

П9263

*„Искра Плеханова“*

*№*

**В. ЛЕНИН**  
**И**  
**Г. ПЛЕХАНОВ**  
**ПРОТИВ**  
**А. БОГДАНОВА**



ИЗДА.

**„КРАСНАЯ МОВЬ“**

ГЛАВПОЛИТПРОСВЕТ

МОСКВА

1 7 . 2 . 3

ИЗДАТЕЛЬСТВО „КРАСНАЯ НОВЬ“.

ГЛАВПОЛИТПРОСВЕТА ★ МОСКВА.

Библиотека по вопросам международной политики.

Под редакцией Ф. Ротштейна.

НАХОДЯТСЯ В ПЕЧАТИ:

Лемонн. Англо-французские отношения.

Шульце. Борьба за персидскую и месопотам. нефть.

ГОТОВЫ К ПЕЧАТИ:

Анжеран. Железо и франко-германские отношения.

Пинон, Шилер, Хассерт. Проливы. (Сборник).

Куске, Бенуа и др. Левый берег Рейна (Сборник).

Ф. Ротштейн. Англичане в Египте.

Перингоф и др. Французский финансовый капитал. (Сборник).

Пинон, Волос и др. Италия в европейской системе.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ.

Оствальд и Губин. Япония. (Сборник).

Пулэй. Японский империализм.

Демонжон. Соед. Штаты и Япония.

Хасхаген. Очерки мировой политики, ч. I и II.

Юнг. Державы и арабы.

„ Месопотамия—страна будущего.

„ Малая Азия.

Руир. Англия и Средний Восток.

Стен Конов. Значение Индии для Англии.

Камбель. Китай.

Мерман-Кобленц. Багдадская жел. дорога.

Кьелен. Современные державы.

Дармштетер. Раздел Африки.

Дрио. История Оттоманской империи.

Н. ЛЕНИН и Г. ПЛЕХАНОВ

*„Дом Плеханова“*

ПРОТИВ

А. БОГДАНОВА

ИЗДАТЕЛЬСТВО „КРАСНАЯ НОВЬ“.  
ГЛАВПОЛИТПРОСВЕТА ♦ МОСКВА ♦ 1923

*„Дом Плеханова“*

*№ 2427*

\* \*  
\* \*

«Красная Новь» решила перепечатать старые статьи Плеханова (критикующие богдановский переход от марксизма к идеализму), и последнюю главу книги товарища Ленина материализм и эмпириокритицизм», поскольку в условиях новой экономической политики неизбежны как возрождение различных идеалистических течений, так и попытки организации противореволюционных групп под флагом буржуазного идеализма.

Плеханов писал в своем предисловии к сборнику: «От обороны к нападению»: «Когда «от марксизма к идеализму» идут люди вроде г.г. С. Булгакова и П. Струве, то разве только слепой не увидит социологической «подоплеки» их идеалистических стремлений. Но над заменой материализма идеализмом усердно трудятся—и не только в России, но даже и за границей—многие из тех, практические стремления которых еще не лишены яркой классовой окраски. Иные из этих тружеников даже называют и искренно считают себя врагами буржуазии. Таковы у нас А. Богданов и А. Луначарский. Но о таких людях в лучшем случае можно сказать только то, что их сердца находятся в жестоком разладе с их головой: голова работает на пользу именно того класса, против которого возмущается сердце. Излишне доказывать, что хорошего в этом очень мало. Такие друзья как Богданов, Луначарский, Ан. Лабриола являются опасней врагов».

С того времени, когда это было написано, Луначарский сумел порвать с богдановской группой и во время революции вернуться в ряды большевистской партии. В отношении Богданова может быть применимо не только то, о чем

говорил Плеханов, не только то, что его «сердце находится в жестоком разладе с его головой», но и то, что Плеханов писал о Струве: «только слепой не увидит социологической «подоплеку» его идеалистических стремлений».

Богданов в начале 1909 года был исключен из состава редакции центрального органа партии «Пролетарий». В платформе 1909 г., выработанной Богдановым совместно с учениками Каприйской школы, имеются на лицо все элементы антипролетарской группировки под идеалистическим философским флагом: разговор о пролетарской культуре, как универсальном лекарстве от всех зол периода упадка, наряду с борьбой против партийных органов, использованием идей единства для раскола, прожектерством и вреднейшей лезтью рабочим.

После партийной конференции 1912 г. политический смысл богдановского идеализма стал еще ярче, — своим непризнанием партийной конференции 1912 г. Богданов протянул фактически руку ликвидаторам. Неудивительно, что «старый» большевик Богданов, начавший задолго до революции с идеалистической критики Маркса, кончает в 1917 г. решительным отрицанием нашей революции, как революции пролетарской. Для Богданова, сторонника Маха в философии, создателя доктрины «единой организационной науки», Октябрьская революция только рабоче-солдатский бунт, в котором рабочие отдали свою кровь, энергию, организации на услуги солдатской стихии, в котором рабочие лишь копировали в своей деятельности организацию полка, не только не привлекая крестьян в орбиту борьбы за социализм, а отдавая себя, как класс, на службу интересам солдатско-крестьянской стихии.

В 1917—1918 г.г. Богданов критиковал те прямые шаги к экспроприации капиталистов, которые предпринимала Советская власть, — как проявление солдатского бунта, а в 1922 г., когда рабочий класс России переменял свою тактику, заменил лобовой удар обходным движением, тот же Богданов, еще недавно объявивший большевистскую партию солдатской партией за ее решимость, последовательность и экспроприацию экспроприаторов, объявляет ту же коммунистическую партию буржуазной партией за то, что она отказывается бить в лоб, а ищет путей обхода в изменившихся условиях.

Новая экономическая политика является для Богданова лишь предлогом для изменения форм критики. Эти формы иные, сравнительно с 1917 г., но существо то же: критика Маркса под видом его «защиты», подмена Маркса Махом, идеалистическая философия, как прикрытие политической борьбы.

Богданов утверждает, что РКП ведет в настоящее время буржуазную политику. Он великодушно признает вынужденность этой буржуазной политики, для того, чтобы этим признанием сугубо подчеркнуть свою мысль. Он не может не признать того, что разруха уменьшается, что перелом, если не совсем произошел, то произойдет скоро. Но успех он приписывает обстановке, созданной «буржуазной политикой» нашей партии. Мы начнем подниматься по его мнению уже по мере того, насколько идет вперед развитие капитализма.

Совершенно так же ставит вопрос и «Социалистический Вестник» Мартова, Дана и Абрамовича. Классическая формулировка этого положения дается Абрамовичем в «Социалистическом Вестнике» (№№ 45—46) в статье, критикующей выступление т.т. Ленина и Троцкого на съезде Коминтерна. Абрамович утверждает: «государственное хозяйство чахнет, хиреет, умирает... Вся та сумма экономического улучшения и хозяйственного подъема, которая за последний год наблюдается в России, почти целиком относится за счет этих жалких 80 тысяч (рабочих арендных и частных предприятий. Я. Я.) и тридцати процентов (частной торговли по отношению к государственной. Я. Я.).

Экономическое возрождение России в настоящих условиях происходит и может происходить лишь вследствие и по мере перехода от обанкротившейся системы большевистского государственного хозяйства к хозяйству частному, т.е. по мере превращения 80 тысяч в 200 тысяч, 500 тысяч, 700 тысяч и т. д. и тридцати процентов (или ноль процентов во внешней торговле) в 50, 70, 80 процентов».

Мы не будем полемизировать с Абрамовичем. Речи Ленина и Троцкого на съезде Коминтерна разоблачали полностью эти меньшевистские идеи о превращении советского государства в буржуазное большевистскими руками. Укажем только на то, что эта мысль глубоко связана с меньшевистским взглядом на нашу революцию, как ре-

волюцию буржуазную. Ведь Богданов и Мартов еще много лет тому назад в хороших марксистских книгах вычитали о буржуазном характере русской революции. И как старым дипломатам язык служил для сокрытия мыслей, так и нашим нынешним противникам из лагеря разных родов социал-демократов «марксистский язык» служит для сокрытия собственных надежд на капиталистическую реставрацию и последующую тихую, постепенную, по лучшим меньшевистским рецептам, организуемую борьбу с капиталом.

Богданову ничего не говорит подъем нашего государственного хозяйства в период 1921—1922 года. От него он отделяется заявлением о буржуазной политике нашей партии, т. е. подменой успеха государственной промышленности, работающей капиталистическими методами, — успехом в развитии капитализма. Конечно, для всякого коммуниста очевидно, что этот подъем *связан* с ростом крестьянского хозяйства, работой арендных предприятий и созданием торгового аппарата. Но только Богданов, которого в детстве мамка ушибла на «организационной интеллигенции» или Мартовы, не умевшие за все время своего возглавления меньшевистских организаций быть чем бы то ни было другим, кроме плакальчиков пролетариата, могут поставить знак равенства между работой государственных предприятий на капиталистических основах в советской стране и переходом государственной промышленности в руки частного капитала.

Богданову, готовому любую мысль прикрыть именем Маркса, ничего не говорит и сам Маркс, в критике Готской программы дающий блестящую формулировку экономических отношений в переходный к социализму период в обществе, носящем решительно во всех отношениях — экономическом, моральном и умственном — резкий отпечаток отличительных свойств старого общества, из недр которого оно появилось на свет. Что за дело Богданову до того, что Маркс полстолетия назад умел отличать коммунистическое общество, которое только что вышло из «капиталистического общества», от коммунистического общества, которое развивалось на собственных своих основах.

В этом непонимании природы переходного к социализму периода, диктатуры пролетариата, коренная политическая ошибка Богданова. Мечтая о действительной «подлинной» революции для неопределенно отдаленного будущего, он ор-

ганизует борьбу против настоящей и в настоящем идущей революции со всеми ее ошибками и недостатками, открывшей эру непосредственной борьбы за социализм.

Товарищ Ленин в 1917 г. дал в брошюре «Государство и революция» блестящее объяснение необходимости такого переходного периода, разоблачив каутскианский взгляд на демократию, как непосредственное ренегатство. Богдановская теория представляет собой своеобразное видоизменение этой обычной каутскианской концепции. Пожалуй, ее своеобразие не столько в политических выводах, сколько в своеобразии той формы идеалистической философии, которой она сопровождается и прикрывается.

Богданов пытается организовать борьбу против коммунистической партии, используя идею пролетарской культуры и единой организационной науки. Он критикует позицию коммунистической партии и Советской власти в области культурного строительства как бы слева, в то же время организуя политическую борьбу против коммунистической партии справа с точки зрения капиталистов. Этого достаточно для того, чтобы оценить подлинное классовое содержание и политической и культурно-философской позиции Богданова.

«Нужно развивать новую культуру, потому что мешает нам бороться именно старая культура», — говорил Богданов на собрании в Московском университете. Проводя резкую грань между культурой старой и культурой новой, он не пытается отделить точную науку от науки общественной. Между тем, без этого разделения немыслима правильная постановка культурной проблемы. Общественные науки исторически были связаны наиболее непосредственно с интересами капитала. Здесь буржуазные ученые уже давно потеряли силу и способность к подлинному научному мышлению. В этих областях знания, давно уже превращенных буржуазией в прямое орудие классовой борьбы, буржуазная наука, кроме накопления новых фактов, дает только попытку все нового и нового способа освящения и оправдания капиталистического строя.

В области политической экономии и философии пролетариат уже внес свое, продолжая и развивая дело политико-экономов и философов той эпохи, когда буржуазия была еще революционным классом. Русские и немецкие буржуазные политико-экономы и философы в после-

военный период, когда классовая борьба приняла наиболее четкие и откровенные формы гражданской войны, дали такой яркий пример прямого превращения буржуазной политической экономии и философии в орудие борьбы против рабочего класса, что тут не требуется никаких доказательств (Струве, Бердяев, Сорокин и т. д.).

Конечно, и в области естествознания, в особенности в странах, переживавших огромные революционные потрясения, в частности в той области естествознания, которая соприкасается с философией, увеличилось, по сравнению с тем временем, когда писал Ленин свою книгу, число ученых, пытающихся сочетать достижения науки с мистической болтовней о божестве. В Германии, где буржуазия проявила огромную устойчивость в борьбе с рабочим классом, но где одновременно ей на ряде схваток пришлось уже почувствовать революционные возможности, заложенные в рабочих массах, где буржуазия находится одновременно под ударом империализма Антанты, и в России, где буржуазия, несмотря на чрезвычайно упорную борьбу за власть, потерпела поражение, неизбежно появление ученых, пытающихся и естествознание превратить в прямую служанку интересов буржуазии.

Уровень этих представителей науки может характеризовать одна цитата (тут достаточно только одной цитаты, из модного русского ученого Берга). Берг пишет в своей «Теории эволюции», изданной в Петербурге в 1922 году: «теория Дарвина задается целью объяснить механическое происхождение целесообразности в организмах. Мы же считаем способность к целесообразным функциям за основное свойство организма. Выяснить происхождение целесообразности приходится не эволюционному учению, а той дисциплине, которая берется рассуждать о происхождении живого. Вопрос этот по нашему убеждению метафизический. Жизнь, воля, душа, абсолютная истина—все это вещи трансцендентные, познание сущности коих наука дать не в состоянии».

Но мы бы проявили величайшую тупость и близорукость, если бы сделали то, против чего предостерегает Ленин в своей книге, и из-за буржуазных кликуш, громче других кричащих, проглядели бы ту огромную работу в области естествознания, которая идет вопреки часто непосред-

ственным сегодняшним интересам той или иной буржуазной группы. Как это было в те дни, когда Ленин писал свою книгу, так и теперь имеются огромные группы ученых, подлинных материалистов по тому делу, которое они делают (при чем одновременно они за величайшее оскорбление сочтут, если вы назовете их материалистами). Они—«бессознательные материалисты». Физик Томсон—верующий человек, материалистически объясняющий вопросы, связанные с теорией относительности. Зоолог Ланкастер (Англия) ярко, пламенно борется с антидарвинистами. Биолог Платте (Германия)—талантливейший из новейших дарвинистов. Физиологи Бейлис и Старлинг (Англия)—творцы учения о железах внутренней секреции. Физик и химик Содди (Англия)—создавший науку о разрушении атома. В России хотя бы Бах, химик, изучающий токсины с химической точки зрения, т.-е. пытающийся химией объяснить биологические процессы, и известный академик Павлов. Мы не были бы частью класса, которому принадлежит будущее, который в непосредственной борьбе строит социализм, если бы за Бергами и Струве с одной стороны и за идеалистической, в Махе рожденной, болтовней о единой пролетарской науке проглядели бы ту огромную область точных наук, ту огромную работу десятков и сотен тысяч в лабораториях университетских и заводских, в клиниках и непосредственно в производстве, вне усвоения которой нет у рабочего класса пути к культурному подъему, а следовательно, и к социализму.

Конечно, это различие между точными и общественными науками не случайно. Это различие вытекает из их содержания, из условий их развития. Развитие точной науки находится в теснейшей связи с тем огромным развитием производительных сил, которые, непрерывно возрастая, к концу XIX и началу XX столетия вступают в решительное противоречие с капиталистическими методами присвоения. Точные науки являются «буржуазными» науками в меру того, что они представляют собой продукт развития капитализма. Но ведь в той же мере буржуазен и рабочий класс, рожденный развитием капиталистического способа производства. Связь науки с производительными силами капиталистического общества, а в конечном счете с техникой на высших ступенях капиталистического развития, с ростом дифференциации наук, даже более легко

прошупывается, чем в начальные периоды капиталистического развития.

Состав ученых и техников, обслуживающих науку, неразрывно связывается с жизнью определенных отраслей производства. Прогресс соответствующих наук наглядно связывается с ростом соответствующих отраслей промышленности. С этим связан огромный рост «техники науки», усложнения эксперимента. Лаборатории переходят из университетов на заводы. Примером такой лаборатории может быть хотя бы лаборатория Американской Всеобщей Кампании Электричества, из которой вышел ряд важнейших изобретений. Из этой лаборатории, носящей сугубо практический характер, обслуживающей гигантские предприятия, вышел ряд формально совершенно теоретических исследований в области молекулярной физики. Одно из важнейших открытий последних лет (конец 1917 года) по электротехнике—обнаружение протяжения между двумя пластинками, металлической и полупроводящей, когда к ним приложена разница потенциалов,— произведено инженером в лаборатории радио-телеграфного общества в Берлине. Там же разработано практическое применение этих явлений в телеграфии и телефонии.

Все это подтверждает сугубую правильность мыслей тов. Ленина, который, пятнадцать лет тому назад писал в своей книге о том, что весь махизм, разновидностью которого является богдановская философия, «борется с самого начала и до конца с «метафизикой естествознания», называя этим именем естественно-исторический материализм, т.е. стихийное, несознаваемое, неоформленное, философически бессознательное убеждение подавляющего большинства естествоиспытателей в объективной реальности внешнего мира, отражаемого нашим сознанием».

Тов. Ленин решительно разоблачает богдановцев, затуманивающих, или запутывающих неразрывную связь стихийного материализма естествоиспытателей с философским материализмом, как направлением, давным-давно известным и сотни раз подтвержденным Марксом и Энгельсом.

С того времени, как писал тов. Ленин, произошло одно огромное изменение всей постановки вопроса. Мы можем уже не только констатировать бессознательный материализм естествоиспытателей, но мы можем констатировать величайшей важности факт начавшегося усвоения авангардом ра-

бочего класса достижений естествознания. Тысячи рабфактовцев, а теперь уже студентов высших учебных заведений, изучают точную науку, тем самым превращая ее в орудие классовой борьбы пролетариата за социализм. Они своим классовым чутьем более правильно определяют позицию пролетариата в этом, огромной важности, вопросе, чем Богданов с его идеалистической философией. Они на деле подходят к изучению естествознания, которое создает прочную основу для научного материалистического мировоззрения вопреки всем модным течениям.

Конечно, в моде сейчас, в значительной степени уже не те «течения», какие были в моде 15 лет назад,—рядом с Богдановым, представляя собой иную форму по существу той же критики материализма, стоит Берг с его мистицизмом. Но, конечно, как и 15 лет тому назад возникновение очередной идеалистической теории не закрывало от Ленина того факта, что на деле весь новейший прогресс основывается на посылах материализма и что материалистические послышки не устранимы в естественно-научных исследованиях, так и теперь наша рабочая молодежь, вопреки богдановской болтовне о немедленном создании единой организационной якобы пролетарской науки, идет к усвоению естествознания во имя интересов рабочего класса, значит интересов социализма.

