем онтологии). – Л., 1969. – 279 с.
73. Григорьян Б. Т. Неокантианство: критический очерк. – М., 1962. – 90 с.
74. Грот Н. Я. Основные моменты в развитии новой философии. – М., 1894. – 256 с.
75. Грот Н. Я. Сочинения: в 4 т. – Мелитополь, 2013. – Т. 1. – 462 с.
76. Грот Н. Я. Философия и её общие задачи: сборник статей. – СПб, 1904. – 313 с.
77. Грядовой Д. И. История философии. Кн. 3. Европейское Просвещение. Иммануил Кант: учеб. для студентов вузов. – М., 2020. – 471 с.
78. Гулыга А. В. Гегель. – М., 1970. – 272 с.
79. Гулыга А. В. Из истории немецкого материализма (последняя треть XVIII века). – М., 1962. – 205 с.
80. Гусейнов А. А., Лекторский В. А., Корсаков С. Н. 80 лет Институту философии Российской академии наук // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М., 2010. – Т. 1. – С. 724-740.
81. Гэн Я. Апология Маркса: новое прочтение марксизма. – М., 2019. – 295 с.
82. Деборин А. М. Г. Лукач и его критика марксизма // Под знаменем марксизма. – М., 1924. – № 6-7. – С. 49-69.
83. Деборин А. М. Гегель и диалектический материализм // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 1, ч. 1: Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика. – М.; Л., 1929. – С. XI-CIII.

84. Деборин А. М. Диалектика и естествознание. – М., 2020. – 360 с.
85. Деборин А. М. Доклад А. М. Деборина // Современные проблемы философии марксизма. – М., 1929. – С. 5-39.
86. Деборин А. М. Критические замечания на критические замечания акад. В. И. Вернадского // Известия Академии наук СССР. VII серия. Отделение математических и естественных наук. – М.; Л., 1933. – Вып. 3. – С. 409-491.
87. Деборин А. М. Предисловие редактора // Толанд Дж. Избранные произведения. – М.; Л., 1927. – С. I-LXVI.
88. Деборин А. М. Проблема времени в освещении акад. В. И. Вернадского // Известия Академии наук СССР. VII серия. Отделение математических и естественных наук. – М.; Л., 1932. – Вып. 4. – С. 543-569.
89. Деборин А. М. Ревизионизм под маской ортодоксии // Под знаменем марксизма. – 1927. – № 9. – С. 5-48.
90. Деборин А. М. Философия и политика. – М., 1961. – 748 с.
91. Демчук П. І. До філософії сучасної соціяль-демократії // Прапор марксизму. – Харків, 1930. – № 3. – С. 7-38.
92. Де Роберти Е. В. Социология и психология // Новые идеи в социологии. Сб. 2. Социология и психология. – СПб., 1914. – С. 1-26.
93. Дестют де Траси А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова. – М., 2013. – 333 с.
94. Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. – М., 1986. – 592 с.
95. Дорошевич Э. К. Ивановский Владимир Николаевич // Всемирная энциклопедия: Философия. – М., 2001. – С. 377.
96. Дубровский Д. И. Проблема сознания: Теория и критика альтернативных концепций. – М, 2019. – 400 с.
97. Евграфов В. В. О новонайденных текстах Н. Г. Чернышевского // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: В 15 томах. Т. 16 (дополнительный). Статьи, рецензии, письма и другие материалы 1843-1889. – М., 1953. – С. V-XL.
98. Ждан А. Н. Библиография трудов В. Н. Ивановского // Логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX века): М. И. Каринский, В. Н. Ивановский, Н. А. Васильев. – М., 2012. – С. 261-266.
99. Ждан А. Н. В. Н. Ивановский как мыслитель // Логико-гносеологическое направление в отечественной философии

(первая половина XX века): М. И. Каринский, В. Н. Ивановский, Н. А. Васильев. – М., 2012. – С. 127-182.
100. Жданов А. А. Выступление на дискуссии по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии». 24 июня 1947 г. – [Б. м.], 1947. – 45 с.
101. Жданов А. А. Выступление тов. Жданова А. А. // Вопросы философии. – М., 1947. – № 1. – С. 256-272.
102. Зеньковский В. В. История русской философии. – М., 2011. – 880 с.
103. Зотов А. Ф. Современная западная философия. – 2-е изд. – М., 2005. – 781 с.
104. Ивановский В. Н. Воспоминания // Философские науки. – М., 2011. – № 1. – 144-149.
105. Ивановский В. Н. Джон Стюарт Милль (1806-1873) и его «Система логики» // Милль Дж. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. – 5-е изд. – М., 2011. – С. 17-58.
106. Ивановский В. Н. Доклад действительного члена Института научной философии при Факультете Общественных Наук Московского университета. 15 мая 1922 г. // Густав Шпет: Философ в культуре. Документы и письма. – М., 2012. – С. 304-312.
107. Ивановский В. Н. Из лекций по методологии наук // Працы Беларускага Дзяржаўнага Універсітэту ў Менску. 1. Пэдагогічны факультэт. Фізыка матэматычныя і прыродазнаўчыя навукі. – Менск, 1928. – № 17-18. – С. 3-32.
108. Ивановский В. Н. К характеристике М. М. Троицкого // Вопросы философии и психологии. – М., 1900. – Кн. II (52). – С. 183-213.
109. Ивановский В. Н. Методологическое введение в науку и философию. – Минск, 1923. – Т. 1. – 239 с.
110. Ивановский В. Н. Ответ тов. Баммелю // Под знаменем марксизма. – М., 1923. – № 10. – С. 247-249.
111. Ивановский В. Н. Письмо В. И. Вернадскому от 20 августа 1927 г. // Архив Российской академии наук (АРАН). – Ф. 518. Оп. 3. Д. 668. Л. 6-9.
112. Ивановский В. Н. Философия // Энциклопедический словарь т-ва «Бр. А. и И. Гранат и К°». Т. 43. – М., [1932]. – Стлб. 516-543.

113. Ивановский В. Н. Что такое «позитивизм» и «идеализм»? // Правда. – М., 1904. – № 1. – С. 140-150.
114. Ивановский В. Н. Что такое «позитивизм» и «идеализм»? // Правда. – М., 1904. – № 3. – С. 147-158.
115. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – М., 1964. – С. 21-54.
116. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1974. – 271 с.
117. Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма: (Размышления над книгой В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). – М., 1980. – 175 с.
118. Ильенков Э. В., Коровиков В. И. Страсти по тезисам о предмете философии (1954-1955) / Авт.-сост. Е. Э. Иллеш. – М., 2016. – 272 с.
119. Ильин В. В., Лебедев С. А., Губман Б. Л. Введение в философию: учебное пособие / под ред. С. А. Лебедева. – М., 2019. – 368 с.
120. Ильина Ю. А. Предпосылки становления и развитие концепции «научной философии» Казимира Твардовского: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.03. – СПб., 2009. – 20 с.
121. История Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков): Краткий курс. – М., 1938. – 352 с.
122. История Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков): Краткий курс. – М., 1950. – 352 с.
123. История китайской философии. – М., 1989. – 552 с.
124. Каблиц И. И. Основы народничества. Ч. 1. – 2-е изд. – СПб., 1888. – 466 с.
125. Каблиц И. И. Основы народничества. Ч. 2. – 2-е изд. – СПб., 1893. – 509 с.
126. Кавелин К. Д. Собрание сочинений. Т. 3. Наука, философия и литература. – СПб., 1899. – 1256 с.
127. Каган М. С. Избранные труды в VII томах. – Т. II. Теоретические проблемы философии. – СПб., 2006. – 660 с.
128. Казакевич Г. В. Шведская философия: современность и классика. Аналитическая традиция Упсалы / Автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.03. – СПб, 1996. – 20 с.

129. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. – Киев, 2008. – 378 с.
130. Кант И. Сочинения в шести томах. – М., 1964. – Т. 3. – 799 с.
131. Карев Н. А. Выступление на заседании президиума Комакадемии // Разногласия на философском фронте. – М.; Л., 1931. – С. 156-161.
132. Карев Н. А. Исторический материализм как наука // Под знаменем марксизма. – М., 1929. – № 12. – С. 1-26.
133. Карев Н. А. К вопросу о теоретических корнях правого уклона // Большевик. – М., 1930. – № 2. – С. 27-47.
134. Карев Н. А. Ленин и теория диалектики (О IX Ленинском сборнике) // Большевик. – М., 1929. – № 15. – С. 89-99.
135. Карев Н. А. О XII Ленинском Сборнике // Под знаменем марксизма. – М., 1930. – № 6. – С. 33-57.
136. Карев Н. А. О действительном и недействительном изучении Гегеля // Под знаменем марксизма. – М., 1924. – № 4-5. – С. 240-256.
137. Карев Н. А. О «новой эре» в философской критике // Под знаменем марксизма. – М., 1924. – № 10-11. – С. 222-229.
138. Карев Н. А. Проблема философии в марксизме // Под знаменем марксизма. – М., 1925. – № 8-9. – С. 5-43.
139. Карев Н. А. Речь тов. Карева / Стенограмма речи, произнесённой по докладу Л. И. Аксельрод «Коренные вопросы диалектического материализма», сделанному в театре им. В. Мейерхольда 10 декабря 1927 г. // Под знаменем марксизма. – М., 1928. – № 1. – С. 212-220.
140. Касьян А. А. Философский фронт // Идеология и наука (дискуссии советских учёных середины XX века). – М., 2008. – С. 11-44.
141. Кедров Б. М. Единство диалектики, логики и теории познании. – М., 1963. – 295 с.
142. Кедров Б. М. Как изучать кннгу В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». – 4-е изд. – М., 1983. – 318 с.
143. Кедров Б. М. Наука // Большая советская энциклопедия. – 3-е изд. – М., 1974. – Т. 17. – С. 323-330.
144. Кедров Б. М. Философия как общая наука в её соотношении с частными науками // Философия в современном мире: Философия и наука: Критические очерки буржуазной философии. – М., 1972. – С. 384-422.

