

≈ 70 мин

20 августа 2018 г. группой «Lenin Crew» была опубликована моя статья [«К критике гносеологизма в интерпретациях марксистской философии»](#).

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.

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».

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 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 существуют 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 раньше¹. 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»*². 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 им³ проблема с цитатой И. П. Павлова⁴, как мне удалось установить, связана лишь с технической ошибкой указания источника. Павлов ведь действительно писал о временной связи и анализаторах так:

«...было бы неоправдываемой претензией утверждать, что двумя описанными общими механизмами исчерпывается раз навсегда вся высшая нервная деятельность высшего животного»⁵.

Анализ текстов, таким образом, оказался полезным и для установления исторической истины. Как известно, «воспитатель сам должен быть воспитан»⁶,

и потому, будучи ещё и прилежным «герменевтом», для которого «весь мир есть текст» (так **думает обо мне Р. Фаткуллин**), 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»⁷.

Итак, формирование сравнения в 2 года. А что есть сравнение?

«Основными логическими приёмами формирования понятий являются анализ, синтез, сравнение, абстрагирование, обобщение»⁸.

Напомню и **слова самого Звонова**: «...мышление — это способность выделять сущность явления и фиксировать его в понятии», 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»⁹.

«Обобщение представляет собой акт мышления в собственном смысле слова».

А значение слова «представляет собой неотъемлемую часть слова как такового, оно принадлежит царству речи в такой же мере, как и царству мысли».

«В известный момент, приходящийся на ранний возраст (около двух лет), линии развития мышления и речи, которые шли до сих пор отдельно, пересекаются, совпадают и дают начало новой форме поведения, 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»¹⁰.

«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»¹¹.

«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»¹².

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»¹³.

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»¹⁴.

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*¹⁵. 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 — Жуковой¹⁶, как и более поздним данным Жуковой и её коллег (2011 г.)¹⁷. 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»*. 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 университете¹⁸. 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 различия типов или стадий мышления,

а из-за общей установки воспринимать успешные решения обезьян даже в метакогнитивной сфере как простое **прохождение теста** вроде «китайской комнаты». 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. 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)»¹⁹.

О волевом контроле у обезьян сообщается и в других исследованиях:

«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»²⁰ .

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»²¹ .

Звонов пишет, что животное «остаётся на фазе, когда для „мышления“ необходимо непосредственно воспринимать объекты». Но ведь, полагаю, ему известен такой феномен, как экстраполяция направления движения у животных. При всём его исчерпывающем объяснении условными рефлексам или толменовскими «когнитивными картами», суть экстраполяции именно в моментах, когда отсутствует это непосредственное восприятие. Или, например, характерное различие 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»²² 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 аналогии²³.

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»²⁴.

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*²⁵ 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, но относительно последних почему-то указывается, что *«существуя объективно-реально, они не материальны, а объектальны»*²⁷. 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 въинобытия, объективно-реальное было подразделено на материальное и объектальное»*²⁸.

В том месте он пишет следующее:

*«...объективно-реальное, но нематериальное можно было бы назвать объектальным»*²⁹.

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»³⁰.

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 отражения 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.

ОТВЕТ «ГЕРМЕНЕВТА» «ПРАКТИКУ»

Пропагандист группы «Engels» Рауф Фаткуллин своей заметкой «Герменевтика под видом марксизма» обратил внимание на часть **моей статьи**, озаглавленную «Принцип тождества мышления и бытия — это идеализм». 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!“».

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 бытия³¹. 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 манипуляции³², 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*».

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». 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»³³.

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», «дерридаризм», да и вообще «omnium malorum».

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»³⁴ .

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»³⁵ .

«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 обуславливающий 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»³⁶ .

«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»³⁷ .

«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»³⁸ .

«Пища и питье — 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»³⁹ .

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»⁴⁰ .

«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»⁴¹ .

«Тождество мышления и бытия, центральный пункт философии тождества, есть неизбежное следствие и реализация понятия Бога как существа, смысл и сущность которого содержит бытие»⁴² .

«Между тем бытие, не отличное 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»⁴³ .

«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 определённую мысль»⁴⁴

«Объект, данный вместе с мышлением или с ним тождественный, есть только мысль»⁴⁵ .

«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»⁴⁶ .

«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»⁴⁷.

По Фейербаху, тождество мышления и бытия «выражает не что иное, как тождество мышления с самим собой»⁴⁸.

*«Истинная сущность суеверия — это тождество мышления и бытия, которое охотно оправдывает всякую бессмыслицу и нашло свое логическое завершение в *delirium tremens* берлинской философии откровения»⁴⁹.*

«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»⁵⁰.

«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»⁵¹.

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»*⁵². 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)»⁵³ .

У Дицгена Ленин отмечает близкое расширительной трактовки 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»⁵⁴ .