Цитата, которую на последних страницах своей книги приводит Ленин из Меринга, характеризует отношение Меринга к такому «естественно-историческому» материалисту, как Геккель, вся целиком направлена и против нынешних видоизменений старой богдановской позиции.

А в настоящих условиях марксистам, последовательным материалистам, тем более не приходится делать какие бы то ни было уступки «очередной модной идеалистической философии», что вопрос об отношении к философскому идеализму превратился в вопрос практической политики партии.

Мы—за движение вперед к социализму, мы—за практическую работу по осуществлению социализма. Для нас социализм—вопрос практического дела, работы сегодняшнего дня. Поэтому, мы восстанавливаем в этой книге взгляды Ленина и Плеханова на буржуазно-идеалистические построения Богданова перед лицом имеющего величайшее историческое значение движения авангарда рабочего класса к усвоению знаний и к превращению его из монополии бур-

---

жуазии, из орудия власти буржуазии в орудие и средство движения к социализму.

Товарищи, критикующие отношение тов. Ленина и Меринга к точной науке, не хотят вдуматься и понять диалектического характера культурного развития. Десятки и сотни тысяч представителей угнетенных классов России начали усвоение достижений точной буржуазной науки. С ростом производительных сил страны, с каждым действительным нашим шагом к социализму все новые сотни тысяч и миллионы будут втягиваться в дело усвоения «буржуазного знания».

Именно этот массовый культурный подъем, обучение миллионов грамоте, умению считать, а главное—умению аккуратно и добросовестно работать, открывает действительные, не выдуманные в кухне богдановской идеалистической философии ворота к созданию пролетарской культуры.

Один пример для пояснения этого. II Всероссийский Съезд Советов, установивший Советскую власть, принял буржуазный эс-эровский закон о земле. Этот закон представлял собою примерный наказ, разработанный партией мелкой буржуазии—социалистами-революционерами на основе наказов мелкой буржуазии—крестьян. В этом примерном наказе, в существе его, не было ничего социалистического. Он представлял собой лишь мыслимо точную формулировку идеалов мелкого крестьянства. Он по своему содержанию лежал еще в плоскости буржуазно-демократической революции. Но в условиях, когда у власти стал рабочий класс, в момент начала эры социалистической революции во всем капиталистическом мире, когда война ускорила постановку во всемирном масштабе вопроса о переходе власти к рабочему классу—рабочий класс, ставший у власти, приняв мелко-буржуазный закон о земле, одновременно открывал широчайшие двери осуществлению социализма.

Если в области техники возможна прямая замена орудий трехполья сложной электрической машиной, то в области культурной нельзя перескочить через неграмотность. Неграмотного нужно прежде всего научить грамоте; и одновременно рабочему авангарду нужно во все возрастающем количестве усваивать ту точную науку, которую буржуазия превращала в орудие своего господства.

---

В области культурной особенно четок и ясен процесс нарастания элементов буржуазной культуры в пролетарском государстве и перерастания буржуазной культуры в социалистическую в условиях, когда власть в руках рабочего класса. Этого последнего не может понять Богданов махист и решительный противник диалектики. А вне понимания этого нет правильного понимания хода борьбы за социализм в пролетарском государстве России.

Я. Я.

Г. В. ПЛЕХАНОВ.

Ответ А. Богданову.

---

## Письмо первое.

Tu l'as voulu, Georges Dandin!

*Милостивый Государь!*

В 7-ой книжке «Вестника Жизни» за 1907 год помещено было Ваше «открытое письмо т. Плеханову». Это письмо показывает, что Вы недовольны мною по многим причинам. Самой главной из них является, если не ошибаюсь, та, что я, по вашим словам, вот уже 3 года полемизирую с эмпириомонизмом в кредит, не приводя против него серьезных доводов, при чем эта моя «тактика», опять по Вашим собственным словам, имеет некоторый успех. Далее Вы упрекаете меня в том, что я «систематически титулую» Вас *господином* Богдановым. Вы недовольны, кроме того, моей рецензией на книги Дицгена: «Аквизит философии» и «Письма о логике». По Вашим словам, я приглашаю читателей относиться к философии Дицгена недоверчиво и осторожно на том основании, что она иногда становится похожей на Вашу. Отмечу еще одну причину Вашего недовольства мной. Вы утверждаете, что некоторые из моих единомышленников возводят на Вас чуть не «уголовное» обвинение, и Вы находите, что доля вины за эту их «деморализацию» падает на меня. Я мог бы еще продолжить список тех упреков, с которыми Вы ко мне обращаетесь, но в этом нет никакой надобности: указанных мною пунктов совершенно достаточно для того, чтобы мы могли приступить к объяснению, не лишенному общего интереса.

Приступая к нему, я начну с того, что представляется мне вопросом второстепенного, если не третьестепенного значения, но что в Ваших глазах имеет, как будто, не малую важность, т.-е. с вопроса о Вашем «титуле».

«Титул» господина в моем обращении к Вам Вы считаете оскорблением, делать которое Вам я не имею права. По этому поводу спешу уверить Вас, м. г., что в мои намерения никогда не входило оскорблять Вас. Но Ваше упоминание о *праве* дает мне повод думать, что по Вашему убеждению именованье Вас товарищем входит в число моих *обязанностей* марксиста. Но я такой обязанности за собою не признаю. Не признаю по той простой и ясной причине, что *Вы мне не товарищ*. А не товарищ Вы мне потому, что *мы с Вами являемся представителями двух прямо противоположных мировоззрений*. И поскольку речь идет для меня о защите моего мировоззрения, Вы являетесь по отношению ко мне не товарищем, а самым решительным и самым непримиримым противником. Зачем же я буду лицемерить? Зачем же я буду придавать словам совершенно ложный смысл?

Еще Буало советовал когда-то: «Зовите кошку кошкой» и т. д. Я следую этому благоразумному совету: я тоже называю кошку кошкой, а Вас эмпириомонистом. *Товарищами* же я называю только людей, держащихся моего образа мыслей и делающих то дело, за которое я взялся задолго до того, как появились у нас бернштейнианцы, махисты и прочие «критики Маркса». Подумайте, г. Богданов, постарайтесь быть беспристрастным и скажите, неужели я в самом деле не имею *никакого права* поступать так? Неужели я *обязан* поступить иначе?

Далее. Вы жестоко ошибаетесь, м. г., воображая, будто я делаю более или менее прозрачные намеки на то, что Вас следовало бы если не «повесить», то «выслать» из пределов марксизма в возможно более короткий срок. Если бы кто-нибудь вознамерился поступить с Вами таким образом, то он прежде всего натолкнулся бы на полную *невозможность выполнить* свое строгое намерение. Сам Думбадзе, несмотря на всю свою чудотворную силу, не был бы в состоянии выслать из свих владений человека, в них не обретающегося. Точно так же никакой идеологический помпадур не имел бы возможности «выслать» из пределов данного учения такого «мыслителя», который находится *вне этих пределов*. А что Вы находитесь именно вне пределов марксизма, это ясно для всех тех, которые знают, что все здание этого учения покоится на *диалектическом материализме*, и которые понимают, что Вы, в своем качестве убе-

жденного махиста, на материалистической точке зрения не стоите и стоять не можете. Тем же, которые этого не знают и не понимают, я приведу нижеследующие строки, вышедшие из-под Вашего собственного пера.

Характеризуя отношение различных философов к «вещи в себе», Вы изволите писать:

«Золотую середину заняли материалисты более критического оттенка, которые, отказываясь от *безусловной* непознаваемости «вещи в себе», в то же время считают ее *принципиально* отличной от «явления», и потому всегда лишь «смутно-познаваемой» в явлении, внеопытной по содержанию (т.-е., повидимому, по «элементам», которые не таковы, как элементы опыта), но лежащей в пределах того, что называют формами опыта,—т.-е. времени, пространства и причинности. Приблизительно такова точка зрения французских материалистов XVIII века, и из новейших философов—Энгельса и его русского последователя Бельтова»<sup>1)</sup>.

Эти, довольно неуклюжие по своему «содержанию», строки должны пояснить дело даже и таким людям, которые, вообще говоря, беззаботны насчет философии. Даже и этим людям должно быть ясно теперь, что Вы отвергаете точку зрения Энгельса. А кому известно, что Энгельс был полным единомышленником автора «Капитала» также и в философии, тому очень легко будет понять, что, отвергая точку зрения Энгельса, Вы тем самым отвергаете точку зрения Маркса и примыкаете к числу *«критиков» этого последнего*.

Прошу Вас, не дугайтесь, милостивый государь, не принимайте меня за философствующего помпадур и не воображайте, что я констатирую Вашу принадлежность к числу противников Маркса собственно на предмет Вашей «высылки». Повторяю, нельзя выслать за пределы какого бы то ни было учения человека, находящегося вне этих пределов. Ну, а что касается «критиков Маркса», то всякий, даже не обучавшийся в семинарии, знает теперь, что эти господа покинули пределы марксизма и вряд ли когда-нибудь вернутся в них.

«Лишение живота» есть мера еще несравненно более жестокая, нежели «высылка». И если бы я способен был когда-нибудь намекнуть на необходимость Вашего, милости-

<sup>1)</sup> Богданов. «Эмпириомонизм». Книга II, стр. 39. Москва, 1905.

вый государь, «повешения» (хотя бы и в кавычках), то я, разумеется, мог бы в подходящем случае склониться и к мысли о Вашей «высылке». Но и тут вы предаетесь совершенно напрасному страху или пускаетесь в совершенно неосновательную иронию.

Раз навсегда скажу Вам, что «вешать» я никогда и никого не собирался. Я был бы совсем плохим марксистом, если бы не признавал самой полной свободы теоретического исследования. Но я был бы столь же плохим марксистом, если бы не понимал, что *свобода исследования* должна сопровождаться и дополняться *свободой группировки людей соответственно их взглядам*.

Я убежден,—и можно ли не быть убежденным в этом?— что люди, расходящиеся между собой в основных взглядах теории, имеют полное право разойтись между собой также и на практике, т. е. сгруппироваться по разным лагерям. Я убежден даже в том, что бывают такие «ситуации», когда *они обязаны это сделать*. Ведь мы еще со времени Пушкина знаем, что

В одну телегу впрячь не можно  
Коня и трепетную лань...

Во имя этой непререкаемой и неоспоримой *свободы группировки* я не раз приглашал русских марксистов сплотиться в особую группу для пропаганды своих идей и отмежеваться от других групп, не разделяющих тех или иных идей Маркса. Я не раз, с совершенно понятной горячностью, высказывал ту мысль, что в идейном отношении всякая неясность приносит большой вред. И я думаю, что идейная неясность особенно вредна у нас в настоящее время, когда, под влиянием реакции и под предлогом пересмотра теоретических ценностей, идеализм всех цветов и оттенков справляет в нашей литературе настоящие оргии, и когда некоторые идеалисты, вероятно в интересах пропаганды своих идей, объявляют свои взгляды марксизмом самоновейшего образца. Я твердо убежден, что теоретическое размежевание с этими идеалистами необходимо нам теперь больше, чем когда-нибудь, и я, ничем не стесняясь, высказываю это свое твердое убеждение. Я понимаю, что это может быть иногда неприятно тому или другому идеалисту,—особенно из разряда тех, которые хотели бы провести свой идеалистический товар под флагом марксизма,—но тем не менее я ре-

шительно утверждаю, что те, которые упрекают меня на этом основании в посягательстве на чью-то *свободу* («высылка») или даже на *жизнь* («повешение»), обнаруживают чересчур узкое понимание той самой свободы, во имя которой они меня обвиняют.

Когда я приглашаю своих единомышленников размежеваться с людьми, которые их идейными товарищами быть не могут, я пользуюсь неоспоримым правом всякого «человека и гражданина». А когда Вы, г. Богданов, поднимаете по этому поводу свой смешной шум и подозреваете меня в посягательстве на Вашу особу, Вы только показываете, что Вы слишком плохо усвоили себе понятие об этом неоспоримом праве.

Не будучи марксистом, Вы во что бы то ни стало хотите, чтобы мы, марксисты, считали Вас своим *товарищем*. Вы напоминаете мне ту мать у Глеба Успенского, которая писала своему сыну, что так как он живет вдали от нее и не спешит на свидание с ней, то она пожалуется на него в полицию и потребует, чтобы начальство дало ей возможность «обнять» его «по этапу». У Г. И. Успенского мещанин, к которому обращена была эта нежная материнская угроза, заливался при воспоминании о ней слезами. Мы, русские марксисты, плакать по таким поводам не станем. Но это нам не мешает решительно заявить Вам, что мы хотим во всей полноте воспользоваться нашим правом на размежевание и что «обнять» нас «по этапу» не удастся ни Вам, ни кому бы то ни было другому.

Прибавлю еще вот что. Если бы я вообще имел какое-нибудь сходство с тем или другим инквизитором; если бы я вообще признавал, что могут быть такие люди, которые достойны смертной казни (хотя бы и в кавычках) за свои убеждения, то Вас, г. Богданов, я бы все-таки не причислил к ним. Я сказал бы себе тогда: *«право на казнь»* дается талантам, а у нашего теоретика эмпириомонизма нет и следа таланта. Он недостоин казни!»

Вы, м. г., настойчиво вызываете меня на откровенность; не обижайтесь же, если я буду откровенен.

Вы представляетесь мне чем-то в роде блаженной памяти Василия Тредьяковского: мужем не малого прилежания, но—увы!—очень малого дарования. Чтобы возиться с людьми, подобными покойному профессору элоквенции и хитростей пиитических, нужно обладать огромной силой сопротивле-

ния скуке. У меня не так много этой силы. И вот почему я до сих пор не отвечал Вам, несмотря на Ваши прямые вызовы.

Я говорил себе: J'ai d'autres chats à fouetter. И что я был искренен, а не искал только предлога для избежания полемической схватки с Вами, это доказывается моими поступками: ведь с тех пор, как Вы начали вызывать меня, я в самом деле «пересек», — печальная необходимость! — не мало «кошек». Конечно, Вы объясняли себе мое молчание иначе: Вы думали, как видно, что, не осмеливаясь напасть на Вашу философскую твердыню, я предпочитаю по Вашему адресу пустые угрозы, критиковать Вас в «кредит». Я не отрицаю Вашего права на самообольщение, но я, в свою очередь, имею право сказать Вам: Вы самообольщались. В действительности, я просто-напросто не считал нужным спорить с Вами, полагая, что сознательные читатели сами сумеют оценить ваши *хитрости философические*. Кроме того, — как я уже сказал, — j'avais d'autres chats à fouetter. Так, еще в конце 1907 года, т.-е. сейчас же после появления Вашего открытого письма ко мне в «Вестнике Жизни», некоторые мои единомышленники советовали мне заняться Вами. Но я ответил им, что полезнее будет заняться г. Ан. Лабриолой, взгляды которого Ваш единомышленник, А. Луначарский, вздумал провозить в Россию под видом оружия, «отточенного для ортодоксальных марксистов». Снабженная послесловием Луначарского книга Ан. Лабриолы прокладывала у нас дорогу для синдикализма, и я предпочел заняться ею, откладывая пока свой ответ на Ваше открытое письмо ко мне. Говоря по правде, я, боясь скуки, и теперь не собрался бы ответить Вам, г. Богданов, если бы не тот же Анатолий Луначарский. Пока Вы тредьячили в своем «эмпириомонизме», он выступил, — наш пострел везде поспел, — с проповедью новой религии, а эта проповедь может иметь гораздо большее практическое значение, нежели пропаганда Ваших будто бы философских идей. Правда, я, подобно Энгельсу, считаю, что в настоящее время «все возможности религии уже исчерпаны» (alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft) <sup>1)</sup>. Но я не упускаю из виду, что

<sup>1)</sup> См. статью Энгельса „Die Lage Englands“, впервые появившуюся в Deutsch-Französische Jahrbücher и перепечатанную в „Nachlass“ etc, т. I, стр. 484.

возможности эти исчерпаны, собственно, только для *сознательных* людей. Но, кроме людей сознательных, есть еще полусознательные и совсем бессознательные. В процессе развития *этих* людей религиозная проповедь может явиться немаловажной отрицательной величиной. Наконец, кроме полусознательных и совсем бессознательных людей, у нас есть еще великое множество «интеллигентов», разумеется, мнящих себя вполне *сознательными*, но на самом деле *бессознательно* увлекающихся всяким модным течением и по «нонешнему времени», — все реакционные эпохи субъективны, говорил Гете, — весьма расположенных ко разного вида мистицизму. Для таких людей выдумки вроде новой религии Вашего, м. г., единомышленника являются настоящей находкой. Они кидаются на подобные выдумки, как мухи на мед. А так как довольно многие из этих господ, к сожалению, не совсем еще порвали свою связь с наиболее передовым общественным движением нашего времени <sup>1)</sup>, то они и в него могут внести свое мистическое увлечение. В виду этого я пришел к тому заключению, что мы, марксисты, должны дать решительный отпор не только новому евангелию от Анатолия, но и не новой уже философии от Эрнста <sup>2)</sup>, более или менее приспособленной Вами, г. Богданов, для нашего русского обихода. И только поэтому я принялся за ответ Вам.

Я знаю, многие читатели удивлялись тому, что я до сих пор не находил нужным полемизировать с Вами. Но это старая история, остающаяся вечно новой. Еще когда г. П. Струве выпустил свои известные «Критические заметки», некоторые из моих, немногочисленных тогда, единомышленников, справедливо находя эти заметки произведением человека, еще не доработавшегося до последовательного образа мыслей, советовали мне выступить против него. Советы этого рода стали еще более настоятельными, когда тот же г. Струве поместил в «Вопросах философии и психологии» свою статью «О свободе и необходимости». Я помню, как Вл. Ильин, уви-

<sup>1)</sup> Они скоро порвут ее. Современные увлечения всякими модными антиматериалистическими „измами“ являются симптомом приспособления „миросозерцания“ нашей интеллигенции к „комплексу“ идей, собственных современной буржуазии. Но, пока что, многие интеллигентные противники материализма еще мнят себя идеологами пролетариата и иногда пытаются оказать на него свое влияние.

<sup>2)</sup> Т.-е. Маха.