145. Кедров Б. М. Эволюция понятия материи в естествознании и философии // Вопросы философии. – М., 1975. – № 8. – С. 68-80.
146. Кедров Б. М., Огурцов А. П. Марксистская концепция истории естествознания. XIX в. – М., 1978. – 663 с.
147. Кедров Б. М., Огурцов А. П. Марксистская концепция истории естествознания: Первая четверть XX в. – М., 1985. – 808 с.
148. Коган Л. А. Позитивизм в русской буржуазной философии и социологии // История философии в СССР: В 5 т. Т. 3. – М., 1968. – С. 393-408.
149. Коган Л. А. Проблемы диалектического материализма в советской философской науке в переходный период от капитализма к социализму (20-е годы) // История философии в СССР: В 5 т. Т. 5. Кн. 1. – М., 1985. – С. 204-252.
150. Коновалова О. В. В. М. Чернов о путях развития России. – М., 2009. – 383 с.
151. Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. – Киев, 1966. – 288 с.
152. Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. – М., 1974. – 568 с.
153. Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. – М., 1973. – 324 с.
154. Копнин П. В. Философские идеи В. И. Ленина и логика. – М., 1969. – 483 с.
155. Корсаков С. Н. В. Ф. Асмус: коррективы к образу. – М., 2017. – 32 с.
156. Корсаков С. Н. Политические репрессии в Институте философии (1930-1940-е гг.) // Философский журнал. – М., 2012. – № 1 (8). – С. 120-170.
157. Корсаков С. Н. Профессор В. Н. Ивановский и его воспоминания // Философские науки. – М., 2011. – № 1. – 137-143.
158. Корсаков С. Н. Становление Института философии и судьбы философов при сталинском режиме // Наш философский дом. – М., 2009. – С. 95-195.
159. Корсаков С. Н. Страничка из истории философских проблем физики в СССР: Э. Ф. Лепинь (1893-1937) // Философия науки и техники. – М., 2019. – Т. 24. № 1. – С. 76-89.
160. Коршунов А. М., Мантатов В. В. Теория отражения и эвристическая роль знаков. – М., 1974. – 214 с.

161. Краткий философский словарь / Под ред. М. Розенталя и П. Юдина. – 3-е изд. – М., 1951. – 615 с.
162. Краткий философский словарь / Под ред. М. Розенталя и П. Юдина. – 3-е изд. – М., 1952. – 615 с.
163. Кузнецова Р. Х. Страницы из «Повести жизни» // Вопросы истории естествознания и техники. – М., 1994. – № 1. – С. 129-137.
164. Куренной В. А. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос 1991-2005. Избранное: В 2 т. – М., 2006. – Т. 2. – С. 9-46.
165. Лавров П. Л. Предисловие редактора // Милль Дж. Ст. Система логики. – СПб., 1865. – Т. 1. – С. I-XXV.
166. Лавров П. Л. Философия и социология. Избранные произведения в 2-х т. – М., 1965. – Т. 1. – 752 с.
167. Лавров П. Л. Философия и социология. Избранные произведения в 2-х т. – М., 1965. – Т. 2. – 703 с.
168. Ламетри Ж. О. Сочинения. – 2-е изд. – М., 1983. – 509 с.
169. Лапшин И. И. «Патэмпиризм» Гейнриха Гомперца // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. Ч. 13. – СПб., 1908. – № 2. – С. 337-363.
170. Лебедев С. А. Основные положения позитивно-диалектической парадигмы эпистемологии и философии науки // Новое в психолого-педагогических исследованиях. – М., 2014. – № 3 (35). – С. 7-13.
171. Лебедев С. А. Позитивно-диалектическая парадигма эпистемологии и философии науки. Научное издание. – М., 2014. – 74 с.
172. Лебедев С. А. Предмет и структура современной философии науки // История и философия науки: учебник для аспирантов и соискателей / под ред. М. А. Эскандерова, А. Н. Чумакова – М., 2018 – с. 6-25.
173. Лебедев С. А. Современная философия науки. – М., 2023. – 312 с.
174. Лебедев С. А. Уровневая методология науки. – М., 2020. – 208 с.
175. Лебедев С. А. Философия науки: краткая энциклопедия (основные направления, концепции, категории). Научное издание. – М., 2008. – 692 с.
176. Лебедев С. А. Философия науки: позитивно-диалектическая концепция. – М., 2021. – 448 с.

177. Лебедев С. А. Философия науки: Терминологический словарь. – М., 2011. – 269 с.
178. Лебедев С. А. Философия науки: учеб. пособие для бакалавриата и магистратуры. – 2-е изд., перераб. и доп. – М., 2019. – 298 с.
179. Лебедев С. А. Философия науки: учеб.-метод. пособие для аспирантов. – М.; Воронеж, 2017. – 128 с.
180. Лекторский В. А. Позитивизм // Философская энциклопедия. – М., 1967. – Т. 4. – С. 287-288.
181. Лекторский В. А. Философия, познание, культура. – М., 2012. – 384 с.
182. Лекторский В. А., Огурцов А. П., Швырёв В. С., Юдин Э. Г. Философия // Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5. – С. 332-342.
183. Лекторский В. А., Швырёв В. С. Методологический анализ науки (типы и уровни) // Философия, методология, наука. – М., 1972. – С. 7-44.
184. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд. – М., 1967-1981.
185. Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма. – М., 1951. – 16 с.
186. Ленинская теория отражения в свете развития науки и практики. – София, 1981. – Т.1. – 687 с.
187. Ленинская теория отражения и современная наука. Кн. 1: Отражение, познание, логика. – София, 1973. – 525 с.
188. Ленинская теория отражения и современность. – София, 1969. – 725 с.
189. Лесевич В. В. Что такое научная философия? Окончание // Русская мысль. Кн. XI. – М., 1889. – С. 1-17.
190. Липпс Т. Философия природы. – М., 1914. – 236 с.
191. Лойфман И. Я., Руткевич М. Н. Основы гносеологии. – Екатеринбург, 1996. – 176 с.
192. Лосский Н. О. История русской философии. – М., 2018. – 551 с.
193. Луначарский А. В. От Спинозы до Маркса: Очерки по истории философии как миросозерцания. – М., 1925. – 133 с.
194. Луппол И. К. Ленин и философия: к вопросу об отношении философии к революции. – 3-е изд. – М.; Л., 1930. – 303 с.
195. Луппол И. К. На два фронта. – М.; Л., 1930. – 219 с.

196. Луппол И. К. [Рецензия] // Под знаменем марксизма. – М., 1924. – № 10-11. – С. 247-251. – Рец. на кн.: Рахман Д. Джон Локк: Его учение о познании, праве и воспитании: Субъективная и объективная психология. – [Харьков], 1924. – 182 с.
197. Львов А. А., Крюкова К. В. «Учение о мировоззрении» Г. Гомперца как итог философии эмпириокритицизма // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. – Воронеж, 2021. – № 3 (41). – С. 37-46.
198. Любутин К. Н. О предмете философии: от онтологии к антропологии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук, 2003. – Екатеринбург, 2004. – Вып. 4. – С. 26-40.
199. Макеева Л. Б. Язык, онтология и реализм. – М., 2011. – 310 с.
200. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. – Баку, 1946. – 401 с.
201. Мао Цзэдун. Выступления Мао Цзэдуна, ранее не издававшиеся в китайской прессе. – М., 1976. – Вып. 4. – 215 с.
202. Мао Цзэдун. Избранные произведения. – Пекин, 1969. – Т. 3. – 377 с.
203. Мареев С. Н. Из истории советской философии: Лукач-Выготский-Ильенков. – М., 2008. – 448 с.
204. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М., 1955-1981.
205. Мееровский Б. В. Английский материализм XVIII в. // Английские материалисты XVIII в. Т. 1. – М., 1967. – С. 5-50.
206. Мета В. И., Диденко В. В. Жертвы Колымы. Магадан: Док. очерки и рассказы. – Магадан, 2000. – 304 с.
207. Митин М. Б. Боевые вопросы материалистической диалектики. – М., 1936. – 421 с.
208. Митрохин Л. Н. Из бесед с академиком Т. И. Ойзерманом // Как это было: воспоминания и размышления. – М., 2010. – С. 115-188.
209. Михайлов А. В. Ницше (Nietzsche) Фридрих // Философская энциклопедия. – М., 1967. – Т. 4. – С. 75-77.
210. Михайлов Ф. Т. Идеальное – это о чём? // [Электронный ресурс]. – URL: https://tovievich.ru/book/istoria/5653-idealnoe-eto-o-chem.html (дата обращения: 2019.09.29).
211. Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. – СПб., 1896. – 970 стлб.
212. Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. – СПб., 1897. – 1020 стлб.

213. Мысливченко А. Г. Йодль (Jodl), Фридрих // Новая философская энциклопедия. – М., 2010. – Т. 2. – С. 194.
214. Мысливченко А. Г. Корнелиус (Cornelius), Ганс // Философская энциклопедия. – М., 1964. – Т. 3. – С. 65-66.
215. Мысливченко А. Г. Философская мысль в Швеции: Основные этапы и тенденции развития. – М., 1972. – 264 с.
216. Нарский И. С. Марксистский ответ Карлу Попперу // Корнфорт М. Открытая философия и открытое общество: Ответ д-ру Карлу Попперу на его опровержение марксизма. – М., 1972. – С. 5-25.
217. Нарский И. С. Современный позитивизм. – М., 1961. – 423 с.
218. Нарский И. С. Спенсер (Spencer), Герберт // Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5. – С. 110-111.
219. Непейвода Н. Н. Брауэр (Brouwer) Люйтцен Эгбертус Ян // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М., 2010. – Т. 1. – С. 307-308.
220. Новый этап. (К итогам II-й Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научно-исследовательских учреждений) // Под знаменем марксизма. – М., 1929. – № 5. – С. 1-5.
221. Обичкин Г. Д. Фингерт и Ширвиндт – Краткий учебник по истмату // Под знаменем марксизма. – М., 1931. – № 3. – С. 162-171. – Рец. на кн.: Фингерт Б. А., Ширвиндт М. Л. Краткий учебник исторического материализма. – 6-е изд. – Л., 1930. – 272 с.
222. Оболенский Л. Е. История мысли: Опыт критической истории философии. – 2-е изд. – СПб., 1904. – 356 с.
223. Оболенский Л. Е. Опыт примирения науки и метафизики. (Основные начала панфилософии). – СПб., 1890. – 59 с.
224. Огородников В. П. История и философия науки. Учебное пособие для аспирантов. – СПб., 2011. – 352 с.
225. Огурцов А. П. Интервью с проф. А. П. Огурцовым / беседовал Ю. М. Резник, май 2005 г. // Личность. Культура. Общество. – М., 2005. – Т. VII. Вып. 3 (№ 27). – С. 324-342.
226. Огурцов А. П. Необыкновенный человек // Бонифатий Михайлович Кедров / Под ред. В. А. Лекторского. – М., 2010. – С. 135-145.
227. Огурцов А. П. Поражение философии // Vox. Философский журнал. – [Б. м.], 2013. – № 15. – 10 с. – URL: https://vox-