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»⁵⁵ . 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»⁵⁶.

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*»⁵⁷. 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»⁵⁸ .

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»⁵⁹ .

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»⁶⁰ .

И снова непропорциональная 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»⁶¹.

«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»⁶².

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»⁶³.

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) неисторичен⁶⁴. 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 гибели? 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»⁶⁵.

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»⁶⁶.

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)

закljučается прежде всего признание факта превращения, перехода действительности в мысль, реального в идеальное, предмета в понятие и обратно»⁶⁷ .

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. «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».

«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!»

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 Галилей⁶⁸.

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!

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**». 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»).

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»⁶⁹.

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».

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».

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»⁷⁰.

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»⁷¹ .

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 „неопределёнен“, чтобы не позволять знаниям человека превратиться в „абсолют“, и в то же время настолько определён, чтобы вести беспощадную борьбу со всеми разновидностями идеализма и агностицизма»⁷² .

«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»⁷³ .

«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 из всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта»⁷⁴ .

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 исследований), 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 мою ссылку на текст Семёнова, посвящённый этологическим и зоопсихологическим исследованиям. Ведь пройти по ссылке 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»*, 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 источнике⁷⁵ 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»*⁷⁶.

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»⁷⁷.

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»⁷⁸.

Как видим, Ленину было не всё равно, каковы толкования марксизма. Но Панин

пишет:

«Да наплевать, кто что сказал, „в железе“ результат покажите».

По словам Ленина, «без революционной теории не может быть и революционного движения»⁷⁹. Но для Панина, повторюсь, «всё, что у нас есть, есть только в практике, поэтому вопрос, что за её пределами — вопрос праздный».

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»⁸⁰.

Сейчас обстоятельства отдалённо похожие, но Панин ещё не закончил совсем с другим — с благотворительностью:

«...задача диалектического материализма — сделать что-то полезное».

Вот только пока Панин рекламировал «что-то полезное» (Загорский эксперимент), им же самим было обнаружено, что «судя по сайту интерната, там всё РПЦ оккупировала». 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».

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».*

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 ЛС. 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»⁸¹.

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»⁸².

«По нашему мнению, отсутствие теории отнимает право существования у революционного направления и неизбежно осуждает его, рано или поздно, на политический крах»⁸³.

«Величайшее в мире освободительное движение угнетённого класса, самого революционного в истории класса, невозможно без революционной теории»⁸⁴.

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“»⁸⁵, 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)»⁸⁶.

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»⁸⁷.

Однако атрибут и модус наполнены бóльшим содержанием и противостоят друг другу не в качестве чистых необходимости и случайности. Их различие есть прежде всего различие всеобщего и частного, что обуславливается 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»⁸⁸ 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 Голобиани⁸⁹.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Маркс, Энгельс, Ленин, конечно же, не были никакими «непогрешимыми пророками». Это были обычные люди, совершавшие и признававшие теоретические и практические ошибки. И вышеуказанный 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. Подчеркну, что этот фрагмент у Энгельса завершается ссылкой на Ж. Б. Ламарка, хорошо известного своим учением о внутреннем «стремлении к совершенствованию», присущем всему живому. Но сейчас, спустя более века после появления хромосомной теории наследственности, 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 пути⁹⁰.

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 сведения 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.



Нашли ошибку? Выделите фрагмент текста и нажмите Ctrl+Enter.

Примечания

1. Жукова Н. С., Мастюкова Е. М., Филичева Т. Б. Логопедия. Основы теории и практики. – М., 2011. – 288 с., с. 35, 37. ↩
2. Выготский Л. С. Психология. – М., 2000. – 1008 с., с. 320. ↩
3. Семёнов Ю. И. Введение в науку философии: Кн. 5. Проблема истины. Мышление, воля и мозг., с. 152-153. ↩
4. Зорина З. А., Смирнова А. А. О чём рассказали «говорящие обезьяны»: Способны ли высшие животные оперировать символами? с. 64. ↩
5. Павлов И. П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. – М., 1973. – 659 с., с.87. ↩
6. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М., 1955-1981., т. 3, с. 2. ↩
7. Развитие мышления в онтогенезе // [Электронный ресурс] (дата обращения: 2018.08.30). ↩
8. Гетманова А. Д. Учебник логики. – М., 2002. – 448 с., с. 35. ↩
9. Выготский Л. С. Психология., с. 269. ↩
10. Выготский Л. С. Психология., с. 331. ↩
11. Выготский Л. С. Психология., с. 389. ↩