девшись со мною летом 1900 года, спрашивал меня, почему я оставил эту статью без возражения. Мой ответ Вл. Ильину был очень прост: мысли, высказанные г. Струве в статье «О свободе и необходимости», были заранее опровергнуты мной в книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». Тому, кто прочитал и понял мою книгу, должно было быть ясно, в чем заключалась новая ошибка автора «Критических заметок». С теми же, которые моей книги не прочитали или не поняли, мне толковать было некогда. Я вовсе не думал, что я обязан играть при нашей марксистской интеллигенции роль Щедриной совы, неотступно бегавшей за орлом, с целью обучения его по звуковому методу: ваше величество, скажите б, в, г. У Щедрина сова до такой степени надоела орлу, что он сначала цыкнул на нее: «отвяжись, проклятая», а потом и вовсе лишил ее жизни. Я не знаю, грозила ли мне какими-нибудь опасностями роль учительницы-совы при российской интеллигенции более или менее марксистского образа мыслей. Но я не имел ни охоты, ни возможности исполнять эту неблагодарную роль, так как у меня были другие практические и, — главное, — теоретические задачи. Далеко ушел бы я вперед в теории, если б я «отзывался» на все то, на что у меня требовали и требуют «отзыва». Достаточно сказать, что некоторые читатели хотели бы, чтобы я высказался о современном нашем эротизме (т.-е. о г. Арцыбашеве и братии его), а другие спрашивали меня, что я думаю о танцах г-жи Айседоры Дункан. Горе тому писателю, который вздумал бы «отзываться» на все духовные прихоти капризной и нервной дамы — русской интеллигенции. Взять хоть бы философские прихоти этой госпожи! Давно ли она толковала о Канте? Давно ли она требовала от нас ответа на Кантианскую «критику» Маркса? Совсем недавно! Так недавно, что может быть, не износились еще те башмачки, в которых наша легкомысленная дама бежала за неокантианством. А после Канта явились Авенариус и Мах. А после этих двух Аяксов эмпириокритицизм явился Иосиф Дицген. А вслед за Иосифом Дицгеном появились теперь Пуанкаре и Бергсон. «У Клеопатры было много любовников!» Но пусть, кто хочет, воюет с ними, я же тем менее расположен к этому, что у меня нет ни малейшей претензии нравиться современной нашей интеллигенции: она героиня не моего романа...

Но из того, что я не считаю себя обязанным воевать

с многочисленными любовниками нашей российской Клеопатры, отнюдь еще не следует, что я не имею права делать о них мимоходные отзывы; право на такие отзывы есть тоже одно из непререкаемых прав человека и гражданина. Вот, например, я никогда не занимался и наверно никогда не буду заниматься критикой христианского догматического богословия. Но это совсем не лишает меня права высказывать при случае свое мнение о том или о другом христианском догмате. Что подумали бы Вы, г. Богданов, о таком христианском богословии, который, на основании моих мимоходных замечаний о христианских догматах, стал бы обвинять меня в том, что я критикую христианство «в кредит». Надеюсь, Вы имели бы достаточно здравого смысла для того, чтобы пожать плечами по поводу такого обвинения. Не удивляйтесь же, м. г., тому, что я обладаю не меньшим здравым смыслом, т.-е. что и я пожимаю плечами, слыша, как Вы ставите мне в обвинение мои мимоходные замечания о махизме, именуемые Вами критикой «в кредит».

Выше я привел на всякий случай тот Ваш отзыв о философской точке зрения Энгельса, который в уме даже совсем недогадливых людей не должен оставлять ни малейшей возможности какого бы то ни было сомнения на счет Вашего отношения к философии марксизма. Но теперь я припоминаю, что когда я на одном философском собрании указал Вам в своей речи на эти Ваши строки, Вы изволили, поднявшись с места, крикнуть мне: «я так думал прежде, а теперь я вижу, что я ошибался». Это чрезвычайно важное заявление, и я, — а со мной и каждый читатель, интересующийся нашим философским спором, — обязан принять его к сведению и к руководству... если только оно имеет достаточно логического смысла для того, чтобы можно было руководиться им.

Прежде Вы изволили думать, что философская точка зрения Энгельса есть точка зрения золотой середины, и Вы отвергали ее, как несостоятельную. Теперь Вы не изволите думать так. Что же это значит? То ли, что точка зрения Энгельса признается Вами теперь удовлетворительной? Я очень рад был бы услышать от Вас это, — рад уже по одному тому, что в таком случае мне не пришлось бы преодолевать скуку философского спора с Вами. Но я до сих пор остаюсь лишенным этого удовольствия: Вы нигде не заявили о том, что Вы превратились из Савла в Павла, т.-е., что Вы поки-

нули махизм и сделались диалектическим материалистом. Совершенно напротив! В 3-ей книге Вашего «Эмпириомонизма» Вы высказываете совершенно такие же философские взгляды, какие были высказаны Вами во 2-ой книге того же сочинения, т.е. в той книге, из которой взята мною цитата, свидетельствующая о Вашем полном несогласии с Энгельсом. Что же изменилось теперь, г. Богданов?

Я скажу Вам, что именно изменилось. Когда печаталась 2-ая книга Вашего «Эмпириомонизма»,—а это было вовсе не при царе Горохе,—это было не далее, как в 1905 году,—Вы еще имели достаточно мужества для того, чтобы критиковать Энгельса и Маркса, с которыми Вы расходились и продолжаете расходиться так, как только может разойтись идеалист с материалистом. Это мужество, конечно, делало Вам честь. Если плох тот мыслитель, который боится взглянуть в глаза истине, то еще более плох тот, который, взглянув в ее глаза, боится поведать миру о том, что он в них увидел. А хуже всех тот, который скрывает свои философские убеждения по тем или другим соображениям практической пользы. *Такой* мыслитель, очевидно, принадлежит к породе Молчаливых. Еще раз, г. Богданов, та смелость, которую Вы обнаружили не далее, как в 1905 году, делает Вам честь. Жаль только, что Вы скоро утратили эту смелость.

Вы увидели, что так называемая Вами «моя тактика»,—на самом деле сводившаяся лишь к простому констатированию того, для всех очевидного, факта, что вы принадлежите к числу «критиков» Маркса,—имеет, как Вы сами изволили выразиться, некоторый успех, т.е., что наши ортодоксальные марксисты перестают видеть в Вас своего единомышленника. Вы испугались этого и придумали против меня свою «тактику». Вы решили, что Вам удобнее будет бороться со мною, объявив себя солидарным с основателями научного социализма, а меня чем-то вроде их критика. Иначе сказать, Вы решили применить ко мне ту «тактику», которая обозначается словами: валить с больной головы на здоровую. Решив это, Вы написали тот критический разбор моей теории познания, который помещен в 3-ей книге «Эмпириомонизма» и в котором я,—вопреки тому, что было во 2-ой книге,—уже не фигурирую в качестве последователя Маркса-Энгельса. Вам изменило мужество, г. Богданов, и мне жаль Вас. Но надо быть справедливым даже к тем людям, которые страдают недостатком мужества. Поэтому я скажу Вам, что Вы,

вопреки своему обыкновению, обнаружили в этом случае не мало остроумия. По своему остроумию Вы, пожалуй, превзошли здесь даже знаменитого монаха Горанфло.

Французы знают, кто этот монах. А русским он, может быть, мало известен, и мне надо в двух словах познакомить их с ним.

Однажды, не помню, в какой именно постный день, захотелось монаху Горанфло полакомиться курочкой. Но ведь это грех. Как же быть, чтоб и курочкой полакомиться и греха избежать? Монах Горанфло очень ловко нашелся. Он поймал соблазнявшую его птицу и совершил над ней обряд крещения, дав ей при этом имя карася или какой-то другой рыбы. Рыба, как известно, постная пища; рыбу есть постом не возбраняется. Так и съел курицу наш Горанфло под тем предлогом, что она при крещении наречена была рыбой.

Вы, г. Богданов, поступили совершенно так же, как этот хитрый монах. Вы лакомились и продолжаете лакомиться идеалистической философией «эмпириомонизма». Но моя «тактика» дала Вам почувствовать, что это является теоретическим грехом в глазах ортодоксальных марксистов. И вот Вы, недолго думая, совершили над своим «эмпириомонизмом» обряд крещения и нарекли его философским учением Маркса-Энгельса. Ну, а этой духовной пищей никогда не запретят питаться никакие ортодоксальные марксисты. Вот вы и оказываетесь при двойном интересе: Вы и «эмпириомонизмом» продолжаете лакомиться и в то же время причисляете себя к семье ортодоксальных марксистов. И не только причисляете себя к ней, но юбижаетесь, (т.е. делаете вид, что юбижаетесь) на тех, которые не хотят с Вами «своими счестся». Совсем как монах Горанфло! Только Горанфло лукавил в малом, а Вы, г. Богданов, лукавите в большом. Потому-то я и говорю, что Вы в своем остроумии превзошли знаменитого монаха.

Но—увы!—в борьбе *против фактов* бессильно даже самое блестящее остроумие. Горанфло мог дать своей курице название рыбы,—от этого она не перестала быть курицей. Точно так же и Вы, г. Богданов, можете назвать свой идеализм марксизмом; однако, Вы не сделаетесь от этого материалистом-диалектиком. И чем усерднее будете Вы применять к делу свою новую «тактику», тем заметнее будет не только то, что Ваши философские взгляды совершенно неприимы с диалектическим материализмом Маркса-Энгельса,

но,—что гораздо хуже—еще и то, что Вы просто-напросто не в состоянии понять, в чем же заключается главная отличительная черта этого материализма.

В интересах беспристрастия надо, впрочем, сказать, что материализм вообще остался для Вас закрытой книгой. Этим и объясняются бесчисленные промахи, сделанные Вами в критике моей теории познания.

Вот один из этих промахов. Если в 1905 г. Вы называли меня последователем Энгельса, то теперь Вы аттестуете меня учеником Гольбаха. На каком основании? Только на том, что Ваша новая «тактика» предписывает Вам не признавать меня марксистом. Другого основания у Вас нет, и именно потому, что у Вас нет другого основания называть меня учеником Гольбаха, кроме Вашей потребности воспользоваться «тактической» мудростью монаха Горанфло, Вы сразу открываете свою слабую сторону, свою полную беспомощность в вопросах материалистической теории. В самом деле, если бы Вам была хоть немного известна история материализма, то Вы поняли бы, что называть меня гольбахианцем,—*holbachien*,—как выражался когда-то Руссо,—не приходится. Так как Вы называете меня гольбахианцем по поводу защищаемой мною теории познания, то я считаю не бесполезным довести до Вашего сведения, что эта теория имеет значительно больше сходства с учением Пристлея<sup>1)</sup>, нежели с учением Гольбаха. В других же отношениях то философское мирозерцание, которое я защищаю, отстоит дальше от взглядов Гольбаха, нежели, например, от взглядов Гельвеция<sup>2)</sup> или даже Ламетри, как в этом легко убедится всякий, знакомый с сочинениями этого последнего. Но в том-то и беда, что Вам не знакомы ни сочинения Ламетри, ни сочинения Гельвеция, ни сочинения Пристлея, ни, наконец, сочинения того самого Гольбаха, в ученики к которому Вы решили меня отдать, исключив меня,—вероятно, за плохие успехи в деле понимания диалектического материализма,—из школы Маркса-Энгельса. В том-то и беда, что Вы вообще не знакомы с материализмом ни в его истории, ни в его нынешнем состоянии. И

<sup>1)</sup> См. его „Disquisitions relating to Matter and Spirit“ и его полемику с Фрайсом.

<sup>2)</sup> См. его замечательные попытки материалистического объяснения истории, отмеченные мною во 2-ом из моих „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“.

это не только Ваша беда, г. Богданов: это давняя беда всех противников материализма. Уже давно так повелось, что против материализма считали себя в праве выступать даже люди, не имевшие о нем ровно никакого понятия. Само собою разумеется, что этот похвальный обычай мог так прочно установиться единственно потому, что он вполне соответствовал предрассудкам господствующих классов. Но об этом ниже.

Вы отдаете меня в учение к автору «*Système de la nature*» на том основании, что я, по Вашим словам, излагаю материализм от имени Маркса при помощи цитат из Гольбаха<sup>1)</sup>. Но, во-первых, я цитирую в своих философских статьях не одного Гольбаха. А, во-вторых,—и это главное,—Вы совсем не поняли, *почему* мне часто приходилось цитировать Гольбаха и других представителей материализма XVIII в. Я делал это совсем не с целью изложения взглядов Маркса,—как изволите утверждать это Вы,—а с целью защиты материализма от тех нелепых упреков, которые выдвигались *против него* его противниками вообще и в частности—неокантианцами.

Вот, например, если Ланге в своей пресловутой, но, в сущности, совсем не основательной «*Истории материализма*» говорит: «Материализм упрямо принимает мир чувственной видимости за мир действительных предметов», то я считаю своим долгом показать, что Ланге извращает историческую истину. А так как он делает это именно в главе, посвященной у него Гольбаху, то я, чтобы уличить его, вынужден цитировать Гольбаха, т.-е., того самого писателя, взгляды которого извращает Ланге. Приблизительно по такому же поводу мне приходилось цитировать автора «*Système de la nature*» в моей полемике с г.г. Бернштейном и К. Шмидтом. Эти господа тоже говорили о материализме большой вздор, и я вынужден был показать им, как плохо знают они тот предмет, о котором они взялись судить и рядить. Впрочем, в споре с ними мне пришлось цитировать уже не одного Гольбаха, а также Ламетри, Гельвеция и особенно Дидро. Правда, все эти писатели являются представителями материализма XVIII столетия, и человек, не знающий дела, может, пожалуй, спросить себя: почему же Плеханов ссылается именно на материалистов XVIII в.?

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, книга 3-я, предисловие; стр. X—XI.

Мой ответ на это очень прост: потому, что противники материализма, например, хотя бы тот же Ланге, считали XVIII век эпохой наибольшего расцвета этого учения. Ланге прямо называет материализм XVIII в. классическим материализмом.

Как видите, г. Богданов, ларчик открывается просто; но, раз усвоив себе хитроумную тактику монаха Горанфло, Вы стремитесь не к тому, чтобы *открыть ларчик*, а к тому, чтобы *закрывать его*. И я понимаю, что открывать ларчик не в Вашем интересе. Но знаете ли что? В деле умышленного закрывания ларчика трудно обойтись без софизмов, а для софистики в большей или меньшей степени нужно то, что Гегель называл *мастерством в обращении с мыслями*. Что же касается Вас, то Вы, несмотря на Ваше подражание хитроумному Горанфло, вообще говоря, очень далеки от обладания подобным мастерством. Поэтому Ваши софизмы из рук вон неловки и неуклюжи. Это весьма неудобно для Вас. Потому я советовал бы Вам обращаться за помощью к Луначарскому всякий раз, когда Вы почувствуете нужду в софизмах. У него софизмы выходят гораздо более ловкими, изящными. А это гораздо удобнее для критики. Не знаю, как кому, а мне гораздо приятнее разоблачать изящную софистику Луначарского, нежели Ваши, г. Богданов, неуклюжие софистические потуги.

Я не знаю, воспользуетесь ли Вы моим благожелательным,—хотя, как видите, и вполне бескорыстным—советом, но, пока что, мне приходится иметь дело именно с Вашими неуклюжими софистическими измышлениями. И вот, вновь запасшись силой сопротивления скуке, я продолжаю разоблачать их.

Отдавая меня в учение к Гольбаху, Вы хотели уронить меня в глазах Ваших читателей. В своем предисловии к русскому переводу «Анализа ощущений» Маха, Вы говорите, что в противовес философии этого последнего, я со своими единомышленниками выдвигаю «философию естествознания XVIII века, в формулировках барона Гольбаха, чистейшего идеолога буржуазии, весьма далекого и от умеренно-социалистических симпатий Э. Маха». Но тут-то и предстает перед нами в своей некрасивой наготе Ваше невероятное незнание с предметом и Ваша архи-комическая неловкость в обращении с мыслями.

Барон Гольбах, действительно, весьма далек от умерен-

но-социалистических симпатий Маха. Еще бы нет! Его отделяет от этих симпатий расстояние, равное приблизительно полутораста годам. Но, поистине, нужно быть достойным потомком Тредьяковского, чтоб ставить это обстоятельство в вину самому Гольбаху, или кому-нибудь из его единомышленников XVIII столетия. Ведь Гольбах не по собственному желанию *отстал* от Маха в смысле времени. Ведь если рассуждать так, то можно, например, Крисфена обвинить в том, что он был «весьма далек» даже от оппортунистического социализма г. Бернштейна. Всякому овощу свое время, г. Богданов! Но в обществе, разделенном на классы, во всякое данное время является на божий свет не мало разных философских овощей, и люди выбирают тот или другой из них, смотря по своим вкусам. Еще Фихте правильно говорил, что каков человек, такова и его философия. И в виду этого, мне кажется странной несомненная и даже неумеренная симпатия г. Богданова к «умеренно-социалистическим симпатиям Э. Маха».

Я до сих пор полагал, что г. Богданов не только не способен сочувствовать каким бы то ни было «умеренно-социалистическим симпатиям», но в качестве человека «крайне-него» образа мыслей склонен клеймить их, как недостойный нашего времени оппортунизм. Теперь я вижу, что я ошибся. А по некотором размышлении, я понимаю, почему именно я ошибся. Я на минуту упустил из виду, что г. Богданов принадлежит к числу «критиков» Маркса. Не даром говорят: коготок увяз, всей птичке пропасть. Г. Богданов начал с отвержения диалектического материализма, а кончил очевидными и даже неумеренными симпатиями к «умеренно-социалистическим симпатиям» Маха. Это вполне естественно: wer A sagt, muss auch B sagen. (Кто сказал А, должен сказать и Б).

Что Гольбах был барон, это неоспоримая историческая истина. Но почему напомним Вы, г. Богданов, своим читателям о баронском достоинстве Гольбаха? Надо думать, что Вы сделали это не из любви к титулам, а просто потому, что Вам хотелось уколоть нас, защитников диалектического материализма, мнимых учеников *барона*. Что-ж! Это Ваше право. Но, стараясь уколоть нас, не забывайте же, почтеннейший, что с одного вола двух шкур не дерут. Ведь Вы же сами говорите, что барон Гольбах был *чистейшим идеологом буржуазии*. Ясно, стало-быть, что его баронское звание не может иметь никакого значения при определении социологи-

ческого эквивалента его философии. Весь вопрос в том, какую роль играла эта философия в свое время. А что она играла в свое время в высшей степени передовую роль, это Вы могли бы узнать из многих общедоступных источников и, между прочим, от Энгельса, который, характеризуя французскую философскую революцию XVIII в., говорит: «Французы ведут открытую войну со всей официальной наукой, с церковью, часто даже с государством; их сочинения печатаются по ту сторону границы, в Голландии или в Англии, а сами они нередко переселяются в Бастилию»<sup>1)</sup>. Вы можете мне поверить, м. г., когда я скажу Вам, что к числу самых передовых писателей этого рода принадлежал также Гольбах вместе с другими материалистами того времени. А кроме того, надо заметить еще и вот что.