journal.org/content/vox15/Vox15-OgurtsovAP.pdf (дата обращения: 2020.05.26).
228. Огурцов А. П. Точки роста философии // Vox. Философский журнал. – [Б. м.], 2008. – № 5. – 18 с. – URL: https://vox-journal.org/content/vox5-7ogurcov.pdf (дата обращения: 2020.05.26).
229. Огурцов А. П. Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы: В 3 частях. Ч. 2: Философия науки: Наука в социкультурной системе. – СПб., 2011. – 495 с.
230. Ойзерман Т. И. Вульгарный материализм // Большая советская энциклопедия. – М., 1971. – Т. 5.
231. Ойзерман Т. И. Вульгарный материализм // Философская энциклопедия. – М., 1960. – Т. 1. – С. 304-305.
232. Ойзерман Т. И. Вульгарный материализм // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 96.
233. Ойзерман Т. И. Марксизм и утопизм. – М., 2003. – 568 с.
234. Ойзерман Т. И. Опыт критического осмысления диалектического материализма // Вопросы философии. – М., 2000. – № 2. – С. 3-31.
235. О предмете философии : [аннотация] // [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/wall-115920752_753 (дата обращения: 2019.05.05).
236. Орлов В. В. История человеческого интеллекта. – Пермь, 1999. – Ч. 3. Современный интеллект. – 184 с.
237. Орлов В. В. Материя, развитие, человек. – Пермь, 1974. – 397 с.
238. Орлов В. В. Основы философии. Общая философия: Учебное пособие. – 4-е изд. – Пермь, 2006. – 377 с.
239. Орлов В. В. От Маркса к Ойзерману? // Философия и общество. – Волгоград, 2004. – № 2. – С. 48-80.
240. Орлов В. В. Проблема материи в современной российской философии // Философия и общество. – Волгоград, 2010. – № 3. – С. 22-39.
241. Осипова Е. В. Социология Эмиля Дюркгейма. – 2-е изд. – СПб., 2001. – 330 с.
242. Павлов Т. Теория отражения. – М.; Л., 1936. – 292 с.
243. Павлов Т. Теория отражения. – М., 1949. – 521 с.
244. Перминов В. Я. Философия и основания математики. – М., 2001. – 320 с.

245. Петровский А. В. Ивановский Владимир Николаевич // Философская энциклопедия. – М., 1962. – Т. 2. – С. 195.
246. Платон. Собрание сочинений в 4 т. – М., 1993. – Т. 2. – 528 с.
247. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. – М., 1956. – Т.1. – 847 с.
248. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. – М., 1956. – Т.2. – 824 с.
249. Подволоцкий И. П. XVI съезд ВКП(б) и задачи на философском фронте // Под знаменем марксизма. – М., 1930. – № 7-8. – С. 1-31.
250. Подволоцкий И. П. Выступление И. Подволоцкого // Под знаменем марксизма. – М., 1933. – № 3. – С. 153-161.
251. Подволоцкий И. П. Ленинский конспект «Науки логики» и проблемы материалистической диалектики // Вестник Коммунистической академии. – М., 1929. – № 31. – С. III-XLVII.
252. Подволоцкий И. П. Речь тов. Подволоцкого / Стенограмма речи, произнесённой по докладу Л. И. Аксельрод «Коренные вопросы диалектического материализма», сделанному в театре им. В. Мейерхольда 10 декабря 1927 г. // Под знаменем марксизма. – М., 1928. – № 1. – С. 222-226.
253. Поппер К. Р. Письмо К. Поппера Н. С. Юлиной от 1 сентября 1988 г. // Философский журнал. – М., 2011. – № 2 (7). – С. 40-44.
254. Порус В. Н. Постпозитивизм // Новая философская энциклопедия. – М., 2010. – Т. 3. – С. 298-299.
255. Потёмкин А. Льюис (Lewes), Джордж Генри // Философская энциклопедия. – М., 1964. – Т. 3. – С. 264-265.
256. Пустарнаков В. Ф. М. А. Бакунин как философ // Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. – М., 1987. – С. 3-52.
257. Рабинович М. Х. Кабанис (Cabanis), Пьер Жан Жорж // Философская энциклопедия. – М., 1962. – Т. 2. – С. 404-405.
258. Рассел Б. Искусство мыслить. – 2-е изд. – М., 1999. – 240 с.
259. РГАСПИ. Ф. 77. Оп. 1. Д. 963. Л. 135.
260. Резолюция II-й Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научно-исследовательских учреждений // Под знаменем марксизма. – М., 1929. – № 5. – С. 6-11.
261. Резолюция по докладу «О современных проблемах философии марксизма-ленинизма» // Современные проблемы философии марксизма. – М., 1929. – С. 196-198.

262. Родный Н. И., Соловьёв Ю. И. Вильгельм Оствальд. 1853-1932. – М., 1969. – 375 с.
263. Розенталь М. М. Марксистский диалектический метод. – М., 1951. – 348 с.
264. Розенталь М. М., Ильенков Э. В. В. И. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики // Коммунист. – 1969. – № 12. – С. 24-35.
265. Руткевич М. Н. Актуальные проблемы ленинской теории отражения. – Свердловск, 1970. – 234 с.
266. Руткевич М. Н. Диалектический материализм. Курс лекций для философских факультетов. – М., 1973. – 527 с.
267. Рязанов Д. Б. Предисловие редактора // Маркс К., Энгельс Ф. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Кн. 1. – М., 1924. – С. 191-199.
268. Селезнёва Л. В. В. И. Вернадский: «…приходится всё время бороться за научную работу» // Lethaea rossica. – М., 2022. – Т. 24. – С. 100-124.
269. Сен-Симон А. Избранные сочинения. – М.; Л., 1948.
270. Сойфер В. Н. Сталин и мошенники в науке. – 2-е изд. – М., 2016. – 480 с.
271. Соколов П. П. Философские взгляды и научная деятельность Н. Я. Грота // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. – СПб., 1911. – С. 99-135.
272. Соловьёв В. С. Собрание сочинений. – 2-е изд. – Т. 9. – СПб., 1913. – 435 с.
273. Спиркин А. Г. Основы философии: Учеб. пособие для вузов. – М., 1988. – 592 с.
274. Сталин И. В. Вопросы ленинизма. – 11-е изд. – М., 1952. – 652 с.
275. Сталин И. В. Марксизм и вопросы языкознания. – М., 1952. – 56 с.
276. Сталин И. В. О диалектическом и историческом материализме // Правда. – М., 1938. – 12 сент. (№ 252 (7577)). – С. 2-4.
277. Сталин И. В. О диалектическом и историческом материализме. (Сентябрь 1938 г.). – М., 1951. – 36 с.
278. Сталин И. В. Ответ товарищам // Правда. – М., 1950. – 2 авг. (№ 214 (11686)). – С. 2.
279. Сталин И. В. Относительно марксизма в языкознании // Правда. – М., 1950. – 20 июня (№ 171 (11643)). – С. 3-4.

280. Степанова А. С. Философия Древней Стои. – СПб., 1995. – 272 с.
281. Столяров А. К. Диалектический материализм и механисты: Наши философские разногласия. – 5-е изд. – Л., 1930. – 232 с.
282. Стэн Я. Э. Статьи и выступления по философии. – М.; СПб., 2015. – 288 с.
283. Стэн Я. Э. Философия // Большая советская энциклопедия. – М., 1936. – Т. 57. – Стлб. 445-499.
284. Суворов А. В. Экспериментальная философия (сборник статей) // [Электронный ресурс]. – URL: http://suvorov.reability.ru/epub/books/3.txt (дата обращения: 2019.09.29).
285. Суворов С. А. Основания социальной философии // Очерки по философии марксизма: Философский сборник. – СПб., 1908. – С. 291-328.
286. Сухов А. Д. П. А. Кропоткин как философ. – М., 2007. – 141 с.
287. Таванец П. В. Милль (Mill), Джон Стюарт // Философская энциклопедия. – М., 1964. – Т. 3. – С. 442-43.
288. Тележников Ф. Е. Дюркгейм о предмете и методе в социологии // Вестник Коммунистической академии. – М., 1929. – № 30 (6). – С. 159-188.
289. Тележников Ф. Е. Лекции по основам марксизма. – М., 2014. – 320 с.
290. Тележников Ф. Е. Лекции по социологии и философии: 1936-1938. – М., 2013. – 448 с.
291. Ткачёв П. Н. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. – М., 1976. – 645 с.
292. Толанд Дж. Избранные сочинения. – М.; Л., 1927. – 192 с.
293. Толанд Дж. Пантеистикон // Английские материалисты XVIII в. Т. 1. – М., 1967. – С. 351-403.
294. Тольятти П. От Гегеля к марксизму // Вопросы философии. – М., 1955. – № 4. – С. 54-65.
295. Троицкий А. Я. Зазорно ли большевику заниматься философией? // Большевик. – М., 1925. – № 19-20. – С. 14-25.
296. Троицкий М. М. Наука о духе: общие свойства и законы человеческого духа. – М., 1882. – Т. 1. – 344 с.
297. Троицкий М. М. Учебник логики с подробными указаниями на историю и современное состояние этой науки в России и других странах. Кн. 2. Логика начал. – М., 1886. – 253 с.

298. Троицкий М. М. Учебник логики с подробными указаниями на историю и современное состояние этой науки в России и других странах. Кн. 3. Логика геометрии и наук о духе. Вып. 1. Классификация наук. Определение философии. Логика геометрии. Логика психологии. – М., 1888. – 148 с.
299. Троцкий Л. Д. История русской революции. Т. 1: Февральская революция. – Берлин, 1931. – 530 с.
300. Троцкий Л. Д. История русской революции. Т. 2, ч. 2: Октябрьская революция. – Берлин, 1933. – 480 с.
301. Троцкий Л. Д. Сочинения. Серия VI. Проблемы культуры. Т. XX. Культура старого мира. – М.; Л., 1926. – 579 с.
302. Тутубалин В. А. К критике гносеологизма в интерпретациях марксистской философии // [Электронный ресурс]. – URL: https://lenincrew.com/gnosiology/ (дата обращения: 2018.08.20).
303. Тутубалин В. А. Постскриптум к критике гносеологизма // [Электронный ресурс]. – URL: http://lenincrew.com/постскриптум-к-критике-гносеологизм/ (дата обращения: 2018.10.21).
304. Тутубалин В. А. Пределы конструктивизма и энактивизма в осмыслении когнитивной эволюции // Учиться быть человеком (по итогам XXIV Всемирного философского конгресса): материалы научно-философского семинара, посвящённого Всемирному Дню Философии. – Улан-Удэ, 2018. – С. 23-32.
305. Тутубалин В. А. Философия и психология на грани гносеологизма // [Электронный ресурс]. – URL: http://lenincrew.com/philosophy-and-psychology/ (дата обращения: 2019.02.26).
306. Тымянский Г. С. Введение в диалектический материализм. – Л., 1930. – 287 с.
307. Ударцев С. Ф. Кропоткин. – М., 1989. – 144 с.
308. Урановский Я. М. Марксизм и естествознание // Памяти Карла Маркса: сборник статей к пятидесятилетию со дня смерти: 1883-1933. – Л., 1933. – С. 165-205.
309. Фёдорова М. М. Дестют де Траси (Destutt de Tracy) Антуан Луи Клод // Философы Франции: словарь. – 2-е изд. – М., 2017. – С. 162-163.
310. Фёдорова М. М. Кабанис (Cabanis) Пьер Жан Жорж // Философы Франции: словарь. – 2-е изд. – М., 2017. – С. 192.