12. Выготский Л. С. Психология., с. 389. ↩
13. Мышление и речь в онтогенезе // [Электронный ресурс] (дата обращения: 2018.08.30). ↩
14. Выготский Л. С. Психология., с. 384. ↩
15. Жукова Н. С., Мастюкова Е. М., Филичева Т. Б. Преодоление задержки речевого развития у дошкольников. ↩
16. Елисеева М. Б. Развитие речи у ребёнка: взгляд лингвиста с. 22-23. ↩
17. Жукова Н. С., Мастюкова Е. М., Филичева Т. Б. Логопедия. Основы теории и практики, с. 48-49. ↩
18. Kornell N., Son L., Terrace H. S. Transfer of metacognitive skills and hint seeking in monkeys; Morgan G., Kornell N., Kornblum T., Terrace H. S. (2013). Retrospective and prospective metacognitive judgments in rhesus macaques (*Macaca mulatta*); Terrace H. S., Son L. K. Comparative metacognition. ↩
19. Fitch W. T. The evolution of language. – Cambridge, с. 440. ↩
20. Hopkins W. D., Tagliabue 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, с. 71. ↩
21. Dębska A. Pointing in the right direction. A discussion of The evolution of social communication in primates, eds. M. Pina and N. Gontier, с. 182. ↩
22. Chen M. K., Lakshminarayanan V., Santos L. **How basic are behavioral biases? Evidence from capuchin monkey trading behavior**; Chen M. K., Lakshminarayanan V., Santos L. **The evolution of our preferences: Evidence from capuchin-monkey trading behavior.** ↩
23. Thompson R. K. R., Oden D. L. **Categorical perception and conceptual judgments by nonhuman primates: The paleological monkey and the analogical ape.** ↩

24. Философская энциклопедия, с.152-153. ↩
25. 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., с. 26. ↩
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., с. 143. ↩
27. 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., с. 143. ↩
28. 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., с. 143. ↩
29. 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., с. 122. ↩
30. 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., с. 122. ↩
31. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки. – М., 1964. – С. 21-54. ↩
32. Руткевич М. Н. Актуальные проблемы ленинской теории отражения. ↩
33. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – М., 1964, с.21-22. ↩

34. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – М., 1964, с. 22. ↩
35. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 132-133. ↩
36. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 148 ↩
37. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 422. ↩
38. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 423. ↩
39. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 423 ↩
40. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 72. ↩
41. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 113-114. ↩
42. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 117. ↩
43. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 117. ↩
44. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 126 ↩
45. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 127. ↩
46. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 143 ↩
47. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 237. ↩
48. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 288. ↩
49. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 288. ↩
50. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 288. ↩
51. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1., с. 399. ↩
52. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – М., 1964., с. 53. ↩
53. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 18, с. 257. ↩
54. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 18, с. 258-259. ↩
55. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 29, с. 98. ↩

56. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки., с. 22. ←
57. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 29, с. 104. ←
58. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – М., 1964., с. 39. ←
59. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – М., 1964., с. 43. ←
60. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – М., 1964., с. 43. ←
61. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. – М., 1957. – Т.3., с. 142. ←
62. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. – М., 1957. – Т.3., с. 143. ←
63. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки., с. 46. ←
64. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 18, с. 253. ←
65. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд., т. 3, с.2 ←
66. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки., с. 53. ←
67. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки., с. 54. ←

68. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира птоломеевой и коперниковой., с. 21. ↩
69. Сотник С. Л. Проектирование систем искусственного интеллекта. – 2-е изд., с. 8-9. ↩
70. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд., т. 23, с. 51-52. ↩
71. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд., т. 20, с. 545-546. ↩
72. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 18, с. 145-146. ↩
73. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 18, с. 309. ↩
74. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 18, с. 363. ↩
75. 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. ↩
76. Ильенков Э. В. Философия и культура., с. 216. ↩
77. Резникова Ж. И. Сравнительно-психологические аспекты онтогенетического развития поведения: экспериментальные исследования // Экспериментальная психология. – М., 2015. – Т. 8. № 2., с. 80. ↩
78. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 2., с. 450. ↩
79. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 2., с. 462; 18, т. 6, с. 24. ↩
80. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 6, с. 24. ↩
81. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 6, с. 25. ↩
82. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 6, с. 374 ↩
83. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 6, с. 379. ↩
84. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е изд., т. 27, с. 11. ↩
85. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1974., с. 41. ↩
86. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд., т. 20, с. 523-524. ↩

87. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1974., с. 40. ↩
88. Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5, с. 151-154. ↩
89. Голобиани Р. Ф. **Основной вопрос советской философии** // [Электронный ресурс] (дата обращения: 2018.08.10); Голобиани Р. Ф. **Приключения одной философской школы** // [Электронный ресурс] (дата обращения: 2018.09.30). ↩
90. Дробышевский С. В. **Неизбежен ли разум?** // [Электронный ресурс] (дата обращения: 2018.09.30). ↩