Гольбах и вообще тогдашние французские материалисты были не столько идеологами буржуазии, сколько идеологами третьего сословия в ту историческую эпоху, когда сословие это было насквозь пропитано революционным духом. Материалисты составляли левое крыло идеологической армии третьего сословия. И когда это сословие, в свою очередь, разделилось «на ся», когда из него вышла буржуазия с одной стороны и пролетариат с другой, тогда идеологи пролетариата стали опираться на их учение именно потому, что оно было крайним революционным философским учением своего времени. Материализм лег в основу социализма и коммунизма. На это указывал Маркс еще в своей книге «Die heilige Familie». Он писал там:

«Не надо большого ума, чтобы понять необходимую связь, существующую между учениями французского материализма о природной склонности к добру и о равенстве умственных способностей всех людей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии на человека внешних обстоятельств, о высоком значении промышленности, о нравственной правомерности наслаждения и т. д.—с коммунизмом и социализмом»<sup>2)</sup>.

Далее Маркс замечает, что «социалистическая тенденция материализма очень хорошо сказывается уже в «Защите пороков», предпринятой Мандевиллем, одним из ранних учеников Локка. Мандевилль доказывает, что пороки неизбежны

<sup>1)</sup> „Людвиг Фейербах“. СПб. 1906 г. Стр. 30.

<sup>2)</sup> Приложение 1-е к „Людвигу Фейербаху“ Энгельса; СПб. 1906 г., стр. 87-я.

ны и полезны в нынешнем обществе. Это далеко не значит, что он защищает нынешнее общество»<sup>1)</sup>.

Маркс прав. В самом деле, вовсе не нужно большого ума, чтобы понять необходимую связь между материализмом и социализмом. Но некоторый ум для этого все-таки нужен. Вот почему те «критики», которые совсем лишены ума, указанной Марксом связи не замечают и думают, что можно поддерживать и даже заново «обосновывать» социализм, восставая против материализма. Более того, те из сторонников социализма, которые *никаким* умом не обладают, готовы интересоваться всякой другой философией, кроме материалистической. Этим и объясняется то, что, когда они принимаются судить и рядить о материализме, они говорят о нем самый непростительный вздор.

Вы, м. г., тоже не заметили необходимой связи между материализмом и социализмом. Почему? Я представляю ответить на это читателю; сам же ограничусь тем напоминанием, что Вы даже попрекаете нас, марксистов, распространением идей французского материализма, как действием, не согласным с задачами идеологической пропаганды нашего времени. Вы и тут, по своему всегдашнему обыкновению, очень далеко разошлись с основателями научного социализма.

В статье «Programm der blanquistischen Kommune-Flüchtlinge», напечатанной первоначально в № 73 газеты «Volkstaat» за 1874 г. и вошедшей затем в сборник «Internationales aus dem Volkstaat», Энгельс, с удовольствием указывая на то, что немецкие сознательные рабочие живут и мыслят, как материалисты, замечает на стр. 44-й названного сборника, что, вероятно, так же дело обстоит и во Франции. «Если же нет,—оговаривается он,—то всего проще было бы помочь делу массовым распространением между французскими рабочими великолепной французской материалистической литературы прошлого (т.-е. XVIII-го, г. Богданов. Г. П.) века; той литературы, в которой французский ум достиг самого высшего своего выражения и по содержанию и по форме, и которая, принимая в соображение тогдашнее состояние науки, по своему содержанию до сих пор стоит бесконечно высоко («dem Inhalt nach auch heute noch unendlich hoch steht»), а по форме остается несравненной».

<sup>1)</sup> Там же; стр. 88-я.

Как видите, г. Богданов, Энгельс не только не боялся распространения в пролетариате той «философии естествознания», которую Вы изволите называть философией «чистейших идеологов буржуазии», но прямо рекомендовал массовое распространение ее идей между французскими рабочими в том случае, если эти рабочие еще не сделались материалистами. Мы, русские последователи Маркса-Энгельса, считаем полезным распространение этих идей, между прочим, в современной России. Поэтому я и собирался года 2 тому назад предпринять издание на русском языке материалистической библиотеки, в которой первое место заняли бы переводы, в самом деле, несравненных по форме и до сих пор чрезвычайно поучительных по содержанию сочинений французских материалистов XVIII в. Дело это не пошло. У нас несравненно легче находят себе сбыт произведения тех многочисленных школ современной философии, которые Энгельс обозначил общим презрительным названием эклектической нищенской похлебки, нежели работы, так или иначе посвященные материализму. Яркий пример: переведенное мною на русский язык и во всех отношениях замечательное сочинение Энгельса «Людвиг Фейербах» расходится очень плохо. Наша читающая публика равнодушна теперь к материализму. Но погодите радоваться этому, г. Богданов! Это плохой признак; это показывает, что наша читающая публика продолжает носить длинную консервативную косу за своей спиной даже в такие периоды, когда она полна самых, повидимому, бесстрашных и «передовых» теоретических «исканий». Историческое несчастье бедной русской мысли заключается в том, что даже в периоды ее высочайшего революционного подъема ей крайне редко удается высвободиться из-под влияния буржуазной мысли Запада, той мысли, которая не может не быть консервативной при свойственных теперь Западу общественных отношениях.

Известный ренегат французского освободительного движения XVIII в. Лагарп говорит в своей книге: «Refutation du livre de l'Esprit», что когда он впервые выступил с опровержением Гельвеция, то его критика почти совсем не нашла себе отклика в среде французов. Впоследствии же они стали, по его словам, относиться к ней совершенно иначе. Лагарп сам объясняет это тем, что его первое выступление совершилось в до-революционную эпоху, когда французская публика не имела еще возможности на практике

увидеть, к каким опасным последствиям ведет распространение материалистических взглядов. Ренегат говорил на этот раз правду. История французской философии *после* Великой революции как нельзя более ясно показывает, что свойственные ей антиматериалистические тенденции коренятся в охранительных инстинктах буржуазии, так или иначе справившейся со старым режимом и потому покинувшей свои бывшие революционные увлечения и сделавшейся консервативной. И в большей или меньшей степени это относится не к одной только Франции. Если идеологи современной буржуазии всюду смотрят на материализм с высокомерным презрением, то очень много наивности нужно для того, чтобы не заметить, как много в этом будто бы высокомерном презрении трусливого лицемерия. Буржуазия боится материализма, как учения, так хорошо приспособленного для срывания с глаз пролетариата тех теоретических повязок, с помощью которых его усыпители хотели бы остановить его духовное развитие. Что это действительно так, лучше всех других показал тот же Энгельс. В статье «Über historischen Materialismus», напечатанной в №№ 1 и 2 «Neue Zeit» 1892—1893 г. и появившейся первоначально в виде предисловия к английскому переводу знаменитой брошюры «Развитие научного социализма», Энгельс, обращаясь к английскому читателю, дает материалистическое объяснение того факта, что идеологи английской буржуазии не любят материализма.

Энгельс указывает, что материализм, имевший сначала в Англии, а потом во Франции, аристократический характер, вскоре сделался в этой последней стране революционной доктриной «и притом до такой степени, что во время Великой революции это учение, выдвинутое английскими роялистами, дало французским республиканцам и террористам теоретическое знамя и продиктовало провозглашение прав человека». Уже одного этого было бы достаточно, чтоб запугать «почтенных» филистеров туманного Альбиона. «Чем более материализм становился *credo* французской революции,—продолжает Энгельс,—тем крепче держался богобоязненный английский буржуа за свою религию. Разве эпоха террора в Париже не показала, что происходит тогда, когда народ отказывается от религии? И чем более материализм распространялся из Франции на соседние страны и подкреплялся в них родственными теоретическими течениями, чем более материализм и свободное мышление стано-

вились на континенте отличительными чертами образованного человека, тем крепче держался английский средний класс за свои многообразные религиозные вероисповедания. Они могли, как угодно, отличаться одно от другого, но все они были вполне религиозными христианскими вероисповеданиями».

Последующая внутренняя история Европы еще более убедила английского буржуа в необходимости религии, как узды для народа. Но теперь это убеждение стала разделять с ней и вся континентальная буржуазия. «В самом деле,—говорит Энгельс,—*puer robustus* с каждым днем становился все более *malitiosus*<sup>1)</sup>. Что оставалось в этой крайности делать французскому и немецкому буржуа, как не отказаться молчаливо от своего свободомыслия? Бывшие насмешники приняли один за другим благочестивый вид, начали с уважением говорить о церкви, об ее учении и обрядах, и да-

<sup>1)</sup> Намек на отзыв Гоббса о народе: *puer robustus et malitiosus* (сильный и злонамеренный малый). Замечу кстати, что даже в системе Гоббса материализм далеко не вполне был чужд революционного характера. Идеологи монархии и тогда уже хорошо понимали, что иное дело монархия милостию божьей и совсем иное дело монархия по Гоббсу. Ланге справедливо говорит: „Dass jede Revolution, welche Macht hat, auch berechtigt ist, sobald es ihr gelingt, irgend eine neue Staatsgewalt herzustellen, folgt aus diesem System von selbst; der Spruch „Macht geht vor Recht“ ist als Trost der Tyrannen unnöthig, da Macht und Rechargezudeu identisch sind; Hobbes verweilt nicht gern bei diesen Consequenzen seines Systems und malt die Vortheile eines absolutistischen Erbkönigsthum mit Vorliebe aus; allein die Theorie wird dadurch nicht geändert“. (Что каждая революция, обладающая силой, становится правомерной, лишь только ей удастся создать новую государственную власть—это само собой вытекает из этой системы; поговорка: „сила идет впереди права“ не нужна в качестве утешения для тиранов, ибо сила и право как раз тождественны; Гоббс неохотно останавливается на этих выводах из своей системы и с любовью рисует преимущества абсолютистского наследственного королевства, однако, теория от этого несколько не меняется). (F. A. Lange „Geschichte des Materialismus“. Erstes Buch. Leipzig, 1902. S. 244). Революционная роль материализма в античном мире была указана еще Лукрецием, красноречиво писавшим по поводу Эпикура; „Когда на земле человеческая жизнь была презрительно подавлена под тяжестью религии, которая с неба показывала свою главу и страшным видом грозила смертным:—тогда впервые греческий муж, смертный, осмелился направить против нее свой взгляд и противопоставить ей; он, которого не укротили ни храмы богов, ни молнии, ни угрожающий треск неба и т. д.“ Что идеализм играл в Афинском обществе охранительную роль, это признает даже Ланге, к материализму вообще очень несправедливый.

же принялись сами исполнять эти последние, поскольку без этого невозможно было обойтись. Французские буржуа отказывались по пятницам от мяса, а немецкие—потели на своих церковных стульях, слушая бесконечные протестантские проповеди. Они со своим материализмом попали в просак. «Религия должна быть сохранена для народа»—таково было последнее и единственное средство спасения общества от полного разрушения.

Тогда-то и началась,—прибавлю я от себя,—вместе с «возвратом к Канту», та реакция против материализма, которая до сих пор характеризует собой направление европейской мысли вообще и философии в частности. Кающиеся буржуа более или менее лицемерно указывают на эту реакцию, как на самый лучший показатель успеха философской «критики». Но нас, марксистов, знающих, что ход развития мысли определяется ходом развития жизни, трудно сбить с позиции подобными, более или менее лицемерными, указаниями. Мы умеем определить социологический эквивалент этой реакции; мы знаем, что она вызвана была появлением пролетариата на всемирно-исторической сцене. И так как у нас нет никаких оснований бояться пролетариата, так как мы, наоборот, считаем за честь быть его идеологами, то мы не отрекаемся от материализма; напротив, мы защищаем его от трусливой и пристрастной «критики» буржуазных любомудров.

К только что указанной мною причине отвращения буржуазии от материализма надо прибавить другую, тоже коренящуюся, впрочем, в психологии буржуазии, как класса, господствующего в нынешнем капиталистическом обществе. Всякий класс, добившийся господства, естественно склоняется к *самодовольству*. А буржуазия, господствующая в обществе, основанном на ожесточенной взаимной конкуренции товаропроизводителей, естественно склоняется к такому самодовольству, которое лишено всякой примеси альтруизма. Драгоценное «я» всякого достойного представителя буржуазии целиком заполняет собой все его стремления и все его помышления. У Зудермана («Das Blumenboot», II act. I sc.) баронесса Эрфлинген говорит, поучая свою младшую дочь: «Люди нашего разряда существуют затем, чтобы из всего, что есть на свете, сделать род веселой панорамы, которая идет, или вернее *кажется* идущей мимо нас». Другими словами это значит, что люди в роде

этой блестящей баронессы, которая, кстати сказать, происходила из самого буржуазного рода, должны воспитать себя так, чтобы на все, совершающееся в мире, смотреть исключительно с точки зрения своих личных, более или менее приятных, переживаний<sup>1)</sup>. *Нравственный солипсизм*,— вот те два слова, которыми лучше всего характеризуется настроение наиболее типичных представителей современной буржуазии. Нет ничего удивительного в том, что на почве подобного настроения возникают системы, которые не признают ничего, кроме субъективных «переживаний» и которые непременно приходили бы к теоретическому солипсизму, если бы их не спасала от него нелогичность их основателей.

В следующем письме я покажу Вам, м. г., посредством какой чудовищной нелогичности спасается от солипсизма любезный Вам Мах. Теперь же я должен покончить с вопросом о моем отношении к французскому материализму XVIII века.

Я не менее Энгельса восхищаюсь этим богатым и разнообразным<sup>2)</sup>, по содержанию и блестящим по форме учением, но я так же, как и Энгельс, понимаю, что со вре-

<sup>1)</sup> *Примечание к настоящему изданию.* „Notre morale, notre religion, notre sentiment de nationalité,—говорит Морис Баррэс,—sont choses écroulées, constatais-je, auxquelles nous ne pouvons emprunter de règles de vie, et en attendant que nos maîtres nous aient refait des certitudes, il convient que nous nous en tenions à la seule réalité, au Moi. C'est la conclusion du premier chapitre (assez insuffisant, d'ailleurs) de *Sous l'oeil des Barbares*“ (Я констатировал, что наша мораль, наша религия, наше национальное чувство являются вещами меняющимися, из которых мы не можем заимствовать правила жизни, и в ожидании, пока наши учителя дадут нам такие твердые правила, мы держимся единственной реальности, нашего „Я“. Это вывод из первой главы—впрочем довольно недостаточной—*„Под взором варваров“*). (Maurice Barres.—Le culte du Moi.—Examen de trois idéologies. Paris, 1892). Очень ясно, что подобное настроение должно предрасполагать именно к идеализму и притом к самой слабой его разновидности, к субъективному идеализму. Материализму никак не могут сочувствовать люди, все поле зрения которых закрыто их драгоценным „я“. А ведь есть люди, которые считают материализм *безнравственным* учением! Для людей, хоть немного знакомых с современной французской литературой, излишне указывать на то, в какую гавань пришел, наконец, Баррэс со своей *культурой „Я“*.

<sup>2)</sup> Говорю: разнообразным, потому что во французском материализме XVIII в. было несколько, хотя и родственных между собой, но все же различных течений.

мени процветания этого учения естествознание ушло далеко вперед, и что мы не можем разделять теперь физические, химические или биологические взгляды хотя бы того же Гольбаха. Я не только подписываюсь под критическими замечаниями, сделанными Энгельсом в своем «Людвиге Фейербахе» по адресу французского материализма, но я, как Вам известно, со своей стороны дополнил и подкрепил эти критические замечания ссылками на источники. Вот почему знающий это и беспристрастный читатель только рассмеется, услышав от Вас, что, защищая материализм, я отстаиваю философию естествознания XVIII века в ее отличии от той же философии XX столетия (Ваше предисловие к русскому переводу «Анализа ощущений»). Еще веселее рассмеется он, вспомнив, что Геккель—тоже материалист. Или, может-быть, Вы скажете, что и Геккель тоже не стоит на высоте естествознания нашего времени? У Вас, как видно, в этом отношении только и свету в окошке, что Мах и его единомышленники.

То правда, что между натуралистами XX века не много найдется таких людей, которые подобно Геккелю, держались бы материалистической точки зрения, но это говорит не против Геккеля, а в его пользу, так как это показывает, что он умел не поддаваться влиянию той антиматериалистической реакции, социологический эквивалент которой я определил выше с помощью Энгельса. Естествознание тут ни при чем, м. г.: *не* в нем тут сила<sup>1)</sup>.

Но как бы там ни обстояло дело с естествознанием, а ясно, как божий день, что Вы, в качестве защитника

<sup>1)</sup> *Примечание к настоящему изданию.* Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать, например, речь, произнесенную 10 мая 1907 года известным натуралистом I. Рейнке в прусской Палате Господ по поводу основанного Геккелем „Союза монистов“. Кильский ботаник всеми силами старается уверить себя и своих слушателей в том, что „фанатик Геккель“ вызывает его неудовольствие только научной несоборанностью проповедуемого им „материалистического монизма“ (так, и совершенно справедливо, называет Рейнке учение Геккеля). Однако, всякий, кто даст себе труд внимательно прочитать его речь, поймет, что Рейнке защищает не науку, а то, что называется у него „светом старого мирозерцания“ (Licht der alten Weltanschauung). Излишне распространяться о том, при каких общественных отношениях возник этот „свет“, столь приятный для глаз Рейнке и подобных ему ученых. (Речь Рейнке перепечатана в брошюре: *„Haeckel's Monismus und seine Freunde“*. Von I. Reinke. Leipzig, 1907).

философии Маха, решительно не должны выдавать себя за последователя Маркса и Энгельса. Ведь Мах сам (в предисловии к русскому переводу его «Анализа ощущений» и на стр. 292-й русского текста) признает свое родство с Юмом. А Вы помните, что говорит Энгельс о Юме?

Он говорит, что если немецкие неокантианцы стараются воскресить взгляды Канта, а английские агностики Юма, то «в научном смысле это представляет собою понятное движение»<sup>1)</sup>. Это, кажется, совсем уже не двусмысленно, и это вряд ли может понравиться Вам, уверяющему нас в том, что можно и должно идти *вперед* под знаменем Юма-Маха.