311. Философия. Основные идеи и принципы: Попул. очерк / Под общ. ред. А. И. Ракитова. – 2-е изд. – М., 1990. – 268 с.
312. Философский словарь / Под ред. М. М. Розенталя. – 3-е изд. – М., 1972. – 496 с.
313. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / Под ред. Э. Л. Радлова. – СПб., 1904. – 264 с.
314. Фингерт Б. А., Ширвиндт М. Л. Краткий учебник исторического материализма. – 6-е изд. – Л., 1930. – 272 с.
315. Фрагменты ранних стоиков / Пер. и комментарии А. А. Столярова. – М., 1999. – Т. 2, Ч. 1. – 280 с.
316. Фрагменты ранних стоиков / Пер. и комментарии А. А. Столярова. – М., 2002. – Т. 2, Ч. 2. – 260 с.
317. Франк С. Л. Живое знание. – Берлин, 1923. – 264 с.
318. Ходжа Э. Избранные произведения. Т.III. Июнь 1960 – Октябрь 1965. – Тирана, 1980. – 1021 с.
319. Цыб А. В. Теодор Гомперц – историк «античного позитивизма» // Гомперц Т. Греческие мыслители. – Т. 2. – СПб., 1999. – С. V-XIV.
320. Человек. Наука. Цивилизация. К семидесятилетию академика В. С. Стёпина. – М., 2004. – 816 с.
321. Черкашин П. П. Текст речи тов. Черкашина П. П. // Вопросы философии. – М., 1947. – № 1. – С. 482-488.
322. Чернов В. М. Записки социалиста-революционера. Кн. 1. В годы безвременья (1889-1899). – Берлин [и др.], 1922. – 339 с.
323. Чернов В. М. Философские и социологические этюды. – М., 1907. – 380 с.
324. Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: В 15 томах. Т. 16 (дополнительный). Статьи, рецензии, письма и другие материалы 1843-1889. – М., 1953. – 958 с.
325. Шишков И. З. Кант и критицистская традиция (вступительная статья переводчика) // Поппер К. Р. Все люди – философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант – философ Просвещения. – 5-е изд. – М., 2022. – С. 51-100.
326. Шкуринов П. С. Позитивизм в России XIX века. – М., 1980. – 416 с.
327. Шкуринов П. С., Самсонова Н. Г. Позитивизм // Русская философия: Энциклопедия. – 2-е изд. – М., 2014. – С. 484-485.
328. Южаков С. Н. Социологические этюды. – М., 2008. – 1056 с.

329. Юлина Н. С. Философская мысль в США. XX век. – М., 2010. – 600 с.
330. Юринец В. А. Фрейдизм и марксизм // Под знаменем марксизма. – М., 1924. – № 8-9. – С. 51-93.
331. Юринець В. О. «Німецька ідеологія» Маркса й Енґельса в звязку з деякими питаннями діялектичного й історичного матеріялізму // Прапор марксизму. – Харків, 1927. – № 1. – С. 9-47.
332. Юшкевич П. С. Материализм и критический реализм. (О философских направлениях в марксизме). – СПб., 1908. – 193 с.
333. Юшкевич П. С. Мировоззрение и мировоззрения. (Очерки и характеристики). – СПб., 1912. – 194 с.
334. Юшкевич П. С. О сущности философии. (К психологии философского миросозерцания). – Одесса, 1921. – 23 с.
335. Юшкевич П. С. Столпы философской ортодоксии. – СПб., 1910. – 79 с.
336. Ярошевский М. Г. История психологии. – 3-е изд. – М., 1985. – 575 с.
337. Яхот И. Подавление философии в СССР (20-30-е годы). – New York, 1981. – 297 с.
338. Aall A. Filosofien i Norden: til oplysning om den nyere tænknings og videnskaps historie i Sverige og Finland, Danmark og Norge. – Kristiania, 1919. – 378 s.
339. Aall A. Selbstdarstellung // Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. – Leipzig, 1924. – B. 5. – S. 1-24.
340. Ajdukiewicz K. Problems and theories of philosophy. – Cambridge [et al.], 1975. – 170 p.
341. Ardigò R. Opere filosofiche. – V. 6. – Padova, 1894. – 488 p.
342. Ardigò R. Opere filosofiche. – V. 10. – Padova, 1907. – 558 p.
343. Ardigò R. Opere filosofiche. – V. 11. P. 2. – Padova, 1918. – P. 215-483.
344. Aristoteles. Metaphysica. – Leipzig, 1906. – 330 S.
345. Armstrong D. M. Sketch for a systematic metaphysics. – Oxford, 2010. – 125 p.
346. Audi R. Philosophy // Encyclopedia of philosophy. – Detroit [et al.], 2006. – V. 7. – P. 325-337.
347. Austin J. L. Philosophical papers. – Oxford, 1961. – 242 p.
348. Avenarius R. Der menschliche Weltbegriff. – 2-te, nach dem Tode des Verfassers hrsg. Aufl. – Leipzig, 1905. – 134 S.

349. Avenarius R. Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. – Leipzig, 1876. – 82 S.
350. Ayer A. J. Language, truth and logic. – New York, 1952. – 160 p.
351. Bailey C. The greek atomists and Epicurus. – Oxford, 1928. – 619 p.
352. Bain A. Definition and demarcation of the subject-sciences // Mind. V. XIII. – London; Edinburgh, 1888. – P. 527-548.
353. Bakounine M. A. Œuvres. T. 1. – Paris, 1907. – 326 p.
354. Bakounine M. A. Œuvres. T. 3. – Paris, 1908. – 405 p.
355. Behtnam J. Chrestomathia. – London, 1816. – 347 p.
356. Bergmann G. Logic and reality. – Madison, Wis., 1964. – 355 p.
357. Bergmann G. New foundations of ontology. – Madison, Wis., 1992. – 372 p.
358. Beth E. W. The foundations of mathematics: a study in the philosophy of science. – New York, 1966. – 741 p.
359. Bhattacharya R. From Proto-materialism to Materialism: The Indian Scenario // Confluence: Journal of World Philosophies. – Freiburg; München, 2015. – Vol. 3. – P. 41-59.
360. Bjarup J. Reason, emotion and the law. Studies in the philosophy of Axel Hägerström. – Aarhus, 1982. – 454 p.
361. Blei F. Die Metaphysik in der Nationalökonomie // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Jg. 19. – Leipzig, 1895. – S. 378-390.
362. Blei F. Zur Kritik der politischen Ökonomie. Als Einleitung zu einer Theorie der reinen Wirtschaft // Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik. Folge 3. B. 14. – Jena, 1897. – S. 801-812.
363. Borradori G. Conversazioni americane con W. O. Quine, D. Davidson, H. Putnam, R. Nozick, A. C. Danto, R. Rorty, S. Cavell, A. MacIntyre, Th. S. Kuhn. – Bari, 1991. – 214 p.
364. Borradori G. The american philosopher: conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn. – Chicago; London, 1994. – 177 p.
365. Bouglé C. Préface // Durkheim É. Sociologie et philosophie. – Paris, 1924. – P. I-XV.
366. Brandt F. Høffding, Harald (1843-1931) // Encyclopedia of philosophy. – Detroit [et al.], 2006. – V. 4. – P. 429-430.
367. Brouwer L. E. J. Collected works. V. 1. Philosophy and foundations of mathematics. – Amsterdam [et al.], 1975. – 628 p.
368. Brouwer L. E. J. Leven, kunst en mystiek. – Delft, 1905. – 99 s.

369. Brunswik E. Psychology as a science of objective relations // Philosophy of science. – Baltimore, MD, 1937. – V. 4. Issue 2. – P. 227-260.
370. Buckle H. T. Introduction to the history of civilization in England. – London; New York, 1920. – 915 p.
371. Büchner L. Kraft und Stoff. – Frankfurt a. M., 1855. – 269 S.
372. Büchner L. Kraft und Stoff. – 4-te Aufl. – Frankfurt a. M., 1856. – 267 S.
373. Büchner L. Kraft und Stoff. – 15-te Aufl. – Leipzig, 1883. – 539 S.
374. Büchner L. Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie von der Verwandlung der Arten und die erste Entstehung der Organismenwelt… – 2-te Aufl. – Leipzig, 1868. – 400 S.
375. Bühler K. Die Krise der Psychologie // Kant-Studien. – Berlin, 1926. – B. 31. – S. 455–526.
376. Cabanis P. J. G. Histoire physiologique des sensations // Mémoires de l'Institut national des sciences et arts: sciences morales et politiques. – Paris, 1798. – T. 1. – P. 98-154.
377. Carnap R. Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache // Erkenntnis. – Leipzig, 1931. – B.2. – S. 219-241.
378. Carstanjen F. Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze: «Der naive und kritische Realismus» II u. III. (Erster Artikel.) // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Jg. 22. – Leipzig, 1898. – S. 45-95.
379. Carstanjen F. Nachruf an Richard Avenarius // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Jg. 20. – Leipzig, 1896. – S. 361-391.
380. Cherlin P. B. John Dewey's theoretical framework from 1903-1916: prefigurations of a naturalistic metaphysics // The pluralist. – Champaign, IL, 2017. – V. 12. № 2. – P. 57-77.
381. Chrudzimski A. Gestalt, equivalency, and functional dependency: Kurt Grelling's formal ontology // The Berlin group and the philosophy of logical empiricism. – Dordrecht [et al.], 2013. – P. 245-261.
382. Comte A. Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité. – Paris, 1851. – T. 1. – 748 p.
383. Comte-Sponville A. Dictionnaire philosophique. – Paris, 2013. – 1030 p.
384. Cornelius H. Einleitung in die Philosophie. – Leipzig, 1903. – 357 S.
385. Cornelius H. Einleitung in die Philosophie. – 2-te Aufl. – Leipzig; Berlin, 1911. – 376 S.

386. Cornforth M. Communism and philosophy: Contemporary dogmas and revisions of marxism. – London, 1980. – 282 p.
387. Courtney W. L. The metaphysics of John Stuart Mill. – London, 1879. – 156 p.
388. Čapek M. Bergson and modern physics: a reinterpretation and re-evaluation. – Dordrecht, 1971. – 414 p.
389. Dahlquist T. Phalén, Adolf Krister Hermansson // Svenskt biografiskt lexikon. B. 29. H. 142. Petré – Piper. – Stockholm, 1995. – S. 285-291.
390. D'Alembert J. L. R. Discours préliminaire // Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. – T. 1. – Paris, 1751. – P. I-XLV.
391. Davidson D. Inquiries into truth and interpretation. – Oxford, 1984. – 292 p.
392. Davidson D. The essential Davidson / with an introduction by Ernie Lepore and Kirk Ludwig. – Oxford, 2006. – 282 p.
393. Destutt de Tracy A. L. C. Mémoire sur la faculté de penser // Mémoires de l'Institut national des sciences et arts: sciences morales et politiques. – Paris, 1798. – P. 283-450.
394. Dewey J. Experience and nature. – Chicago; London, 1925. – 443 p.
395. Dewey J. The logical character of ideas // The journal of philosophy, psychology and scientific methods. – Lancaster, PA, 1908. – V. 5. № 14. – P. 375-381.
396. Dewey J. The subject-matter of metaphysical inquiry // The journal of philosophy, psychology and scientific methods. – Lancaster, PA, 1915. – V. 12. № 13. – P. 337-345.
397. Dewey J., Bentley A. F. Knowing and the known. – Boston, 1949. – 334 p.
398. Dmitrieva N. A. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: the particularities and issues of russian neo-kantianism // Russian studies in philosophy. – New York, 2016. – V. 54. – № 5. – P. 378-394.
399. Dubislav W. Naturphilosophie. – Berlin, 1933. – 175 S.
400. Duhem P. The aim and structure of physical theory. – Princeton, 1991. – 344 p.
401. Dummett M. The nature and future of philosophy. – New York, 2010. – 152 p.
402. Durkheim É. De la division du travail social. – Paris, 1893. – 471 p.
403. Durkheim É. Le suicide: étude de sociologie. – Paris, 1897. – 462 p.

404. Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie. – Paris, 1912. – 647 p.
405. Durkheim É. Sociologie religieuse et théorie de la connaissance // Revue de métaphysique et de morale. – Paris, 1909. – T. 17. № 6. – P. 733-758.
406. Durkheim É. The rules of sociological method. – New York [et al.], 1982. – 264 p.
407. Einsiedel A. Ideen / Eingeleitet, mit Anmerk. versehen und nach J. G. Herders Abschriften in Auswahl hrsg. von W. Dobbek. – Berlin, 1957. – 278 S.
408. Eliaeson S., Mindus P., Turner S. P. Introduction // Axel Hägerström and modern social thought. – Oxford, 2014. – P. 1-16.
409. Ewald O. German philosophy in 1907 // The philosophical review. – New York, 1908. – V. 17, № 4. – P. 400-426.
410. Eysenck H. J. Rebel with a cause: the autobiography of Hans Eysenck. – New Brunswick; London, 1997. – 337 p.
411. Faye J. Niels Bohr: his heritage and legacy: an anti-realist view of quantum mechanics. – Dordrecht, 1991. – 263 p.
412. Feigl H. Inquiries and provocations: selected writings 1929-1974. – Dordrecht [et al.], 1981. – 453 p.
413. Feuerbach L. Sämmtliche Werke. B. 2. Philosophische Kritiken und Grundsätze. – Leipzig, 1846. – 414 S.
414. Feuerbach L. Sämmtliche Werke. B. 8. Vorlseungen über das Wesen der Religion: nebst Zusätzen und Anmerkungen. – Leipzig, 1851. – 463 S.
415. Feuerbach L. Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie // Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik. – Zürich; Winterthur, 1843. – B. 2. – S. 62-86.
416. Feyerabend P. Against method: Outline of an anarchistic theory of knowledge. – 3rd ed. – London, 1993. – 279 p.
417. Franchella M. Arend Heyting and phenomenology: is the meeting feasible? // Bulletin d'analyse phénoménologique. – Liège, 2007. – V. 3. № 2. – P. 1-21.
418. Franchella M. Like a bee on a windowpane: Heyting's reflections on solipsism. – Dordrecht, 1995. – V. 105. № 2. – P. 207-251.
419. Frank P. Philosophy of science. The link between science and philosophy. – Westport, 1974. – 394 p.

420. Frege G. Der Gedanke. Eine logische Untersuchung // Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. B. 1. – Erfurt, 1918-1919. – S. 58-77.
421. Freud S. Briefe, 1873-1939. – Frankfurt a. M., 1960. – 511 S.
422. Freud S. Gesammelte Werke. B. 16. Werke aus den Jahren 1932-1939. – 2-te Aufl. – Frankfurt a. M., 1961. – 297 S.
423. Freud S. Jenseits des Lustprinzips. – Leipzig [et al.], 1920. – 60 S.
424. Gentzen G. The collected papers. – Amsterdam; London, 1969. – 338 p.
425. Gomperz H. Weltanschauungslehre: ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. B. 1. Methodologie. – Jena; Leipzig, 1905. – 416 S.
426. Gomperz H. Weltanschauungslehre: ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. B. 2. Noologie. Erste Hälfte. Einleitung und Semasiologie. – Jena, 1908. – 297 S.
427. Gomperz T. Essays und Erinnerungen. – Stuttgart; Leipzig, 1905. – 249 S.
428. Goodman N. Of mind and other matters. – Cambridge, MA; London, 1984. – 210 p.
429. Gori P. Drei Briefe von Hans Kleinpeter an Ernst Mach über Nietzsche // Nietzsche-Studien. – Berlin; Greifswald, 2011. – B. 40. – S. 290-298.
430. Gödel K. Collected works. V. 3. Unpublished essays and lectures. – New York; Oxford, 1995. – 532 p.
431. Göring C. System der kritischen Philosophie. Th. 2. – Leipzig, 1875. – 283 S.
432. Göring C. Über den Begriff der Erfahrung // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Jg. 1. – Leipzig, 1877. – S. 384-418.
433. Grelling K. A logical theory of dependence // Foundations of Gestalt theory. – München; Wien, 1988. – P. 217-226.
434. Grice P. The conception of value. – Oxford, 1991. – 164 p.
435. Haeckel E. Die Lebenswunder: gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie. Ergänzungsband zu dem Buche über die Welträthsel. – Stuttgart, 1904. – 567 S.

436. Haeckel E. Die Lebenswunder: gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie. Ergänzungsband zu dem Buche über die Welträthsel. Volksausgabe. – Leipzig, 1906. – 200 S.
437. Hahn H. Empiricism, logic, and mathematics: philosophical papers. – Dordrecht [et al.], 1980. – 139 p.
438. Haller R. Heinrich Gomperz und die österreichische Philosophie // Heinrich Gomperz, Karl Popper und die «österreichische Philosophie»: Beiträge zum internationalen Forschungsgespräch aus Anlaß des 50. Todestages von Heinrich Gomperz (1873-1942) und des 90. Geburtstages von Karl R. Popper (1902-). – Amsterdam; Atlanta, GA, 1994. – S. 47-67.
439. Hayek F. A. The counter-revolution of science: studies on the abuse of reason. – Glencoe, IL, 1952. – 255 p.
440. Hägerström A. Botanisten och filosofen, om kunskapsfilosofiens nödvändighet. – Stockholm, 1910. – 67 s.
441. Hägerström A. Om filosofiens betydelse för människan. – Uppsala, 1898. – 48 s.
442. Hägerström A. Selbstdarstellung // Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. – Leipzig, 1929. – B. 7. – S. 111-159.
443. Hempel C. G. [Besprechung] // Erkenntnis. – Leipzig, 1931. – B. 2. – S. 473-474. – Rez. zum Buch: Oppenheim P. Die natürliche Ordnung der Wissenschaften. Grundgesetze der vergleichenden Wissenschaftslehre. – Jena, 1926. – 288 S.
444. Hempel C. G. Selected philosophical essays. – Cambridge, 2000. – 317 p.
445. Herzberg A. Active psychotherapy. – London, 1945. – 152 p.
446. Herzberg A. Empirische Philosophie // Das Unterhaltungsblatt der Vossischen Zeitung. – Berlin, 1928. – № 184, vom 8. August. – S. 1.
447. Herzberg A. Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen. – Leipzig, 1926. – 247 S.
448. Heyting A. Intuitionistic views on the nature of mathematics // Synthese. – Dordrecht, 1974. – V. 27. № 1/2. – P. 79-91.
449. Hilbert D. Gesammelte Abhandlungen. B. 3. – 2-te Aufl. – Berlin, 1970. – 435 S.
450. Høffding H. Der menschliche Gedanke, seine Formen und seine Aufgaben. Erweiterte Ausgabe der «Philosophischen Probleme» – Leipzig, 1911. – 430 S.
451. Høffding H. Der Totalitätsbegriff. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. – Leipzig, 1917. – 127 S.

452. Høffding H. Outlines of psychology. – London, 1919. – 365 p.
453. Høffding H. Selbstdarstellung // Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. – Leipzig, 1923. – B. 4. – S. 75-97.
454. Høffding H. The problems of philosophy. – New York; London, 1905. – 201 p.
455. Ihanus J. Multiple origins: Edward Westermarck in search of mankind. – Frankfurt a. M. [et al.], 1999. – 358 p.
456. Ihanus J. Psychological ethics and social anthropology: Edward Westermarck // Manninen J., Ihanus J., Jalava M., Niiniluoto I. A history of philosophy and psychology in Finland, 1809-1917. – Helsinki, 2021. – P. 260-303.
457. Isaacson D. Quine and logical positivism // The Cambridge companion to Quine. – Cambridge [et al.], 2004. – P. 214-269.
458. James W. A pluralistic universe: Hibbert lectures at Manchester College on the present situation in philosophy. – London [et al.], 1909. – 405 p.
459. Jodl F. Kritik des Idealismus. – Leipzig, 1920. – 197 S.
460. Jodl F. Lehrbuch der Psychologie. B. 1. – 4-te Aufl. – Stuttgart; Berlin, 1916. – 472 S.
461. Jodl M. Friedrich Jodl, sein Leben und Wirken dargestellt nach Tagebüchern und Briefen. – Stuttgart; Berlin, 1920. – 344 S.
462. Juhos B., Schleihert H. Die erkenntnislogischen Grundlagen der klassischen Physik. – Berlin, 1963. – 119 S.
463. Kaila E. Terminalkausalität als die Grundlage eines unitarischen Naturbegriffs: eine naturphilosophische Untersuchung. T. 1. Terminalkausalität in der Atomdynamik. – Helsinki, 1956. – 122 S.
464. Kaila E. Valitut teokset 2. – Keuruu, 1992. – 647 p.
465. Kaminsky J. The philosophy of George Henry Lewes. – New York, 1950. – 251 p.
466. Kamp R. Axiomatische Leitfäden statt dogmatischer Gängelbänder // Bühler-Studien. V. 1. – Frankfurt a. M., 1984. – P. 40-97.
467. Kant I. Briefwechsel von Imm. Kant. B. 2. – München, 1912. – 403 S.
468. Kauffmann M. Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre. – Leipzig, 1890. – 52 S.
469. Kauffmann M. Immanente Philosophie. B. 1. Analyse der Metaphysik. – Leipzig, 1893. – 130 S.
470. Kaufmann F. Methodenlehre der Sozialwissenschaften. – Wien, 1936. – 331 S.