Вообще в недобрый час вздумали Вы, г. Богданов, исключать меня из школы Маркса-Энгельса и отдавать меня в учение Гольбаху. Этим Вы,—не говоря уже о грехе против истины,—только показали свою изумительную полемическую неловкость.

Вот полюбуйтесь сами. Вы изволите писать: «основу и сущность материализма, по словам тов. Бельтова, представляет идея о первичности «природы» по отношению к «духу». Определение очень широкое, и в данном случае оно имеет свои неудобства»<sup>2)</sup>.

Оставим пока неудобства и вспомним, что эти Ваши строки написаны непосредственно вслед за Вашим заявлением о том, что я излагаю материализм «от имени Маркса при помощи цитат из Гольбаха». Поэтому можно подумать, что мое определение «основы и сущности» материализма заимствовано у Гольбаха и противоречит тому, что я на самом деле имел бы право излагать от имени Маркса. Но как определяли материализм основатели научного социализма?

Энгельс пишет, что по вопросу об отношении бытия к мышлению философы разделились на два больших лагеря: «те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, так или иначе признавали сотворение мира... составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма»<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> „Людвиг Фейербах“. Спб. 1906 г., стр. 43. Курсив мой.

<sup>2)</sup> „Эмпириомонизм“. Книга 3-я, стр. 11.

<sup>3)</sup> „Людвиг Фейербах“. Стр. 41.

Ведь это как раз то самое, что говорится у меня об «основе и сущности материализма»! А отсюда следует, что я, по крайней мере в этом случае, имел полнейшее право излагать материализм от имени Маркса-Энгельса, не нуждаясь в помощи Гольбаха.

Но подумали ли Вы, м. г., в какое положение ставите Вы себя, нападая на принятое мною определение материализма? Вам хотелось напасть на меня, а вышло, что Вы напали на Маркса и Энгельса. Вам хотелось исключить меня из школы этих мыслителей, а оказалось, что вы выступаете в качестве «критиков» Маркса. Это, конечно, не преступление, но это факт и при том факт в данном случае весьма поучительный. Он опять свидетельствует о недостатке у Вас мужества: Вы хотите критиковать Энгельса, но Вы боитесь открыто выступить против него; поэтому Вы приписываете его мысль Гольбах-Плеханову. И это как нельзя более характерно для Вас. Для меня вообще речь идет не о том, чтобы *преследовать* Вас, а о том, чтобы Вас *определить*, т.-е. чтобы выяснить моим читателям, к какой именно категории любомудров Вы принадлежите.

Я надеюсь, что теперь им это стало уже довольно ясно. Однако, я должен предупредить их: то, что мы видели у Вас до сих пор, только цветочки. Ягодок покушаем мы в следующем письме, в котором мы предпримем прогулку по вертограду Вашей критики моей теории познания. Там найдем мы очень сочные и вкусные ягодки.

А теперь я вынужден кончать. До свидания, м. г., да хранит Вас приятный бог А. Луначарского!

## Письмо второе.

Tu l'as voulu, Georges Dandin!

*Милостивый Государь!*

Это мое письмо к Вам естественно распадается на две части. Во-первых, я считаю себя *обязанным* ответить на те «критические» возражения, которые выдвинуты Вами против «моего» материализма. Во-вторых, я хочу воспользоваться моим *правом* перейти в наступление и рассмотреть основы той «философии», во имя которой Вы на меня нападаете и с помощью которой Вы хотели бы «дополнить» Маркса, т.-е. философии Маха. Я знаю, что первая часть заставит порядочно поскучать не одного читателя, но я вынужден следовать за Вами, и если в нашей совместной прогулке по Вашему «критическому» вертограду будет мало веселого, то винить за это надо не меня, а того, кем этот вертоград насажен и распланирован.

### I.

Вы критикуете «мое» определение материи, заимствуемое Вами из следующих строк моей книги «Критика наших критиков».

«В противоположность «духу», «материей» называют то, что, *действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения.* Что же именно действует на наши органы чувств? На этот вопрос я, вместе с Кантом, отвечаю: *вещи в себе.* Стало-быть, материя есть не что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений».

Эти строки располагают вас к веселости.

«Итак,—смеетесь Вы,—«материя» (или «природа» в ее анти-тезе с «духом») определяется через «вещи в себе» и через их свойство «вызывать ощущения, действуя на наши органы чувств». Но что же такое эти «вещи в себе»? «То, что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас ощущения». Это все. Иного определения Вы у тов. Бельтова не найдете, если не считать, вероятно, подразумеваемой отрицательной характеристики: *не «ощущения», не «явления», не «опыт»*<sup>1)</sup>.

Погодите, м. г.! Не забывайте, что  *gira bien, qui gira le dernier.*

Я вовсе не определяю материи «через» вещи в себе. Я только утверждаю, что *все* вещи в себе материальны. А под материальностью вещей я понимаю,—и тут Вы говорите правду,— их способность так или иначе, непосредственно или посредственно, действовать на наши чувства и тем вызывать в нас те или другие ощущения. В моем споре с кантианцами я считал себя в праве ограничиться простым указанием на эту способность вещей по той причине, что ее существование не только не оспаривалось, но категорически признавалось Кантом на первой же странице его «Критики чистого разума». Но Кант был не последователен. Он, на первой же странице только что названного мною сочинения признавший вещи в себе источником наших ощущений, в то же самое время далеко не был чужд склонности признавать эти вещи чем-то нематериальным, т.-е. недоступным нашим чувствам. Эта его склонность, приведшая его к противоречию с самим собою, особенно ясно обнаружилась в его «Критике практического разума». В виду этой его склонности, для меня совершенно естественно было настаивать в споре с его учениками на том, что вещи в себе, по его же признанию, являются источником наших ощущений, т.-е. обладают признаками материальности. Настаивая на этом, я обнаруживал непоследовательность Канта и указывал его ученикам на логическую необходимость высказаться за один из двух непримиримых элементов того противоречия, выхода из которого так и не нашел их учитель. Я говорил им, что они не могут оставаться при Кантовском дуализме, и что они должны притти *или* к субъективному идеализму,

<sup>1)</sup> «Эмпириомонизм». Кн. III, Спб., 1906 г., стр. XIII.

или же к материализму<sup>1)</sup>. А раз наш спор принял такой оборот, я нашел полезным отметить главную черту, отличающую субъективный идеализм от материализма и состоящую, — как это известно, может быть, даже и Вам, г. Богданов, совсем не знающему истории философии, — в том, что субъективный идеализм отрицает материальность вещей, признаваемую материализмом<sup>2)</sup>.

Продолжаю. Так как мне в споре с Вами придется даже чаще, чем в споре с кантианцами, апеллировать к тому, что составляет главную отличительную черту материализма от субъективного идеализма, то я постараюсь пояснить Вам черту с помощью некоторых, надеюсь, довольно убедительных выписок.

В своем сочинении «Principles of Human Knowledge» знаменитый субъективный идеалист (и англиканский епископ) Джордж Берклэй пишет:

«Между людьми странным образом преобладает то убеждение, что домам, горам, рекам, одним словом, всем предметам, действующим на наши чувства (all sensible objects), свойственно естественное или реальное (natural or real) существование, отличное от их восприятия рассудком (being perceived by the understanding»<sup>3)</sup>. Но это убеждение основывается на очевидном противоречии, «потому что, — продолжает Берклэй, — что такое вышеупомянутые предметы, если не вещи, воспринимаемые нашими чувствами? И что можем мы воспринимать, кроме наших собственных впечатлений или ощущений (ideas or sensations)»<sup>4)</sup>. «Цвет, фигура, движение, протяжение и т. п. вполне известны нам, как наши ощущения. Но мы запутались бы в противоречиях, если бы стали считать их знаками или образами вещей, существующих вне мысли»<sup>5)</sup>.

В противоположность субъективным идеалистам, мате-

1) См. об этом статьи: „Конрад Шмидт против К. Маркса и Ф. Энгельса“ и „Материализм или кантианизм?“ в моем сборнике „Критика наших критиков“. Спб., 1906, стр. 167—202.

2) Абсолютный идеализм тоже, конечно, не разделяет материалистического взгляда на материю, но его учение о материи, как об „инобытии“ духа, нас здесь не интересует, как не интересовало оно меня и в споре с неокантианцами.

3) The Works of George Berkeley, D. D. formerly bishop of Cloyn Oxford MDCCCLXXI, vol. I, p. 157—158.

4) Там же, та же стр.

5) Там же, стр. 200.

риалист Фейербах утверждает: доказать, что нечто *есть*, значит доказать, что это нечто существует не только в мысли (nicht nur gedachtes ist<sup>1)</sup>).

Совершенно так же Энгельс, споря с Дюрингом и желая противопоставить свой взгляд идеалистическому взгляду на мир, как на представление, заявляет, что действительное единство мира состоит в его материальности (besteht in ihrer Materialität<sup>2)</sup>).

Нужно ли после этого разъяснить, что же именно мы, материалисты, понимаем под материальностью предметов? На всякий случай разъясню.

Материальными предметами (телами) мы называем такие предметы, которые существуют независимо от нашего сознания и, действуя на наши чувства, вызывают в нас известные ощущения, в свою очередь, лежащие в основу наших представлений о внешнем мире, т.-е. о тех же материальных предметах, а равно и об их взаимных отношениях.

Этого, пожалуй, довольно. Скажу еще лишь вот что: Мах, «философию» которого Вы, м. г., считаете философией естествознания XX века, целиком стоит в интересующем нас вопросе на точке зрения идеалиста XVIII столетия Берклэя. Он даже и выражается почти так же, как этот достойный епископ. «Не тела вызывают ощущения, — говорит он, — а комплексы элементов (комплексы ощущений) образуют тело. Если физику тела кажутся чем-то постоянным, действительным, а «элементы» — их мимолетным проходящим отражением, то он не замечает того, что все «тела» суть лишь логические символы для комплексов элементов (комплексов ощущений»<sup>3)</sup>.

Вам, г. Богданов, конечно, хорошо известно, что именно говорит об этом предмете Ваш учитель. Но Вам, как это по всему видно, совсем неизвестно, что говорил о нем же Берклэй. Вы похожи на Мольеровского Журдена, очень долго не подозревавшего, что он говорит прозой. Вы усвоили

1) Feuerbachs Werke, t. II, S. 308. Меня могут спросить, да разве же не *есть* то, что есть только в мысли? Оно есть, — отвечу я, слегка видоизменяя выражение Гегеля, — существую, как отражение действительного существования.

2) Herrn Eugen Düring's Umwälzung der Wissenschaft, fünfte Auflage, S. 31.

3) „Анализ ощущений“, перевод Г. Котляра, издание Скирмунта, стр. 33.

себе взгляд Маха на материю, но Вы в своей наивности даже не подозревали, что *это чисто идеалистический взгляд*. Потому-то Вас и удивило мое определение материи; потому-то Вы (и не догадались, зачем понадобилось мне в споре с нео-кантианцами настаивать на материальности вещей в себе. Смешной мосье Журдэн! Бедный г. Богданов!

Если бы Вы хоть немного знали историю философии, то Вам было бы хорошо известно, что развеселившее Вас определение материи составляет не мою частную собственность, а общее достояние очень многих мыслителей как материалистического, так даже и идеалистического лагеря. Вот, напр., в XVIII веке его держались материалисты Гольбах и Джозеф Пристлей<sup>1)</sup>. И совсем, можно сказать, на-днях идеалист (только не субъективный) Э. Навиль в мемуаре, прочитанном им во Французской Академии, на вопрос, что такое материя, ответил: *C'est ce qui se révèle à nos sens* (то, что открывается нашим внешним чувствам<sup>2)</sup>). Вы видите отсюда, м. г., как распространено «мое» определение материи<sup>3)</sup>. Однако, не подумайте, что, ссылаясь на его рас-

<sup>1)</sup> По учению этого последнего, материя есть *object of any of our senses*, т.-е. предмет, действующий на какое-нибудь из наших чувств. (*Disquisitions*, стр. 142).

<sup>2)</sup> *La Matière. Mémoire présenté à l'Institut de France etc.*, р. 5. Мемуар прочитан в апреле 1908 года.

<sup>3)</sup> *Примечание к настоящему изданию*. Характеризуя гносеологию Платона, Виндельбанд говорит: «Если в понятиях заключено такое знание, которое, хотя и вызывается восприятиями, но не развивается из них и существенно от них отличается, то и идеи, служащие объектами понятий, должны обладать, рядом с объектами восприятий, самостоятельной и более высокой реальностью. Но объектами восприятий во всех случаях являются тела и их движение или, как чисто по-гречески оттеняет Платон, *видимый мир*; следовательно, идеи, как объект познания, выраженного в понятиях, должны представлять собою самостоятельную, отдельную действительность, *невидимый и не телесный мир*». («Платон», стр. 84). Этого достаточно для понимания того, почему я, противопоставляя материализм идеализму, определил материю, как источник наших ощущений. Поступая так, я выдвигал главную черту, отличающую материалистическую гносеологию от идеалистической. Г. Богданов этого не понял и потому расхохотался там, где ему следовало бы задуматься. Мой противник говорит, что из моего определения материи можно узнать только то, что она—не дух. Это опять показывает, что он не знаком с историей философии. Понятие «дух» развивалось путем абстрагирования от свойств материальных предметов. Ошибочно сказать: материя есть не-дух. Надо говорить:

пространенность, я хочу отклонить от себя Ваши «критические» удары и направить их по другому адресу. Совсем нет! Я и сам сумею отразить их. Да и не нужно для этого большой смелости и ловкости: удары, наносимые Вами, очень слабы и неловки, а потому нимало не страшны.

Если я определяю материю, как источник наших ощущений, то Вы совершенно напрасно считаете «вероятным», что я «отрицательно» характеризую материю, как *не опыт*. Мне даже странно, каким образом Вы могли ошибиться так сильно: ведь многие страницы той же самой книги «Критика наших критиков», которую Вы цитируете, должны были выяснить Вам мое понятие об опыте. И то же мое понятие могли бы разъяснить Вам также цитируемые Вами примечания мои к брошюре Энгельса «Людвиг Фейербах». В одном из этих примечаний я, споря с кантианцами, говорю: «Всякий опыт и всякое производительное действие человека представляет собою активное его отношение ко внешнему миру, намеренное вызывание известных явлений. А так как явление есть плод действия на меня вещи самой по себе (Кант говорит: аффицирование меня этой вещью), то, совершая опыт или занимаясь производством того или другого продукта, я заставляю вещь в себе «аффицировать» мое «я» известным, заранее определенным мною образом. Следовательно, я знаю, по крайней мере, некоторые ее свойства: именно те, через посредство которых я заставляю ее действовать»<sup>1)</sup>. Прямой смысл этого тот, что опыт предполагает взаимодействие между субъектами и *находящимся вне его объектом*. А из этого, в свою очередь, видно, что я попал бы в непростительное противоречие с самим собой, если бы

дух (т.-е., конечно, понятие о духе) есть не-материя. Тот же Виндельбанд утверждает (стр. 85), что своеобразность Платоновой теории познания «заключалась в требовании, чтобы высший мир был миром невидимым, или—нематериальным». Это требование могло возникнуть, разумеется, лишь очень долго после того, как у людей на основании опыта составилось понятие о мире «видимом», материальном. «Своеобразие» материалистической критики идеализма заключалась в обнаружении несостоятельности того требования, согласно которому нужно было признать существование «высшего мира»—«невидимого» и «имматериального». Материалисты утверждали, что существует только тот материальный мир, который мы,—так или иначе, посредственно или непосредственно,—познаем с помощью наших внешних чувств, и что другого познания, кроме опытного, нет и быть не может.

<sup>1)</sup> «Людвиг Фейербах». Спб., 1906 г. Стр. 118.

вздумал отрицательно определять объект словами: «не опыт». Помилуйте! именно — «опыт»! Точнее сказать: *одно из двух необходимых условий опыта.*

На следующей странице своей книги (XIV) Вы, г. Богданов, несколько иначе формулируете странную мысль, приписанную мне Вами. Там у Вас выходит, что, по моему мнению, «вещи в себе», во-первых, существуют и притом вне нашего опыта; во-вторых, подчинены закону причинности. Это опять до последней степени странно.

Если вещи в себе «подчинены закону причинности», то ясно, что они существуют не вне опыта. Как же Вы не догадались об этом, приписав мне два резко противоречащих одно другому положения? А если Вы в самом деле думаете, что я себе противоречу в этом случае, то Вам следовало бы тотчас же обратить внимание читателя на мою непростительную нелогичность, так как одного ее обнаружения было бы достаточно, чтоб ниспровергнуть всю «мою» теорию познания. Плохой же Вы полемист, г. Богданов! Или, может быть, Вы воздержались от обнаружения моего противоречия лишь вследствие смутного сознания того, что оно существует только в Вашем воображении? Если—да, то Вам следовало вдуматься в это свое «переживание», чтобы из смутного сделать его ясным. Поступив так и убедившись, что мое противоречие в самом деле есть только плод Вашего воображения, Вы, конечно, не стали бы преподносить его мне и тем предохранили бы себя от очень смешного промаха. Стало бы, и тут приходится сказать: плохой, неловкий Вы полемист, г. Богданов!

Пойдем далее и прежде всего заметим, что выражение: «вещи в себе существуют вне нашего опыта», весьма неудачно. Оно может означать, что вещи вообще *недоступны* нашему опыту. Так понимал это Кант, впадавший при этом, как уже сказано выше, в противоречие с самим собою<sup>1)</sup>. И точно так же понимают это почти все неокантианцы, с которыми в этом случае согласен и Мах: у него со словами «вещь в себе» всегда связывается представление о каком-то X, лежащем за пределами нашего опыта. В силу такого представления о том, что называется вещью в себе, Мах поступает вполне логично, объявляя вещь в себе совер-

<sup>1)</sup> Об этом противоречии Канта см. в „Критике наших критиков“ стр. 167 и след.

шенно ненужным метафизическим придатком к нашим понятиям, почерпнутым из опыта. Вы, г. Богданов, смотрите на этот вопрос глазами своего учителя и Вы, как видно, способны даже на минуту допустить, что могут быть люди, употребляющие термин «вещь в себе» совсем не в том смысле, в каком его употребляют кантианцы и махисты. Этим объясняется то обстоятельство, что Вы никак не можете понять меня, не принадлежащего ни к числу неокантианцев, ни к числу махистов.