471. Kelsen H. General theory of norms. – Oxford, 1991. – 465 p.
472. Kelsen H. Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit. – 2-te Aufl. – Wien, 1960. – 534 S.
473. Kleinpeter H. Der Phänomenalismus, eine naturwissenschaftliche Weltanschauung. – Leipzig, 1913. – 287 S.
474. Kleinpeter H. Erwiderung // Archiv für systematische Philosophie. B. 6. – Berlin, 1900. – S. 86-88.
475. Kotarbiński T. Philosophical self-portrait // Kotarbiński: logic, semantics, and ontology / ed. by J. Woleński. – Dordrecht [et al.], 1990. – P. 1-6.
476. Kraft V. Das Universalienproblem // Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburstag. – Innsbruck, 1976. – S. 33-36.
477. Kraft V. Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. – Wien, 1950. – 179 S.
478. Kraft V. Einführung in die Philosophie. Philosophie, Weltanschauung, Wissenschaft. – Wien, 1950. – 161 S.
479. Kraft V. Einführung in die Philosophie. Philosophie, Weltanschauung, Wissenschaft. – 2-te Aufl. – Wien; New York, 1967. – 162 S.
480. Kraft V. Erkenntnislehre. – Wien, 1960. – 379 S.
481. Kraft V. Konstruktiver Empirismus // Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie. – Wiesbaden, 1973. – B. 4. H. 2. – S. 313-322.
482. Kropotkine P. A. La science moderne et l'anarchie. – Paris, 1913. – 391 p.
483. Kuhn T. S. The road since structure: philosophical essays, 1970-1993, with an autobiographical interview. – Chicago; London, 2000. – 335 p.
484. Kuusela A. Non-reductive physicalism, irreducibility of the mental and the problem of mental causation: a study of Donald Davidson's and Georg Henrik von Wright's positions in the philosophy of mind. – Helsinki, 2010. – 610 p.
485. Laas E. Idealismus und Positivismus. Eine kritische auseinandersetzung. Th.1. Einleitung. Die Principien des Idealismus und Positivismus. Historische Grundlegung. – Berlin, 1879. – 275 S.
486. Laas E. Idealismus und Positivismus. Eine kritische auseinandersetzung. Th.3. Idealistische und positivistische Erkenntnisstheorie. – Berlin, 1884. – 704 S.
487. La Mettrie J. O. L'homme machine. – Leyde, 1748. – 109 p.

488. Laffitte P. Cours de philosophie première. T. 1. Théorie générale de l'entendement. – Paris, 1889. – 406 p.
489. Laffitte P. Cours de philosophie première. T. 2. Des lois universelles du monde. – Paris, 1894. – 300 p.
490. Lakatos I. Falsification and the methodology of scientific research programmes // Criticism and the growth of knowledge: Proceedings of the International colloquium in the philosophy of science, London, 1965. V.4. – Cambridge, 1970. – P. 91-196.
491. Lakatos I. History of science and its rational reconstructions // Boston studies in the philosophy of science. – Dordrecht, 1971. – V. 8. – P. 91-136.
492. Lakatos I. Popper on demarcation and induction // The philosophy of Karl Popper. – La Salle, IL, 1974. – B.1. – P. 241-273.
493. Lane J.-E. Axel Hägerström's «ontology of the present»: Axel Hägerström, Max Weber and Michel Foucault // Axel Hägerström and modern social thought. – Oxford, 2014. – P. 339-362.
494. Lange F. A. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. – B. 1. Geschichte des Materialismus bis auf Kant. – Iserlohn, 1866. – 563 S.
495. Leclair A. Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie. – Breslau, 1882. – 48 S.
496. Leclair A. Das kategoriale Gepräge des Denkens in seinem Einflusse auf die Probleme der Philosophie, insbesondere der Erkenntnisstheorie // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Jg. 7. – Leipzig, 1883. – S. 257-295.
497. Leclair A. Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntnisskritik. Kritische Streifzüge. – Prag, 1879. – 282 S.
498. Lehmann G. Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts. T. 2. – Berlin, 1960. – 114 S.
499. Leinonen M. Tieteellinen ajattelu ja filosofian rikkaruohot: Filosofian identiteetistä suomalaisen filosofian ongelmana ja filosofiakäsitykset Eino Kailan ja Erik Ahlmanin tuotannossa. – Tampere, 2008. – 313 s.
500. Leśniewski S. Collected works. – Dordrecht [et al.], 1991. – V. 1. – 382 p.
501. Lewes G. H. Problems of life and mind. 1st series. The foundations of a creed. V. 1. – London, 1874. – 472 p.

502. Littré É. Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaire. – Paris, 1876. – 606 p.
503. Littré É. Pour la dernière fois // La philosophie positive. – Paris, 1880. – T. 24. – P. 321-342.
504. Ljungdal A. Nihilismens filosofi // [Электронный ресурс]. – URL: https://www.marxists.org/svenska/ljungdal/1943/nihilism.htm (дата обращения: 2021.10.16).
505. Lowe V. Understanding Whitehead. – Baltimore, MD, 2019. – 398 p.
506. Lucretius Carus T. De rerum natura. – Cambridge, 1903. – L. 3. – 111 p.
507. Łukasiewicz J. Selected works. – Amsterdam [et al.], 1970. – 405 p.
508. Mach E. Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. – 4-te, mit der 3-ten übereinstimmende Aufl. – Leipzig, 1920. – 476 S.
509. McDonald M. J., House D. V. Positivist influences in «environment-behavior» studies: Egon Brunswik and contemporary social ecology // Positivism in psychology: historical and contemporary problems. – New York [et al.], 1992. – P. 155-184.
510. Menger K. Morality, decision and social organization: Toward a logic of ethics. – Dordrecht; Boston, 1974. – 115 p.
511. Menger K. Reminiscences of the Vienna Circle and the Mathematical Colloquium. – Dordrecht, 1994. – 242 p.
512. Menzler-Trott E. Gentzens Problem: mathematische Logik im nationalsozialistischen Deutschland. – Basel [et al.], 2001. – 411 S.
513. Messer A. Heinrich Gomperz' Weltanschauungslehre // Kant-Studien. – Berlin [et al.], 1908. – B. 13. – S. 275-303.
514. Mill J. S. Auguste Comte and positivism. – London, 1865. – 200 p.
515. Milkov N. Kurt Grelling and the idiosyncrasy of the Berlin logical empiricism // Logical empiricism and the physical sciences: from philosophy of nature to philosophy of physics. – New York, 2021. – P. 64-83.
516. Milkov N. The Berlin group and the Vienna circle: affinities and divergences // The Berlin group and the philosophy of logical empiricism. – Dordrecht, 2013. – P. 3-32.
517. Minto W. Logic, inductive and deductive. – New York, 1915. – 373 p.
518. Mises R. Positivism: a study in human understanding. – New York, 1968. – 404 p.

519. Mittelstraß J. Philosophie // Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. B. 6. O-Ra. – Stuttgart, 2016. – S. 195-203.
520. Moleshott J. Der Kreislauf des Lebens: Physiologische Antworten auf Liebig's chemische Briefe. – Mainz, 1852. – 485 S.
521. Moore G. Some main problems of philosophy. – London; New York, 1953. – 380 p.
522. Mormann T. Two kindred neo-kantian philosophies of science: Pap's «The a priori in physical theory» and Cassirer's «Determinism and indeterminism in modern physics» // Journal of transcendental philosophy. – Berlin; Boston, 2021. – V. 2. Issue 1. – P. 47-69.
523. Morris C. W. Foundations of the theory of signs // International encyclopedia of unified science. – Chicago, 1938. – V. 1. № 2. – P. 1-59.
524. Morris C. W. Paths of life: preface to a world religion. – New York, 1942. – 257 p.
525. Morris C. W. Philosophy of science and science of philosophy // Philosophy of science. – Baltimore, MD, 1935. – V. 2. № 3. – P. 271-286.
526. Morris C. W. Signs, language and behavior. – New York, 1946. – 365 p.
527. Morris C. W. The open self. – New York, 1948. – 179 p.
528. Murdoch D. Niels Bohr's philosophy of physics. – Cambridge [et al.], 1987. – 294 p.
529. Naess A. Ayer on metaphysics, a critical commentary by a kind of metaphysician // The philosophy of A. J. Ayer. – La Salle, IL. – 1992. – P. 329-340.
530. Naess A. Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy. – Cambridge, 1989. – 223 p.
531. Nawratil K. Robert Reininger. Eine Skizze seines Lebens und Wirkens // International bibliography of austrian philosophy / Internationale Bibliographie zur österreichischen philosophie. B. 8: 1988/1990. – Amsterdam; Atlanta, GA, 1998. – S. 1-25.
532. Neues naturphilosophisches Schrifttum // Unsere Welt: Illustrierte Zeitschrift für Naturwissenschaft und Weltanschauung. Jg. 26. – Bielefeld, 1934. – H. 5. – S. 153-160.
533. Neurath O. Philosophical papers 1913-1946. – Dordrecht [et al.], 1983. – 268 p.
534. Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft. – Chemnitz, 1882. – 255 S.

535. Okada M. Some remarks on a difference between Gentzen's finitist and Heyting's intuitionist approaches toward intuitionistic logic and arithmetic // Annals of the Japan association for philosophy of science. – Tokyo, 2008. – V. 16. Issue 1-2. – P. 1-17.
536. Olechowski T. Hans Kelsen. Biographie eines Rechtswissenschaftlers / unter Mitarbeit von J. Busch, T. Ehs, M. Gassner und S. Wedrac. – Tübingen, 2020. – 1027 S.
537. Oppenheim P. Die natürliche Ordnung der Wissenschaften. Grundgesetze der vergleichenden Wissenschaftslehre. – Jena, 1926. – 288 S.
538. Ostwald W. Moderne Naturphilosophie. I. Die Ordnungswissenschaften. – Leipzig, 1914. – 410 S.
539. Ostwald W. Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus: Vortrag, gehalten in der dritten allgemeinen Sitzung der Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte zu Lübeck am 20. September 1895. – Leipzig, 1895. – 36 S.
540. Pap A. Elements of analytic philosophy. – New York, 1949. – 526 p.
541. Pap A. Semantics and necessary truth: An inquiry into the foundations of analytic philosophy. – New Haven, 1958. – 456 p.
542. Paulson S. L. Metamorphosis in Hans Kelsen's legal philosophy // The modern law review. – Oxford; Malden, MA, 2017. – 80 (5). – P. 860–894.
543. Pearson K. Nature and nurture, the problem of the future, a presidential address. – London, 1910. – 31 p.
544. Pearson K. The grammar of science. – 2nd ed. – London, 1900. – 548 p.
545. Peirce C. S. The essential Peirce: selected philosophical writings. V. 2 (1893-1913). – Bloomington; Indianapolis, 1998. – 584 p.
546. Petzoldt J. Das Gesetz der Eindeutigkeit // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Jg. 19. – Leipzig, 1895. – S. 146-203.
547. Petzoldt J. Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus. – Leipzig, 1906. – 152 S.
548. Petzoldt J. Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. B. 1. Die Bestimmtheit der Seele. – Leipzig, 1900. – 356 S.
549. Phalén A. Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie. Die Erkenntniskritik als Metaphysik. – Uppsala, 1912. – 458 S.
550. Phalén A. Om det kvantitativa betraktelsesättet i logiken. – Uppsala, 1911. – 134 s.