А, между тем, дело довольно просто. Если бы даже я решился употребить неудачное выражение: «вещи в себе существуют вне опыта», то оно означало бы у меня совсем не то, что вещи в себе для нашего опыта *недоступны*, а только то, что они существуют даже тогда, когда наш опыт не распространяется на них по той или другой причине.

Говоря: *«наш опыт»*, я хочу сказать: человеческий опыт. Но ведь известно, что было время, когда на нашей планете еще не было людей. А если не было *людей*, то ясно, что не было и их *опыта*. Но ведь земля-то все-таки была. А это значит, что она (тоже вещь в себе) существовала вне человеческого опыта. *Почему* же существовала вне опыта? Потому ли, что вообще не могла стать его предметом? Нет, она существовала вне опыта *только* потому, что еще не появились организмы, по своему строению способные иметь опыт<sup>1)</sup>. Другими словами: «существовала вне опыта», значит—существовала еще до его начала. И только. А когда начался опыт, то она существовала уж не только вне его, но также и в нем, составляя необходимое его условие. Все это можно кратко выразить такими словами: опыт есть результат взаимодействия между субъектом и объектом; но объект не перестает существовать и тогда, когда нет никакого взаимодействия между ним и субъектом, т.-е. когда опыт не имеет места. Известное положение: «без субъекта нет объекта»—в корне ошибочно<sup>2)</sup>. Объект не перестает существовать и тогда, когда субъекта еще нет или когда уже прекратилось его существование. И с этим необходимо

<sup>1)</sup> На самом деле к опыту способны, конечно, и животные. Но мне нет нужды говорить здесь о них, так как для выяснения моего понятия об опыте достаточно указания на *человеческий* опыт.

<sup>2)</sup> *Примечание к настоящему изданию:* „Kein Objekt ohne Subjekt“ (без объекта нет субъекта)—говорит Шуппе,—„имманентная“ философия, которая в основе своей тождественна с учением Маха-Авенарнуса.

должен согласиться всякий тот, для кого выводы современного естествознания не пустая фраза: мы видели, что, по смыслу современной теории эволюции, субъект появляется лишь после того, как объект достигает известной степени развития.

Те, которые утверждают, что без субъекта нет объекта, просто-напросто смешивают одно с другим два совершенно различных понятия: существование объекта «в себе» и его существование в *представлении субъекта*. Мы не имеем никакого права отождествлять эти два вида существования. Так, например, Вы, г. Богданов, существуете, во-первых, «в себе», а во-вторых, в представлении, скажем, А. Луначарского, который принимает Вас за глубочайшего мыслителя. Смешение объекта «в себе» с объектом, как он существует для субъекта, и служит источником той путаницы, с помощью которой «ниспровергают» материализм идеалисты всех цветов и оттенков.

Те возражения, которые Вы, милостивый государь, делаете мне, основываются на том же смешении. В самом деле, Вы недовольны «моим» определением материи, как источника ощущений. Но давайте-ка внимательно разберем, чем собственно вызывается Ваше недовольство.

Вы уподобляете «мое» определение материи положению, гласящему: «усыпительная сила есть то, что вызывает сон» (стр. XIII). Вы заимствовали это выражение у одного из персонажей Мольера, но Вы, по своему обыкновению, плохо его передали. Мольеровский персонаж говорит: «опиум усыпляет, *потому что* имеет усыпительную силу». Комизм заключается здесь в том, что человек принимает за объяснение факта то, что на самом деле представляет собой лишь новый способ его констатирования. А если бы мольеровский персонаж ограничился простым констатированием факта, если бы он сказал—«опиум усыпляет», то в его словах не было бы ровно ничего смешного. Теперь припомните, что говорю я: «материя вызывает в нас те или другие ощущения». Похоже ли это на объяснение, даваемое мольеровским персонажем? Ни капельки не похоже. Я не объясняю, а именно только констатирую то, что я считаю неоспоримым фактом. И совершенно так же поступают все другие материалисты. Людям, знающим историю материализма, известно, что никто из представителей этого учения не задавался вопросом о том, *почему* предметы внешнего мира имеют спо-

собность вызывать в нас ощущения. Правда, некоторые английские материалисты высказывали иногда, что это происходит по божьей воле. Но, высказывая эту благочестивую мысль, они покидали точку зрения материализма. Вот и выходит, м. г., что Вы опять посмеялись надо мною очень неудачно. А когда человек неудачно смеется над другим, то он самого себя ставит в смешное положение.

Rira bien, qui rira le dernier.

Вы думаете, что определение: «материя есть то, что служит источником наших ощущений», лишено всякого содержания. Но Вы думаете так единственно потому, что Вы насквозь пропитаны гносеологическими предрассудками идеализма.

Приставая ко мне с вопросом: что же именно вызывает в нас ощущения, Вы в сущности хотите, чтобы я сказал Вам, что именно мы знаем о материи, помимо ее действий на нас. И когда я отвечаю: помимо действий на нас, она нам совершенно неизвестна, Вы с торжеством восклицаете: значит, мы ничего о ней не знаем. На чем же основывается это Ваше торжество? На том идеалистическом убеждении, что знать вещи лишь через посредство тех впечатлений, какие они производят на нас, значит совсем не знать их. Это убеждение перешло к Вам от Маха, который заимствовал его у Канта, в свою очередь, унаследовавшего его от Платона<sup>1)</sup>. Но как ни почтенно это убеждение по своему возрасту, оно все-таки совсем неправильно.

*Никакого другого знания предмета, кроме знания его через посредство тех впечатлений, какие он на нас производит, нет и быть не может.* Поэтому, если я признаю, что материя нам известна только через посредство ощущений, ею в нас вызываемых, то это вовсе не значит, что я объявляю материю чем-то «неизвестным» и непознаваемым. Напротив, это значит, что она, во-первых, познаваема, а во-вторых, познана человечеством в той самой мере, в какой ему удалось ознакомиться с ее свойствами, благодаря впечатлениям, полученным им от нее в длинном процессе своего зоологического и исторического существования.

<sup>1)</sup> *Примечание к настоящему изданию.* «Поэтому ядром Платоновой философии является дуализм, устанавливаемый в ней между обоими видами познания—мышлением и восприятием, и точно также между обоими их объектами—имматериальным и материальным миром». (В. Виндельбанд. Платон. Стр. 85—86).

Но если это так, если мы можем знать предмет только через посредство тех впечатлений, какие он на нас производит, то всякому, способному размышлять, ясно, что если мы *отвлечемся* от этих впечатлений, то мы решительно ничего не будем в состоянии сказать о предмете, кроме того, что он существует <sup>1)</sup>. Поэтому тот, кто требует от нас, чтоб ему определили предмет, отвлекшись от этих впечатлений, выставляет архи-нелепое требование. По своему логическому смыслу, или, вернее, по своему логическому бессмыслию, требование это равноценно вопросу о том, в каком отношении к субъекту находится объект в то время, когда он ни в каком отношении к нему не находится. И Вы, м. г., задаете мне именно этот нелепый вопрос, требуя, чтоб я сказал Вам, какова материя тогда, когда она не вызывает в нас никаких ощущений, т.-е. чтоб я сказал Вам, какой цвет имеет роза, когда на нее никто не смотрит, какой она имеет запах, когда ее никто не нюхает, и т. д. Нелепость Вашего вопроса в том и заключается, что он самой постановкой своей исключает всякую возможность разумного на него ответа <sup>2)</sup>.

Следуя за Махом, который является в этом случае верным учеником Берклэя (вот оно «естествознание 20-го столетия!»), Вы, г. Богданов, скажете: если объект может быть известен нам лишь через посредство тех ощущений, а следовательно, и представлений, которые он в нас вызывает, приходя в то или другое соприкосновение с нами, то нам нет никакой логической надобности признавать, что он существует независимо от этих ощущений и представлений. На это возражение, которое кажется неопровержимым всем моим, теперь довольно многочисленным, идеалистическим противникам, я заранее ответил там же, откуда Вы взяли «мое» определение материи <sup>3)</sup>. Но Вы не можете или не хотите понять его, и потому я повторяю свой ответ во второй части этого письма, разбирая «философию» Маха, так как я твердо решил, по выражению Фихте, «принудить к по-

<sup>1)</sup> Das Ding an-sich hat Farbe erst an das Auge gebracht, Geruch an die Nase u. s. w., говорит Гегель (лишь вещь в себе доставила цвет к глазу, запах к носу и т. д.) (Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Zweites Buch. Nürnberg. 1813).<sup>1</sup>

<sup>2)</sup> *Примечание к настоящему изданию.* Но именно поэтому на него пытаются ответить гг. эмпириомонисты и «эмпириосимволисты».

<sup>3)</sup> «Критика наших критиков». Стр. 193—194.

ниманию», если не Вас,—на Вас у меня надежда плоха,—то по крайней мере тех из читателей, которые не заинтересованы в отстаивании идеалистических предрассудков. Однако, прежде чем взяться за повторение своего ответа, я рассмотрю и оценю по его достоинству самый важный из «критических» доводов, выдвигаемых Вами в споре со мною.

Вы «тщательно формулируете» в моих «подлинных выражениях» следующую мысль: «формам и отношениям их (вещей в себе, Г. П.) между собою соответствуют формы и отношения явлений, как иероглифы тому, что ими обозначается». И по поводу этой мысли Вы пускаетесь в следующие длинные рассуждения:

«Тут говорится о «форме» и «отношениях» вещей в себе. Значит, предполагается, что они обладают и тем и другим. Прекрасно. А имеют ли они «вид»? Нелепый вопрос!—скажет читатель: как можно иметь *форму*, не имея никакого *вида*? ведь, это два выражения одного и того же. Я тоже так думаю. Но вот что мы читаем в примечаниях г. Плеханова к русскому переводу «Л. Фейербаха» Энгельса:

«...Но ведь «вид» есть именно результат действия на нас вещей самих в себе; *помимо этого действия, они никакого вида не имеют.* Поэтому противопоставлять их «вид»,—как он существует в нашем сознании,—тому их «виду», какой они будто бы имеют на самом деле, значит, не отдавать себе отчета в том, какое понятие связывается со словом: «вид»... Итак, вещи сами по себе никакого вида не имеют. Их «вид» существует только в сознании тех субъектов, на которых они действуют...» (стр. 112, изд. 1906 г., того же года, в котором вышел цитированный сборник «Критика наших критиков»).

«Поставьте в этой цитате вместо слова «вид» всюду слово «форма», его синоним, в данном случае вполне с ним совпадающий по смыслу, и тов. Плеханов блестяще опровергает тов. Бельтова.

Вот оно как! Плеханов блестяще опровергает Бельтова, т.-е. самого себя. Это очень ехидно сказано. Но подождите, м. г., *gira bien, qui gira le dernier.* Вспомните, при каких обстоятельствах высказана была мною критикуемая Вами мысль, и каков был ее *истинный* «вид».

Она высказана была мною в споре с г. Конрадом Шмидтом, который приписывал материализму учение о *тождестве* бытия и мышления и говорил, обращаясь ко мне, что если

я «всерьез» признаю действие на меня вещей в себя, то я должен также признать, что пространство и время существуют объективно, а не только как свойственные субъекту формы созерцания. На это я отвечал так: «Что пространство и время суть формы сознания и что, поэтому, первое отличительное свойство их есть *субъективность*; это было известно еще Томасу Гоббсу, и этого не станет отрицать теперь ни один материалист. Весь вопрос в том, не соответствуют ли этим формам сознания некоторые формы или отношения *вещей*. Материалисты, разумеется, не могут отвечать на этот вопрос иначе, как утвердительно. Это не значит, конечно, что они признают ту плохую (вернее нелепую) тождественность, которую им с услужливой наивностью навязывают кантианцы и, в их числе, господин Шмидт<sup>1)</sup>. Нет, формы и отношения вещей в себе не могут быть таковы, какими они нам *кажутся*, т.-е. какими они являются нам, будучи «переведены» в нашей голове. Наши представления о формах и отношениях вещей не более, как *иероглифы*; но эти иероглифы точно обозначают эти формы и отношения, и этого достаточно, чтобы мы могли изучить действия на нас вещей в себе и в свою очередь воздействовать на них»<sup>2)</sup>.

О чем идет речь в этих строках? О том же, о чем я беседовал с Вами, г. Богданов, выше. О том, что иное дело *объект в себе*, а иное дело объект в представлении субъекта. Теперь спрашивается: имею ли я какое-нибудь логическое право заменить здесь слово «форма» словом «вид», служащим, по Вашим словам, его синонимом? Попробуем, посмотрим, что у нас выйдет. «Что пространство и время суть виды сознания и что, поэтому, первое отличительное свойство их есть *субъективность*, это было известно еще Томасу Гоббсу, и этого не станет отрицать ни один материалист... Постойте, как же это так? Что же это за субъективные «виды» сознания? У меня слово «вид» употреблено в смысле того наглядного представления, которое существует об объекте в сознании субъекта. Речь идет о «чувственном созерцании» предмета, стало-быть, и в разбираемых нами теперь строках выражение «виды сознания» должно озна-

<sup>1)</sup> По вопросу о тождестве бытия и мышления я могу отослать теперь к своему сочинению „Основные вопросы марксизма“. Спб. 1908 стр. 9 и след.

<sup>2)</sup> „Критика наших критиков“, стр. 233—234.

чать,—если только слово «вид» есть в самом деле синоним слова «форма»,—не что иное, как наглядное представление сознания о сознании. Оставляя в стороне вопрос о том, возможно ли наглядное представление такого рода, я обращаю, м. г., Ваше просвещенное внимание на то обстоятельство, что здесь у нас наглядным представлением сознания о сознании оказалось бы пространство и время; а это уж совершенные пустяки, это сапоги в смятку, и это, разумеется, не было известно Томасу Гоббсу, этого, конечно, не признает ни один материалист. Что же привело нас к этим пустякам? Неосновательная вера в Вашу способность к анализу философских понятий. Мы поверили, что слово «вид» есть синоним слова «форма», заменили второе первым и получили вздор, который даже и выразить-то трудно. Значит «вид» не есть синоним «формы»? Конечно нет! Понятие «вид» отнюдь не синоним понятия «форма», так как оно далеко не покрывает его собою. Еще Гегель очень хорошо показал в своей «Логике», что «форма» предмета тождественна с его «видом» только в известном и притом *поверхностном* смысле: в смысле внешней формы. Более же глубокий анализ приводит нас к пониманию формы, как «закона» предмета или, лучше сказать, его *строения*. И этот важный взнос Гегеля<sup>1)</sup> в логическое учение о форме был у нас известен людям, занимавшимся философией еще в 20-х годах прошлого века. Чтобы уверить Вас в этом, я предлагаю Вам прочесть, напр., следующие строки из письма Д. Веневитинова к графине «N. N.» «Вы теперь видите,—говорит Веневитинов, определив понятие науки,—что слово *форма* выражает не наружность науки, но общий закон, которому она необходимо следует». (Сочин. Веневитинова. Спб. 1855 г., стр. 125). Очень, очень жаль, г. Богданов, что Вам осталось неизвестным то, что было, благодаря Веневитинову, уже 80 лет тому назад известно, по крайней мере, некоторым светским русским дамам!

Теперь еще один вопрос: в каком смысле употреблял я выражение «формы сознания», споря с Конрадом Шмидтом? В смысле *наружности* сознания, как сказал бы Веневитинов?

<sup>1)</sup> *Примечание к настоящему изданию.* Говоря об этом взносе Гегеля, я не хочу сказать, что Гегель впервые *отметил* отличие понятия: „вид“ от понятия: „форма“, а только утверждаю, что он лучше других великих идеалистов *определил это отличие.*

Опять-таки—нет. Слово «форма» употреблено было мною в смысле «закона» сознания, его «строения». Поэтому слово «форма» отнюдь не было у меня синонимом слова «вид», и нужно ровнехонько ничего не понимать в философии, чтобы предлагать ту замену одного слова другим, которую так наивно предложили Вы для моего осмеяния.

Rira bien, qui rira le dernier.

Иногда людям приходится вести долгие споры просто потому, что они употребляют слова в разных смыслах. Это скучные и бесплодные споры. Но еще несравненно скучнее и еще несравненно бесплоднее такие споры, в которых один человек связывает с данными словами определенное понятие, а у его противника с теми же словами не связывается ровно никаких определенных понятий, вследствие чего он и получает возможность играть ими, как ему вздумается. К сожалению, я вынужден теперь вести с Вами именно такой спор: когда я употреблял слово «форма», я *знал*, что именно надо понимать под ним, а Вы *не знали* этого, вследствие Вашего поразительного незнания с историей философии, и даже не догадывались, что тут есть нечто, подлежащее изучению и обдумыванию. Вы позволили себе играть словами, как мог бы позволить себе играть ими только такой человек, который совсем не подозревал бы, как непохоже одно на другое связанные с ними понятия. В результате получилось то, что должно было получиться. Я не только скучал сам, но вынужден был нагонять скуку на читателя, обнаруживая полную бессодержательность Вашей «словесности», а Вы, м. г.,— Вы сделали смешны именно потому, что Ваша «словесность» лишена была всякого содержания. Зачем Вам понадобилось это?

Ваша «словесность», достойная удивления по своей бессодержательности, замечательна еще и с другой стороны, характеризовать которую я предоставляю читателю, если только этому последнему не надоело еще следить за моим спором с Вами.

Я имею в виду те «иероглифы», о которых говорится у меня в том же месте цитированной Вами статьи моей, где идет речь и о формах сознания.

Статья эта («Еще раз материализм») относится к началу 1899 года. Выражение «иероглиф» употреблено было там мною вслед за Сеченовым, еще в начале 90-х годов (в статье «Предметная мысль и действительность») писавшим: «Како-

вы бы ни были предметы сами по себе, независимо от нашего сознания,—пусть наши впечатления от них будут лишь условными знаками, во всяком случае, чувствуемому нами сходству и различию знаков соответствует сходство и различие действительное. Другими словами, сходства и различия, находимые человеком между чувствуемыми предметами, суть сходства и различия действительные. Заметьте, м. г., что мысль, выраженная мной в статье «Еще раз материализм» и подавшая повод для Вашей поистине скандальной игры словами, совершенно тождественна с мыслью, высказанной Сеченовым в только что приведенных мною строках. И я вовсе не скрывал сходства моего взгляда со взглядом Сеченова; напротив, я подчеркнул его в одном из примечаний к первому изданию моего перевода Энгельсова «Фейербаха» (вышло в 1892 году). Поэтому Вы, м. г., имели полную возможность знать, что в вопросах этого рода я стоял на точке зрения одного из современных мне физиологов-материалистов, а не на точке зрения естествознания 18-го века. Но это мимоходом. Главное же здесь то, что в новом издании моего перевода «Людвига Фейербаха», вышедшем за границей в 1905, а в России в 1906 году, я заявил, что если я продолжаю разделять *взгляд* Сеченова на этот вопрос, то его *терминология* кажется мне отчасти двусмысленной.