551. Phalén A. Our common notions and their dialectic movements in the history of philosophy // Proceedings of the seventh International congress of philosophy, held at Oxford, England, September 1-6, 1930. – Nendeln, 1968. – P. 414-420.
552. Plato. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus. – Cambridge, MA; London, 2005. – 583 p.
553. Poincaré H. Dernières pensées. – Paris, 1920. – 247 p.
554. Poincaré H. La science et l'hypotèse. – Paris, 1917. – 292 p.
555. Poincaré H. La valeur de la science. – Paris, 1918. – 278 p.
556. Poincaré H. Les conceptions nouvelles de la matière // Le matérialisme actuel. – Paris, 1913. – P. 49-67.
557. Poincaré H. Science et méthode. – Paris, 1920. – 314 p.
558. Popper K. R. Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge. – New York; London, 1962. – 412 p.
559. Popper K. R. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. B. 1. Der Zauber Platons. – 4-te Aufl. – München, 1975. – 782 S.
560. Popper K. R. Objective knowledge. An evolutionary approach. – Oxford, 1979. – 395 p.
561. Popper K. R. The poverty of historicism. – New York; Evanston, 1961. – 166 p.
562. Quine W. V. O. Designation and existence // The journal of philosophy. – Lancaster, PA, 1939. – V. 36, № 26. – P. 701-709.
563. Quine W. V. O. From stimulus to science. – Cambridge, MA; London, 1995. – 114 p.
564. Quine W. V. O. On Carnap's views on ontology // Philosophical studies. – Minneapolis, 1951. – V. 2, № 5. – P. 65-72.
565. Quine W. V. O. Ontological relativity and other essays. – New York, 1969. – 165 p.
566. Quine W. V. O. Pursuit of truth. – Cambridge, MA, 1992. – 114 p.
567. Quine W. V. O. Two dogmas in retrospect // Canadian journal of philosophy. – Calgary, 1991. – V. 21, № 3. – P. 265-274.
568. Quine W. V. O. Two dogmas of empiricism // The philosophical review. – Ithaca; New York, 1951. – V. 60. Issue 1. – P. 20-43.
569. Quine W. V. O. Word and object. – New York; London, 1960. – 294 p.
570. Radler J. Karl Popper und Victor Kraft // Handbuch Karl Popper. – Wiesbaden, 2019. – S. 205-221.
571. Ramsey F. P. Philosophical papers. – Cambridge [et al.], 1990. – 257 p.

572. Rau A. Empfinden und Denken. Eine physiologische Untersuchung über die Natur des menschliches Verstandes. – Giessen, 1896. – 385 S.
573. Rehmke J. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. – Hamburg; Leipzig, 1894. – 582 S.
574. Rehmke J. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. – 2-te Aufl. – Leipzig; Frankfurt a. M., 1905. – 547 S.
575. Rehmke J. Philosophie als Grundwissenschaft. – Leipzig; Frankfurt a. M., 1910. – 706 S.
576. Rehmke J. Selbstdarstellung // Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. – Leipzig, 1921. – B. 1. – S. 177-200.
577. Reichenbach H. Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. – Berlin-Grunewald, 1953. – 370 S.
578. Reichenbach H. The rise of scientific philosophy. – Berkeley; Los Angeles, 1951. – 333 p.
579. Reidemeister K. Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie: neun kritische Aufsätze. – 2-te Aufl. – Berlin [et al.], 1970. – 95 S.
580. Reininger R. Metaphysik der Wirklichkeit. B. 2. – 2-te Aufl. – Wien, 1948. – 219 S.
581. Reininger R. Nachgelassene philosophische Aphorismen aus den Jahren 1948-1954. – Wien, 1961. – 229 S.
582. Renan E. De la métaphysique et de son avenir // Revue de deux mondes. T. XXV. – Paris, 1860. – P. 365-392.
583. Renan E. L'avenir de la science, pensées de 1848. – Paris, 1890. – 541 p.
584. Renouvier C. B. Essais de critique générale. Premier essai. Analyse générale de la connaissance. Bornes de la connaissance. – Paris, 1854. – 611 p.
585. Renouvier C. B. Histoire et solution de problèmes métaphisique. – Paris, 1901. – 477 p.
586. Renouvier C. B. Le personnalisme suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force. – Paris, 1903. – 537 p.
587. Rey A. La philosophie moderne. – Paris, 1908. – 372 p.
588. Rey A. Le retour éternel et la philosophie de la physique. – Paris, 1927. – 320 p.
589. Rey A. Logique et morale suivies de notions sommaires de philosophie générale. – 4ème ed. – Paris, 1916. – 1164 p.
590. Riehl A. Logik und Erkenntnistheorie // Systematische Philosophie. – 2-te Aufl. – Berlin; Leipzig, 1908. – S. 73-102.

591. Roberty E. Les concepts de la raison et les lois de l'universe. – Paris, 1912. – 178 p.
592. Russell B. Logical atomism // Contemporary british philosophy / ed. J. H. Muirhead. – London, 1924. – P. 357-383.
593. Russell B. Sceptical essays. – London, 1928. – 251 p.
594. Rutte H. Gespräch mit Viktor Kraft / geführt im April des Jahres 1972 mit K. Acham, J. Götschl, P. Payer // Conceptus: Zeitschrift für Philosophie. – Innsbruck [et al.], 1973. – Jg. 7. №. 21-23. – S. 9-25.
595. Ryle G. Collected papers. – V. 2. Collected essays 1929-1968. – London; New York, 2009. – 533 p.
596. Saint-Simon C.-H. Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle. – Paris, 1808. – T.1. – 385 p.
597. Saint-Simon C.-H. Opinions littéraires, philosophiques et industrielles. – Paris, 1825. – 392 p.
598. Schächter J. Over het wezen der philosophie // Synthese. – Dordrecht, 1937. – V. 2. №. 10. – P. 395-403.
599. Schiller F. C. S. Studies in humanism. – London; New York, 1907. – 492 p.
600. Schlick M. Die Wende der Philosophie // Erkenntnis. – Leipzig, 1930. – B.1. – S. 4-11.
601. Schneewind J. B. Mill, John Stuart (1806–1873) // Encyclopedia of philosophy. – Detroit [et al.], 2006. – V. 6. – P. 220-232.
602. Scholz H., Hasenjaeger G. Grundzüge der mathematischen Logik. – Berlin [et al.], 1961. – 504 S.
603. Schubert-Soldern R. Grundlagen einer Erkenntnisstheorie. – Leipzig, 1884. – 349 S.
604. Schubert-Soldern R. Über Transcendenz des Objects and Subjects. – Leipzig, 1882. – 97 S.
605. Schuppe W. Begriff und Grenzen der Psychologie // Zeitschrift für immanente Philosophie. B. 1. – Berlin, 1896. – S. 37-76.
606. Schuppe W. Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik. – Berlin, 1894. – S. 186.
607. Searle J. R. Making the social world: the structure of human civilization. – Oxford, 2010. – 208 p.
608. Searle J. R. Seeing things as they are: a theory of perception. – New York, 2015. – 240 p.
609. Shieh S. Introduction // The limits of logical empiricism: selected papers of Arthur Pap. – Dordrecht, 2006. – P. 3-43.

610. Smid R. N. «Münchener Phänomenologie» – Zur Frühgeschichte des Begriffs // Pfänder-Studien (Phänomenologica, 84). – Hague [et al.], 1982. – P. 109-153.
611. Spencer H. A system of synthetic philosophy. Vol. I. First principles. – London, 1870. – 559 p.
612. Stadler F. Heinrich Gomperz und Karl Popper im Kontext des logischen Empirismus // Heinrich Gomperz, Karl Popper und die «österreichische Philosophie»: Beiträge zum internationalen Forschungsgespräch aus Anlaß des 50. Todestages von Heinrich Gomperz (1873-1942) und des 90. Geburtstages von Karl R. Popper (1902-). – Amsterdam; Atlanta, GA, 1994. – S. 1-25.
613. Stallo J. B. General principles of the philosophy of nature: with an outline of some of its recent developments among the germans, embracing the philosophical systems of Schelling and Hegel, and Oken's system of nature. – Boston, 1848. – 520 p.
614. Stallo J. B. The concepts and theories of modern physics. – 4th ed. – London, 1900. – 314 p.
615. Stephens H. M. Littré, Maximilien Paul Émile (1801–1881) // The Encyclopædia Britannica. V. 16. – New York, 1911. – P. 794-795.
616. Strang J. Positivism in the northern peripheries: generations of positivist philosophers in Sweden and its neighboring countries // The worlds of positivism: a global intellectual history, 1770-1930. – Cham, 2018. – P. 295-320.
617. Strawson P. F. Individuals. An essay in descriptive metaphysics. – London, 1959. – 255 p.
618. Stroup T. Westermarck's ethics. – Åbo, 1982. – 332 p.
619. Stump D. J. The kantian elements in Arthur Pap's philosophy // Journal of transcendental philosophy. – Berlin; Boston, 2021. – V. 2. Issue 1. – P. 71-83.
620. Sturm T. Bühler and Popper: Kantian therapies for the crisis in psychology // Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences. – Amsterdam, 2012. – V. 43. Issue 2. – P. 462-472.
621. Taine H. De l'intelligence. – Paris, 1870. – T. 1. – 492 p.
622. Taine H. H. Taine. Sa vie et sa correspondance. T. 4. L'historien (suite): les dernières années (1876-1893). – Paris, 1907. – 370 p.
623. Taine H. Les philosophes français du XIXe siècle. – Paris, 1857. – 367 p.