«Когда он допускает,—говорил я,—что наши впечатления являются лишь условленными знаками вещей самих по себе, то он как-будто признает, что вещи сами по себе имеют какой-то неизвестный нам «вид», недоступный нашему сознанию. Но, ведь, «вид» есть именно только результат действия на нас вещей самих по себе; *помимо этого действия, они никакого «вида» не имеют.* Поэтому противопоставлять их «виду»,—как он существует в нашем сознании,—тому их «виду», какой они будто бы имеют на самом деле, значит не отдавать себе отчета в том, какое понятие связывается со словом «вид». На такой неточности основывается, как сказано выше, вся гносеологическая схоластика кантианства. Я знаю, что г. Сеченов не склонен к этой схолистике: я уже сказал, что его теория познания совершенно правильна, но мы не должны делать своим философским противникам такие терминологические уступки, которые нам мешают вполне точно выразить свои собственные мысли»<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> 102—103 стр. заграничного издания и 111—112 петербургского.

Это мое замечание сводилось, собственно, вот к чему: если вещь в себе имеет цвет только тогда, когда на нее смотрят, запах—только тогда, когда ее нюхают, и т. д., то, называя условными знаками наше представление о ней, мы даем повод думать, что, по нашему мнению, ее цвету, запаху и т. д., существующим в наших ощущениях, соответствуют какой-то цвет в себе, какой-то запах в себе и т. д., словом, какие-то *ощущения в себе*, не могущие стать предметом *наших ощущений*. Это было бы искажением разделяемого мною *взгляда Сеченова*, и потому я высказался в 1905 г. против *Сеченовской терминологии* <sup>1)</sup>. Но так как прежде я сам употреблял ту же, несколько двусмысленную терминологию, то я поспешил отметить это. «Я еще и потому делаю эту оговорку,—прибавил я,—что в примечании к первому изданию этой брошюры Энгельса я сам выражался еще не совсем точно и только впоследствии почувствовал все неудобства такой неточности» <sup>2)</sup>. После этой оговорки всякое недоразумение, казалось бы, сделалось невозможным. Но для Вас, м. г., возможно даже невозможное. Вы сделали «вид», что не заметили этой оговорки и опять пустились в жалкую игру словами, основанную на отождествлении той терминологии, которой я держусь *теперь*, с той, которой я держался *прежде*, и которую я сам отверг, признав ее несколько двусмысленной. «Красоты» подобной «критики» сами бросаются в глаза всякому беспристрастному человеку, и я не имею никакой нужды характеризовать их. По Вашему примеру, теперь уже многие из моих противников, принадлежащих

<sup>1)</sup> К убеждению в неудовлетворительности этой терминологии я пришел, перечитывая „Критику чистого разума“, где обратил внимание на следующие строки, находившиеся в ее 1-м издании:

„... Чтобы номен обозначал действительный предмет, которого нельзя смешивать со всеми феноменами, для этого еще недостаточно того, чтоб я освободил свое мышление от всех условий чувственного созерцания; кроме того, я должен иметь основание и для того, чтобы признать и другой вид созерцания, кроме чувственного, в котором мог бы быть дан подобный предмет, иначе моя мысль будет пуста, хотя и свободна от противоречий“. („Критика чистого разума“, перев. Н. М. Соколова, стр. 218—примечание). Мне хотелось подчеркнуть, что никакое другое созерцание, кроме чувственного, невозможно, но что это не мешает нам знать вещи, благодаря впечатлениям, ими на нас производимым. А вы, разумеется, этого не поняли, г. Богданов. Чистое горе мне с вами! Вот что значит начинать изучение философии прямо с Маха!

<sup>2)</sup> „Людвиг Фейербах“, стр. 112-ая петербургского издания.

к идеалистическому лагерю, «критикуют» мои философские взгляды, придираясь к слабой стороне той терминологии, которую я сам объявил неудовлетворительной, прежде чем они взялись за свои «критические» перья. Очень возможно, что иные из этих господ от меня же в первый раз услышали, почему собственно названная терминология неудовлетворительна <sup>1)</sup>. Пусть же не удивляются они, что я оставляю без ответа их более или менее объемистые произведения. Далеко не всякая «критика» заслуживает антикритики.

Возвращаясь к Вам, г. Богданов. Вы ехидно указываете на то, что 2-ое издание моего перевода Фейербаха вышло в том же (1906) году, в котором появился мой сборник «Критика наших критиков». Почему Вы сделали это указание? Вот почему. Вы сами сознавали, что смешно и нелепо хвататься за то мое выражение, которое я сам объявил неудовлетворительным, прежде чем его вздумал критиковать кто-либо из моих противников. И вот Вы решили уверить читателя, что в 1906 году я «блестяще опровергал» себя, одновременно держась двух различных терминологий. Вы не сочли нужным спросить себя, к какому времени относится та полемическая статья, которая вошла в сборник, напечатанный в 1906 году. Я уже сказал, что она относится к началу 1899 года. Я не находил возможным исправлять терминологию этой полемической статьи в силу того соображения, которое я высказал еще в предисловии ко 2-му изданию моего «Монистического взгляда на историю». Я говорил там: «Многие исправлены здесь только *описки и опечатки*, закрывшиеся в первое издание. Я не счел себя в праве изменять что-нибудь в моих *достоинствах* по той простой причине, что эта моя книга—*полемическое* произведение. Изменить что-нибудь в содержании *полемического* произведения, значит выступить против своего противника с новым оружием, заставляя его бороться с помощью старого. Это прием непозволительный.

<sup>1)</sup> *Примечание к настоящему изданию*.—Этим я вовсе не хочу сказать, что мои критики были бы правы, если бы я продолжал держаться старой терминологии. Нет, даже в этом случае их возражения оставались бы совершенно несостоятельными, как и вообще несостоятельны возражения, делаемые идеалистами материалистам. Тут разница может быть только в степени, и надо признать, что мои почтенные противники обнаружили крайнюю степень слабости. Но все-таки я не сомневаюсь, что мой отказ от одного моего прежнего термина впервые обратил внимание этих господ на то, что они стали изображать, как самую слабую сторону „моего“ материализма.

Вы опять попали в бо-о-ольшой просак, г. Богданов. Но на этот раз Вы попали в него вследствие невнимательного отношения к голосу вашей литературной совести, говорившей Вам, что Вы дурно делаете, придираясь к уже покинутой мною терминологии. Смысл басни сей таков: угрызения литературной совести представляют собой такие «переживания», пренебрегать которыми иногда бывает очень неудобно. Советую Вам запомнить это, г. Богданов.

Итак, мы видим, что «г. Плеханов» вовсе не опровергает «г. Бельтова». Но Вам недостаточно было обвинить меня в одном противоречии. Ваш план был шире. Приписав «г. Плеханову» противоречие с «г. Бельтовым», Вы продолжаете: «Но через минуту г. Плеханов жестоко мстит себе за г. Бельтова» (стр. XV). Вы опять ехидствовать? Что ж, в добрый час! Но... *tira bien, qui tira le dernier*.

Вы цитируете мои примечания к «Фейербаху». Там у меня, между прочим, сказано, что вид объекта зависит от организации субъекта. «Я не знаю, как видит улитка,—говорю я,—но я уверен, что она видит не так, как люди». Затем я высказываю вот какое соображение: «Что такое *для меня* улитка? Часть внешнего мира, действующего на меня известным образом, обусловленным моей организацией. Стало быть, если я допускаю, что улитка так или иначе «видит» внешний мир, то я вынужден признать, что тот «вид», в каком представляется внешний мир улитке, сам обуславливается свойствами этого реально существующего мира».

Это соображение кажется Вам, махисту, лишенным всякого разумного основания. Цитируя его, Вы подчеркиваете слово «свойствами» и кричите:

«Свойствами! Да, ведь «свойства» предметов, к числу которых относится и их «форма» и вообще их «вид»,—эти «свойства», очевидно, «именно результат действия на нас вещей самих по себе,—помимо этого действия они никаких «свойств» не имеют!» Ведь понятие «свойства» совершенно такого же эмпирического происхождения, как понятия «вид», «форма»—это их родовое понятие, оно взято из опыта так же, как и эти понятия, и тем же самым путем отвлечения! Откуда же «свойства» у вещей самих по себе? Их свойства существуют только в сознании тех субъектов, на которых они действуют!»<sup>1)</sup>

1) „Эмпириомонизм“. Кн. III, стр. 15.

Вы уже знаете, г. Богданов, как неосмотрительно поступили Вы, провозгласив «вид» синонимом «формы». Теперь я имею честь довести до Вашего сведения, что Вы поступили столь же неосмотрительно, отождествивши «вид» предмета с его «свойствами» и поставив мне иронический вопрос: откуда берутся «свойства» у «вещей в себе?» Вы воображаете, что этот вопрос должен ниспровергнуть меня, которому Вы приписали ту мысль, что «свойства» вещей существуют *только* в сознании тех субъектов, на которых они действуют. Но в том-то и дело, что я никогда не высказывал такой мысли, достойной только субъективных идеалистов, напр., Берклэя, Маха и их последователей. У меня говорится нечто совершенно другое, как это должно быть известно, между прочим, и Вам, читавшему и даже цитировавшему мои примечания к «Фейербаху».

Сказав, что улитка видит внешний мир не так, как его видит человек, я замечаю: «Из этого не следует, однако, что свойства внешнего мира имеют только субъективное значение. Совсем нет! Если человек и улитка движутся от точки А к точке В, то и для человека и для улитки прямая линия одинаково будет кратчайшим расстоянием между этими точками; если бы оба эти организма пошли по ломаной линии, то им пришлось бы затратить больше работы на свое передвижение. Значит, свойства пространства имеют также объективное значение, хотя и представляются различно организмам, стоящим на различных ступенях развития»<sup>1)</sup>.

Когда Вам придет охота перевести это на язык философии, то обратитесь к Гегелю,—тоже идеалист, но только не субъективный, а в этом *здесь* все дело,—и гениальный старик растолкует Вам, что в философии слово «свойства» тоже имеет двоякий смысл: свойства данной вещи проявляются, во-первых, в ее *отношениях к другим*. Но этим не исчерпывается понятие о них. Почему одна вещь проявляется в своих отношениях к другим так, а другая иначе? Очевидно, потому, что эта другая вещь *сама по себе* не такова, как первая<sup>2)</sup>.

1) „Л. Фейербах“. Примечание, стр. 112—113.

2) Ein Ding hat *Eigenschaften*; sie sind *erstlich* seine bestimmten Beziehungen auf *Anderes*... Aber zweitens ist das Ding in diesem Gesetzsein *an sich*... Ein Ding hat die Eigenschaft, das oder jenes im Andern zu bewirken und auf eine eigenthümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äussern“ (вещь обладает *свойствами*, это *во-первых* ее определенные от-

Это действительно так. Хотя вещь в себе имеет цвет только тогда, когда на нее смотрят, но если роза имеет при наличности этого условия красный цвет, а василек—голубой, то ясно, что причины этого различия надо искать в различии тех свойств, которыми обладают те вещи в себе, одну из которых мы называем розой, а другую васильком, независимо от смотрящего на них субъекта.

Действуя на нас, вещь в себе вызывает в нас ряд ощущений, на основании которых составляется наше представление о ней. Раз явилось это представление, существование вещи удваивается: она существует, во-первых, в себе, а во-вторых, в нашем представлении. И совершенно так же ее свойства, скажем, ее строение, существуют, во-первых, сами по себе, а во-вторых, в нашем представлении. Вот только и всего.

Говоря, что «вид» вещи есть лишь результат ее действия на нас, я понимал свойства вещи, как они *отражаются в представлении субъекта* (im subjectiven Sinne aufgefasst, сказал бы Гегель, а, выражаясь языком Маркса, надо сказать: как они существуют в переводе на язык человеческого сознания); но, высказывая эту мысль, я вовсе не думал утверждать, что свойства вещей существуют только в нашем представлении. Напротив, ведь моя философия потому-то и не нравится Вам, что она, кроме существования объекта в представлении субъекта, без малейших колебаний признает независимое от сознания субъекта существование «объекта в себе» и говорит, в *этом крайне редком случае, словами Канта*, что нелеп тот вывод, согласно которому существует явление без того, что в нем является <sup>1)</sup>.

— Но это дуализм,—говорят нам люди, склонные к идеалистическому «онизму» à la Мах, Ферворн <sup>2)</sup>, Авенариус

ношения к *другому*... И, во-вторых, вещь в этом обусловленном определенными законами существовании является *вещью в себе*... Вещь обладает свойством оказывать действие на то или иное из другого мира и своеобразным образом проявлять себе в этом своем отношении) (Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band, Zweites Buch; SS. 148—149).

<sup>1)</sup> „Критика чистого разума“, стр. XV.

<sup>2)</sup> *Примечание к настоящему изданию*. Теперь некоторые единомышленники Маха,—например, I. Петцольд,—хотят отмежеваться от Ферворна, сами признавая его идеалистом. Ферворн—действительно идеалист, но он совершенно такой же идеалист, как Мах, Авенариус и Петцольд. Он только последовательнее их; он не страшится тех идеалистических выводов, которые еще пугают их и от которых они стараются отговориться самыми смешными софизмами.

и другие. Нет, милостивые государи,—отвечаем мы,—тут дуализмом даже не пахнет! Правда, нас можно было бы с полным основанием упрекнуть в дуализме, если бы субъект со своими представлениями отрывался нами от объекта. Но мы совсем не грешим этим грехом. Выше я уже сказал, что существование субъекта предполагает известную стадию развития объекта. Что же это значит? Не более, не менее, как то, что *субъект сам является одной из составных частей объективного мира*. «Я ощущаю и мыслю,—прекрасно говорил Фейербах,—вовсе не как субъект, противостоящий объекту, а как субъект—объект, как действительное материальное существо. И объект для меня есть не только ощущаемый предмет, но также—основание, необходимое условие моего ощущения. Объективный мир находится не только вне меня; он также во мне самом, в моей собственной коже. Человек есть лишь часть природы, часть бытия; поэтому нет места для противоречия между его мышлением и бытием» <sup>1)</sup>.

В другом месте (Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist) он замечает: «я являюсь *психологическим* объектом для самого себя и *физиологическим* объектом для другого» <sup>2)</sup>.

Наконец, он же твердит: «мое тело, как целое, и есть мое я, моя истинная сущность. Думает не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело». Но если так,—а с материалистической точки зрения это именно так,—то не трудно понять, что субъективные «переживания» суть не что иное, как самосознание объекта, сознание им самого себя, а также того великого целого «внешнего мира», к которому он сам принадлежит. Организм, одаренный мыслью, существует не только «в себе» и не только «для других», (в сознании других организмов), но и «для себя». Вы, г. Богданов, существуете не только, как данная масса материи, и не только в голове блаженного Анатолия, считающего Вас глубоким мыслителем, но и в своей собственной голове, сознавая ту массу материи, которая Вас составляет; именно Богдановым, а не кем либо другим <sup>3)</sup>. Так наш мнимый дуализм обнаруживает себя, как

<sup>1)</sup> Werke, X 193.

<sup>2)</sup> Werke, II, 348—349.

<sup>3)</sup> *Примечание к настоящему изданию*.—По учению Спинозы, вещь (res) есть тело (corpus) и вместе с тем идея тела (idea corporis). Но

несомненный монизм. Мало того. Он есть единственно истинный, — т.-е. единственно возможный, — монизм. Потому что, ведь, как разрешается в идеализме антиномия субъекта и объекта? Идеализм провозглашает, что объект есть лишь «переживание» субъекта, т.-е. вовсе не существует сам по себе, но, — как сказал еще Фейербах, — это значит не разрешить задачу, а просто-напросто уклониться от ее разрешения <sup>1)</sup>.

Все это просто, как «б—а—ба». Но все это остается не только не «познанным» Вами, г. Богданов, но и «непознаваемым» для Вас, потому что Вас еще в юности испортила Ваша философская мамка, Мах, и с тех пор Вы сделали неспособны к пониманию даже самых простых, самых ясных истин современного нам материализма. И когда та или другая из этих простых и ясных истин встречается Вам, например, в моих сочинениях, она немедленно принимает в Вашей голове уродливый «вид», и Вы, под влиянием этого «переживания», кричите, как гусь, спасающий Капитолий, и выдвигаете против меня возражения, от которых на сто верст кругом несет самой томительной путаницей понятий и самой губительной скукой!

У Шекспира в «Венецианском купце» Бассанио говорит о Грациано: «Его рассуждения — точно два зерна пшеницы, спрятанные в двух мерах соломы. Чтобы найти их, нужно искать целый день, а найдешь — оказывается, что они не стоили поисков».

Надо говорить правду, г. Богданов: Вы не похожи на Грациано: Ваша «солома» не содержит в себе ровно ни одного зерна пшеницы. И к тому же она гниет на философском гумне более 150 лет и давным-давно изъедена мышами, хотя Вы весьма развязно выдаете ее за продукт последнего «естественно-научного» урожая. Приятно ли копать в этой мышейде? А Вы еще недоумевали: почему я не спешил вступить в полемику с Вами...

Но я позабыл, что Вы не только *неудачный*, но, кроме того, еще *не мужественный* «критик»... Маркса и Энгельса. «Критикуя» их философские взгляды, Вы пытаетесь теперь

так как тот, кто сознает самого себя, имеет также сознание и об этом своем сознании, то вещь есть тело (corpus), идея тела (idea corporis) и, наконец, идея идеи тела (idea ideae corporis). Отсюда видно, как близко материализм Фейербаха соприкасается с учением Спинозы.

<sup>1)</sup> Ср. „Основные вопросы марксизма“, стр. 9 и след.

уверить Ваших читателей, что Вы несогласны собственно только со мною, отданным Вами, на сей предмет, в ученье к барону Гольбаху. Эта нынешняя Ваша... неоткровенность вынуждает меня еще раз напомнить Вам то доброе старое время, — пожалуй даже и не очень старое: 1905 год, — когда Вы, не мудрствуя лукаво, еще признавали меня философским единомышленником Энгельса. Вы сами знаете, м. г., что Вы были тогда ближе к истине. А на случай, если бы это оказалось неизвестным тому или другому наивному читателю, я сделаю довольно длинные выписки из цитированной уже в первом письме моем статьи Энгельса «Ueber historischen Materialismus». В ее первой части Энгельс, между прочим, защищает материализм от агностиков. На этой-то защите мы и сосредоточим свое внимание.