624. Taine H. Les philosophes français du XIXe siècle. – 2ème ed. – Paris, 1860. – 371 p.
625. Tarski A. The semantic conception of truth // Philosophy and phenomenological research. – Buffalo, 1944. – V. 4 (3). – P. 341-376.
626. Toccafondi F. Karl Bühler and neopositivism, Reasons for a non-convergence // Les dossiers de HEL [supplément électronique à la revue Histoire Épistémologie Langage], Paris, SHESL, 2004, n°2, disponible en ligne. – URL: https://shesl.org/wp-content/uploads/2021/04/toccaf.pdf (дата обращения: 2022.07.25).
627. Toland J. Das Pantheistikon / Übersetzt und mit Einleitung versehen von Dr. Ludwig Fensch. – Leipzig, 1897. – 170 S.
628. Toland J. Pantheisticon / Janus Junius Eoganesius. – Cosmopoli, 1720. – 89 p.
629. Toland J. Pantheisticon. – London, 1751. – 110 p.
630. Trotsky L. D. In defense of marxism (against the petty bourgeois opposition). – New York, 1942. – 211 p.
631. Twardowski K. Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung. – Wien, 1894. – 111 S.
632. Vaihinger H. Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. – 9-te u. 10-te Aufl. – Leipzig, 1927. – 804 S.
633. Vaihinger H. Wie die Philosophie des Als Ob entstand // Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. – Leipzig, 1921. – B. 2. – S. 175-203.
634. Vogt C. Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände. – Stuttgart; Tübingen, 1847. – 492 S.
635. Waismann F. How i see philosophy. – London [et al.], 1968. – 260 p.
636. Warnock G. J. English philosophy since 1900. – 2nd ed. – London [et al.], 1969. – 126 p.
637. Weikard M. A. Der philosophische Arzt. B. 1. – Linz, 1787. – 189 S.
638. Westermarck E. Memories of my life. – London, 1929. – 313 p.
639. Weyl H. Mind and nature: selected writings on philosophy, mathematics, and physics. – Princeton; Oxford, 2009. – 261 p.
640. Whitehead A. N. Process and reality: an essay in cosmology. – New York, 1929. – 547 p.
641. Wisdom J. Other minds. – Oxford, 1965. – 265 p.

642. Wisdom J. Problems of mind and matter. – Cambridge, 1934. – 215 p.
643. Wisdom J. Proof and explanation: the Virginia lectures. – Lanham [et al.], 1991. – 242 p.
644. Willy R. Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt. (Erster Artikel) // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Jg. 20. – Leipzig, 1896. – S. 55-86.
645. Willy R. Die Gesamterfahrung vom Gesichtspunkt des Primärmonismus. – Zürich, 1908. – 176 S.
646. Willy R. Die schöpferische Menschheit. Ein kosmosozialer Zusammenhang. – Berlin, 1914. – 164 S.
647. Willy R. Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie. – München, 1905. – 219 S.
648. Windelband W. Geschichte und Naturwissenschaft / Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg, gehalten am 1. Mai 1894. – Strassburg, 1904. – 27 s.
649. Wittgenstein L. Logisch-philosophische Abhandlung // Annalen der Naturphilosophie. – Leipzig, 1921. – V. 14. – S. 185-262.
650. Wittgenstein L. Philosophical investigations. – Oxford, 1963. – 232 p.
651. Woden A. M. Zur Kritik der Transzendentalpsychologie. – München, 1909. – 75 S.
652. Wright G. H. Edvard Westermarck och Filosofiska föreningen / Föredrag vid Filosofiska föreningens möte 20 februari 1963 // Ajatus 27. – Helsinki, 1965. – S. 123-161.
653. Wright G. H. Introduction // Kaila E. Reality and experience: four philosophical essays. – Dordrecht [et al.], 1979. – P. IX-XLI.
654. Wright G. H. The tree of knowledge and other essays. – Leiden [et al.], 1993. – 254 p.
655. Wyrouboff G. Discours de réception de M. Louis Pasteur // La philosophie positive. – Paris, 1882. – T. 29. – P. 128-139.
656. Ziegenfuß W. Aall, Anathon // Ziegenfuß W. Philosophen-Lexikon: Handwörterbuch der Philosophie nach Personen / unter Mitw. von Gertrud Jung verf. u. hrsg. von Werner Ziegenfuß. – B. 1: A – K. – Berlin, 1949. – S. 1-2.
657. Ziehen T. Die Grundlagen der Psychologie. B. 1. Erkenntnistheoretische Grundlegung der Psychologie. – Leipzig; Berlin, 1915. – 260 S.

658. Ziehen T. Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage. – Jena, 1913. – 572 S.
659. Ziehen T. Erkenntnistheorie. T. 1. Allgemeine Grundlagen der Erkenntnistheorie. Spezielle Erkenntnistheorie der Empfindungstatsachen einschließlich Raumtheorie. – 2-te Aufl. – Jena, 1934. – 189 S.
660. Ziehen T. Erkenntnistheorie. T. 2. Zeittheorie. Wirklichkeitsproblem. Erkenntnistheorie der anorganischen Natur (erkenntnistheoretische Grundlagen der Physik). Kausalität. – 2-te Aufl. – Jena, 1939. – 372 S.
661. Ziehen T. Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik. – Bonn, 1920. – 866 S.
662. Ziehen T. Psychophysiologische Erkenntnistheorie. – 2-te Aufl. – Jena, 1907. – 109 S.
663. Zilsel E. Bemerkungen zur Wissenschaftslogik // Erkenntnis. – Leipzig, 1932-1933. – B. 3. – S. 143-161.
664. Zilsel E. Materialismus und marxistische Geschichtsauffassung // Der Kampf: sozialdemokratische Monatsschrift. Jg. 24. – 1931. – № 2. – S. 68-75.
665. Zilsel E. Partei, Marxismus, Materialismus, Neukantianismus // Der Kampf: sozialdemokratische Monatsschrift. Jg. 24. – 1931. – № 5. – S. 213-220.
666. Zilsel E. Philosophische Bemerkungen // Der Kampf: sozialdemokratische Monatsschrift. Jg. 22. – 1929. – № 4. – S. 178-186.
667. Zilsel E. Problems of empiricism // Santillana G., Zilsel E. The development of rationalism and empiricism. – Chicago [et al.], 1963. – S. 53-94.
668. გოგიბერიძე მ. მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე. – ტიფლისი, 1928. – 326 გვ.
669. 刘毅强. 学习运用马克思主义哲学的几个问题 // 中国延安干部学院学. – 延安, 2014. – 第7卷. 第3期. – 第66-72页.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ АВТОРА 1
ЧАСТЬ 1. ПРОГРАММНО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ О ГНОСЕОЛОГИЗМЕ 3
Глава 1.1. К КРИТИКЕ ГНОСЕОЛОГИЗМА В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ 3
Предисловие к главе 1.1. О значении «бурь в стакане» 3
§ 1.1.1. О цитатах Ф. Энгельса у Э. В. Ильенкова и В. И. Коровикова 6
§ 1.1.2. Принцип тождества мышления и бытия – это идеализм 11
§ 1.1.3. О «совпадении» диалектики, логики и теории познания 18
§ 1.1.4. Мышление – это модус материи 24
§ 1.1.5. Мышление человека и других животных 35
Послесловие к главе 1.1.1 43
Список литературы к главе 1.1.1 45
Глава 1.2. ОТВЕТЫ АВАНГАРДУ КОНТРКРИТИКИ 50
Предисловие к главе 1.2 50
§ 1.2.1. Ответ философа психологу 50
§ 1.2.2. Ответ «герменевта» «практику» 58
§ 1.2.3. Ответ всем страждущим experimentum crucis 69
Послесловие к главе 1.2 76
Список литературы к главе 1.2 77
Глава 1.3. ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОЛОГИЯ НА ГРАНИ ГНОСЕОЛОГИЗМА 81
Предисловие к главе 1.3 81
§ 1.3.1. Об истине, корректной научной критике и идеологии 81
§ 1.3.2. Ещё раз о предмете философии, о «философии тождества» и лженауке 86
§ 1.3.3. О чувственности, мышлении, воле и интуиции 93
§ 1.3.4. О биологическом и социальном 100
Послесловие к главе 1.3 106
Список литературы к главе 1.3 107
Глава 1.4. КОММЕНТАРИИ, ЗАМЕТКИ И ЕЩЁ СТАТЬЯ В ОТВЕТ ГНОСЕОЛОГИСТАМ 111
§ 1.4.1. Из диспута комментатора и автора статьи «Философия и психология на грани гносеологизма» 111
❋ 1.4.1.1. О «специализации» философских категорий 111
❋ 1.4.1.2. О формальной логике 114
❋ 1.4.1.3. Об оценке позиции Э. В. Ильенкова 116
§ 1.4.2. Заметка об Э. В. Ильенкове 120
§ 1.4.3. Заметка по поводу работы В. Серкова 124
§ 1.4.4. Деликатный ОВФ и грубые фальсификации «Голиафа» с «Голгофы» 127
Список литературы к параграфу 1.4.4 140
ЧАСТЬ 2. ОЧЕРКИ О ГНОСЕОЛОГИЗМЕ ПОЗИТИВИЗМА И О ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОМ МАТЕРИАЛИЗМЕ 142
Глава 2.1. О ПОЗИТИВИЗМЕ И ПРЕДМЕТЕ ФИЛОСОФИИ 142
§ 2.1.1. Предмет философии первого позитивизма в Европе 142
§ 2.1.2. Предмет философии первого позитивизма в России 158

§ 2.1.3. Предмет философии во втором позитивизме в Европе 169
§ 2.1.4. Предмет философии во втором позитивизме в России 190
§ 2.1.5. Предмет философии в третьем позитивизме. До «метафизических поворотов» 208
§ 2.1.6. Предмет философии в третьем позитивизме. Ближе к периферии позитивизма 225
Глава 2.2. О ПРЕДМЕТЕ ФИЛОСОФИИ НА ПЕРИФЕРИИ ПОЗИТИВИЗМА 236
§ 2.2.1. Предмет философии на периферии первого позитивизма в Европе 236
§ 2.2.2. Предмет философии на периферии первого позитивизма в России 246
§ 2.2.3. Предмет философии на периферии второго позитивизма в Европе 254
§ 2.2.4. Предмет философии на периферии второго позитивизма в России 273
§ 2.2.5. Предмет философии на периферии третьего позитивизма и в постпозитивизме 292
§ 2.2.6. Предмет философии в позитивизме. Промежуточные итоги 321
Глава 2.3. О ПРОТИВОСТОЯНИИ ГНОСЕОЛОГИЗМУ В СОВЕТСКОЕ И ПОСТСОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ 324
§ 2.3.1. Предмет ранней советской философии. Деборинская философская школа 324
§ 2.3.2. Предмет философии в «неоклассике» мирового коммунизма 340
§ 2.3.3. Предотвращение распространения гносеологизма во второй половине XX века 349
§ 2.3.4. Предмет и статус философии. Размышления С. А. Лебедева 355
§ 2.3.5. Предмет и статус философии. Аргументация В. В. Орлова 361
Глава 2.4. ИЗ ИСТОРИИ БОРЬБЫ ЗА ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ 374
Предисловие к главе 2.4 374
§ 2.4.1. Искания и решения последовательного материализма до Нового времени 378
§ 2.4.2. Борьба за последовательный материализм от Нового времени до наших дней 384
Послесловие ко 2-й части 399
Список литературы ко 2-й части 403