Оставляя в стороне, — как несущественное здесь для нас, — критическое замечание Энгельса насчет соображений агностиков о бытии бога, я почти полностью приведу то, что относится у него к вопросу о «вещи в себе» и возможности ее познания нами.

По словам Энгельса, агностик допускает, что все наше знание опирается на сведения (Mittheilungen), получаемые нами посредством наших внешних чувств. Но, допустив это, агностик спрашивает: откуда знаем мы, что наши чувства дают нам верное изображение воспринимаемых ими вещей в себе? Энгельс отвечает на это словами Фауста, *в начале было дело*. «В тот момент, — говорит он, — когда мы пользуемся этими вещами сообразно тем свойствам, которые открываются нам восприятием (Wahrnehmen), в этот самый момент мы подвергаем наши чувственные восприятия безошибочной проверке. Если они были не верны, то и наше суждение о возможности употребления этой вещи окажется ошибочным, и наша попытка воспользоваться этой вещью приведет к неудаче. Если же цель наша будет достигнута, если мы найдем, что вещь соответствует нашему представлению о ней, что она исполняет роль, нами ей предназначенную, то это будет служить положительным доказательством тому, что в этих пределах наше представление о вещи и об ее свойствах соответствует той действительности, которая существует вне нас (mit der ausser uns bestehenden Wirklichkeit)».

Ошибки в наших суждениях о свойствах вещей причиняются, по мнению Энгельса, или тем, что восприятие, поло-

женное нами в основу нашей попытки, было поверхностно или неполно, или же тем, что мы поставили его в такую связь с результатами других восприятий, которая не оправдывается действительностью (*durch die Sachlage*). «Но пока мы надлежащим образом упражняем и употребляем свои внешние чувства и пока мы в способах своей деятельности не выходим из тех границ, которые ставятся нам верными и надлежащим образом использованными восприятиями, до тех пор успешность наших действий будет служить доказательством того, что наши восприятия соответствуют (*übereinstimmen*) предметной природе воспринимаемой вещи. Насколько до сих пор известно, мы никогда не видели себя вынужденными притти к тому заключению, что наши научно-проверенные восприятия порождают в нашем мозгу такие представления о внешнем мире, которые по своей природе отклоняются от действительности, или что существует прирожденное несоответствие (*Unverträglichkeit*) между внешним миром и нашими чувственными восприятиями».

Однако «неокантианский агностик» не сдаётся. Он возражает, что мы можем, пожалуй, правильно воспринять свойства вещи, но никаким процессом чувственного восприятия или мышления не можем мы воспринять самое вещь в себе, которая находится, таким образом, вне нашего знания. Но и этот довод, как две капли воды похожий на то, что думает о вещи в себе Мах, не смущает Энгельса. Он говорит, что на это давно уже ответил Гегель: «если вы знаете все свойства вещи, то вы знаете также, что такое сама эта вещь; тогда ничего не остается, кроме того факта, что эта вещь существует вне нас, и как скоро ваши чувства довели и этот факт до вашего сведения, вы постигли последний остаток этой вещи, знаменитой Кантовой вещи в себе». К этому соображению Гегеля Энгельс прибавляет, что в то время, когда жил Кант, наше знание материальных вещей было достаточно отрывочно для того, чтобы можно было подозревать за каждой из них существование какой-то таинственной вещи в себе. «Но с тех пор эти вещи были, благодаря колоссальным успехам науки, одна за другою изучены, подвергнуты анализу и, что еще важнее, воспроизведены. А то, что мы в состоянии воспроизвести, конечно, не может быть названо непознаваемым».

Я имею честь доложить Вам, г. Богданов,—если Вы в самом деле этого не заметили,—что здесь Энгельс в немногих

словах изложил основы той самой теории познания, которую я отстаивал до сих пор и буду отстаивать. Я заранее объявляю себя готовым отвергнуть все те свои гносеологические взгляды, которые оказались бы противоречащими этим основам—до такой степени твердо убежден я в непоколебимой правильности этих последних. Если Вы думаете, что некоторые второстепенные или третьестепенные частности моей теории познания в самом деле расходятся с учением Энгельса, то потрудитесь доказать это. Как ни скучно мне спорить с Вами, но в таком случае Вам недолго придется ждать моего ответа. А пока что, я приглашаю Вас «бросить свои иносказанья» и дать всем нам, вольным и невольным читателям Вашим, ответ на вопрос о том, *разделяете ли Вы материалистический взгляд, изложенный Энгельсом на приведенных мною страницах?*

Но помните, что «на проклятый вопрос» нам нужен «прямой» ответ, чуждый всяких «иносказаний» и «пустых гипотез». А так как Вы крайне склонны к «пустым гипотезам» и ненужным «иносказаньям», то я предупреждаю Вас: не цепляйтесь за отдельные слова, а говорите по существу. Только при этом условии можно будет нам вести спор с некоторой пользой для читающей публики. Но при наличности этого условия весь спор упростится до самой последней степени.

Я не даром говорю это. Я недурно знаю приемы Вашего «философского» (гм!) мышления и предвижу возможность, например, такой диверсии.

Энгельс сказал, что теперь уже нельзя,—как это позволено было в эпоху Канта,—полагать, что за каждой вещью, входящей в состав окружающей нас природы, скрывается некая таинственная и недоступная для нас вещь в себе. В виду этого Вы, г. Богданов, способны зачислить великого теоретика марксизма по ведомству Маха, объявив, что он *отрицает* существование вещей в себе. Но подобный софизм так жалок, что прибегать к нему право же не стоит.

Что по учению Энгельса существование вещей *не ограничивается* существованием их в нашем представлении, яснее ясного видно из категорического признания им «той действительности, которая существует вне нас» и которая *может соответствовать, а может и не соответствовать* нашему о ней представлению. Энгельс отрицает существо-

вание *только Кантовской вещи в себе*, т.-е. только такой, которая будто бы не подчинена закону причинности и недоступна нашему познанию. Но тут я опять совершенно согласен с ним, как Вы легко можете убедиться в этом, вникнув в мои статьи, направленные против г. Конрада Шмидта, перепечатанные в книге «Критика наших критиков» и Вами же цитированные в споре со мною. Стало-быть, с этой стороны всякие «экивоки» совершенно излишни.

Тем более излишни, что, согласно приведенному мною в начале письма мнению Энгельса, действительное единство мира, существующего независимо от нашего представления, состоит именно в его материальности. Это как раз тот взгляд, который, будучи выражен мною в споре с неокантианцами, послужил поводом для Ваших «безлепичных» нападок на мое определение материи.

Логика имеет свои права, перед которыми бессильны все «гипотезы пустые». Если Вы, г. Богданов, в самом деле хотите быть марксистом, то Вам, прежде всего, необходимо восстать против своего учителя Маха и «поклониться» тому, кто он пытается «сжечь» по примеру блаженной памяти клойнского епископа Берклэя. Вам необходимо признать, что «тела» суть не только логические символы для комплексов ощущений, что они служат основой этих ощущений и существуют независимо от них. Иного выхода нет. Нельзя быть марксистом, отрицая философскую основу марксизма.

Того, кто, подобно Маху, считает тела простыми логическими символами для комплексов ощущений, должна постигнуть участь, неизбежно постигающая всех субъективных идеалистов: он придет к солипсизму, или пытаясь избавиться от солипсизма, — запутается в безвыходных противоречиях. Так и случилось с Махом. Вы не верите, г. Богданов? Я тем охотнее докажу Вам это, что, обнаруживая слабые стороны Вашего учителя, я тем самым обнаружу и *Ваши* «философские» слабости: список никогда не бывает лучше оригинала. А заниматься оригиналом все-таки приятнее, чем рассматривать список, да еще такой тусклый список, каким являются Ваши «эмпириомонистические» упражнения.

## II.

Итак, я расстаюсь с Вами, м. г., и перехожу к Маху. Уф! У меня точно гора с плеч сваливается. Да и читатель, я уверен, почувствует большое облегчение.

Мах хочет бороться с метафизикой. Первая же глава его книги «Анализ ощущений» посвящена «антиметафизическим предварительным замечаниям». Но именно эти его предварительные замечания и показывают, что в нем еще слишком живучи остатки идеалистической метафизики.

Он сам рассказывает, что именно натолкнуло его на философские размышления, и какой характер они у него приняли.

«В очень молодые годы (когда мне было лет 15) я нашел однажды в библиотеке моего отца, — рассказывает он, — сочинения Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» и эту случайность я всегда считал особым счастьем для себя. Сочинение это произвело на меня тогда огромное неизгладимое впечатление, равное которому мне с тех пор никогда уже не приходилось испытывать при чтении философских сочинений. Года два или три спустя я вдруг понял, какую лишнюю роль играет «вещь в себе». В один прекрасный летний день, когда я гулял на лоне природы, весь мир вдруг сразу показался мне *одним* комплексом взаимно связанных между собою ощущений, а мое Я — частью этого комплекса, в которой эти ощущения лишь сильнее между собою связаны. Хотя настоящие размышления об этом явились лишь впоследствии, этот момент все же имел решающее значение для всего моего мировоззрения»<sup>1)</sup>.

Мы видим отсюда, что работа мысли пошла у Маха в том же направлении, в каком она шла когда-то у Фихте, который тоже взял трансцендентальный идеализм Канта за свою точку исхода и тоже скоро пришел к тому заключению, что вещь в себе играет совершенно «лишнюю роль». Но Фихте был хорошим знатоком философии, а Мах сам говорит о себе, что он мог посвящать ей только свои воскресные прогулки (*doch nur als Sontagsjäger durchstreifen*)<sup>2)</sup>. Поэтому философские взгляды Фихте все-таки сложились в довольно стройную, хотя и страдавшую внутренними противоречиями, систему, между тем, как «антиметафизические» воскресные прогулки Маха «на лоне природы» привели его к весьма печальным результатам.

Судите сами. Весь мир «вдруг» показался Маху одним комплексом ощущений, а его «Я» — частью этого комплекса. Но если «Я» составляет лишь часть мира, то ясно, что

<sup>1)</sup> Э. Мах. «Анализ ощущений». Стр. 34. Примечание.

<sup>2)</sup> Erkenntniss und Irrthum, Leipzig, 1905, Vorwort. SS. VI- I.

только ничтожная часть мирового комплекса ощущений принадлежит «Я», остальная же и несравненно большая часть существует «вне Я», является по отношению к нему внешним миром, «не Я». Что же у нас получается? Получается «Я» и «не-Я», т.е. субъект и объект, т.е. та самая антиномия, которая, по справедливому замечанию Энгельса, составляет основной вопрос всей новой философии, и над которой Мах хотел возвыситься, проникшись величавым презрением к «метафизике». Это очень недурной результат «праздничных прогулок». Но он не один; мы сейчас увидим, что размышления Маха «на лоне природы» дали и другие, не менее замечательные результаты.

Раз дана антиномия субъекта и объекта, — «Я» и внешнего мира, — то необходимо разрешить ее так или иначе, а для этого непременно нужно выяснить, каковы же взаимные отношения двух составных элементов указанной антиномии. Мах объявляет весь мир *одним* комплексом связанных между собой ощущений. Он, как видно, полагает, что в этом и заключается искомый ответ на вопрос о том, как же собственно относится «Я» к внешнему миру и внешний мир к «Я». Но я спрошу словами Гейне:

Ответ ли это, полно?

Предположим, что те ощущения, из которых состоит «Я», в самом деле «связаны» с теми, которые входят в состав внешнего мира.

Но это предположение не содержит в себе даже и намек на *характер* этой связи. Вот, например, Мах не одобряет солипсизма. Он говорит: «es gibt Keinen isolierten Forscher» (изолированного исследователя не существует) <sup>1)</sup>, и это, конечно, справедливо. Но нам достаточно предположить существование только *двух* исследователей, чтобы нас со всех сторон осаждали как раз те метафизические вопросы, которые Мах хотел упразднить посредством уже известного нам *соур д'этат* «на лоне природы». Назовем одного из наших двух «исследователей» А, другого Б. А, как и Б, связаны с тем великим комплексом ощущений, который, по уверению Маха, решительно ничем, однако, не обоснованному, — составляет вселенную, «весь мир». Но спрашивается: могут ли А и Б знать о существовании друг друга? Этот вопрос на первый взгляд кажется почти излишним: конечно, могут,

<sup>1)</sup> Erkenntniss und Irrthum, S. 9.

потому что если бы не могли, то каждый из них был бы по отношению к другому недоступной и непознаваемой вещью в себе, а такая вещь была ведь объявлена несуществующей в тот воскресный день, когда весь мир показался Маху одним комплексом ощущений. Но дело осложняется именно тем обстоятельством, что «исследователь» А может быть познан «исследователем» Б и наоборот. Если А узнал о существовании Б, то это значит, что он составил себе о нем известное представление. А раз это так, то Б существует уж не только *сам по себе*, — как часть великого мирового комплекса ощущений, — но также и в сознании А, который есть тоже не более, как часть этого комплекса. Другими словами, исследователь Б является по отношению к исследователю А *объектом*, вне его существующим и производящим на него, исследователя А, известное впечатление. Таким образом мы имеем перед собою не только антиномию субъекта и объекта, но и некоторое указание на то, как она разрешается: объект существует вне субъекта: по это не мешает ему вызывать в субъекте известные впечатления. Вещь в себе, которую мы было сочли раз навсегда упраздненной, благодаря воскресному открытию Маха, опять появляется на божий свет. Правда, Мах вел войну с непознаваемой вещью в себе, а теперь мы имеем дело с вещью, которая вполне доступна сознанию: «исследователь» Б может быть «исследован» «исследователем» А и со своей стороны отплатить ему подобной услугой. И это показывает, что мы сделали шаг вперед. Но это шаг вперед только по отношению к трансцендентальному идеализму Канта, а вовсе не по отношению к материализму, который, — как мы с Вами, г. Богданов, очень хорошо знаем это после сказанного выше, — *отрицает* непознаваемость вещей в себе. Чем же отличается «философия» Маха от материализма? А вот чем.

Материалист скажет, что каждый из наших двух исследователей есть не что иное, как «субъект-объект», действительное материальное существо, тело, обладающее способностью ощущать и мыслить. А восстающий против метафизики Мах возразит на это, что так как тела суть лишь «логические символы для комплексов элементов (комплексов ощущений)», то мы не имеем никакого логического права признавать наших исследователей материальными существами, а обязаны считать их частями мирового комплекса

ощущений. Мы спорить и прекословить пока не станем. Мы на минуту согласимся с тем, что наши «исследователи» представляют собою, так сказать, малые комплексы ощущений. Но наша уступчивость вовсе не спасет нас от трудности: мы останемся в полном неведении насчет того, каким путем А узнает о существовании и свойствах Б. Если бы мы сделали материалистическое предположение о том, что Б своим организмом и своими поступками вызывает в А известное ощущение, лежащееся потом в основу известных представлений, то ведь у нас получился бы чистейший вздор: один комплекс ощущений вызывает известное ощущение в другом комплексе ощущений. Это было бы еще хуже знаменитой «философии», согласно которой земля держится на китах, а киты плавают на воде, а вода находится на земле. Да и сам Мах, как мы увидим ниже, восстает против подобных предположений.

Однако, не будем уклоняться от нашего интересного предмета.

Предположение о том, что Б становится известным А, вызывая в нем те или другие ощущения, привело нас к нелепости. И к такой же нелепости приводит нас, как мы видели выше, предположение о том, что Б. недоступен познанию А. Как же нам быть? Где же искать нам ответа на наш неотвязчивый вопрос? Нам посоветуют, может-быть, вспомнить Лейбница и апеллировать к «предустановленной гармонии». Так как мы теперь очень уступчивы, то мы, пожалуй, помирились бы и на ней, но неумолимый Мах лишает нас и этого последнего спасения: он объявляет предустановленную гармонию чудовищной теорией (*monstruöse Theorie*)<sup>1)</sup>.

Мы соглашаемся отказаться и от нее,—зачем нам чудовищные теории!—но, к несчастью, мы на стр. 38 русского перевода «Анализа ощущений» наталкиваемся на следующее место:

«Независимое научное исследование легко затемняется в том случае, если воззрение, годное для особой, тесно ограниченной цели, заранее делается основой *всех* исследований. Это происходит, например, тогда, когда мы рассматриваем все переживания, как «действия» внешнего мира, доходящие до сознания. Этим уже дан целый клубок метафизических трудностей, распутать который совершенно как-будто невоз-

<sup>1)</sup> Erkenntnis und Irrthum, S. 7.

можно. Но он тотчас же исчезает, когда мы рассматриваем все дело в математическом, так сказать, смысле, т.-е., когда мы уясняем себе, что для нас ценно только установление *функциональных отношений*, выяснение *зависимости, существующей между нашими переживаниями*. Тогда становится, прежде всего, ясным, что установление связи между ними и какими-то неизвестными нам, не данными, изначальными переменными (вещь в себе) есть дело чисто-фиктивное и праздное».

Мах категорически заявляет, что нелепо считать наши переживания результатом того действия внешнего мира, которое доходит до нашего сознания. Мы верим Маху и говорим себе: если в данную минуту наше «переживание» состоит в том, что мы слышим голос другого человека, то мы очень ошиблись бы, если бы вздумали объяснить это «переживание» действием на нас внешнего мира, т.-е. собственно той его части, которую составляет говорящий с нами человек. Всякое предположение о таком действии есть,—за это ручается Мах,—отжившая метафизика. Значит нам остается предположить, что мы слышим голос другого человека не потому, что он говорит (и действует на нас посредством движения воздуха), а потому, что мы имеем такое «переживание», благодаря которому наш собеседник кажется нам говорящим. А если наш собеседник слышит наш ответ, то это опять-таки объясняется не тем, что воздух, приводимый нами в движение, вызывает в нем известные слуховые ощущения, а тем, что он имеет «переживание», состоящее в том, что ему кажется, будто мы ему отвечаем. Это, в самом деле, очень ясно, и тут, действительно, нет никаких «метафизических затруднений». Но ведь это,—воля Ваша!—опять та самая теория «предустановленной гармонии», которую Мах называет чудовищной<sup>1)</sup>.

Мах доказывает нам, что для нас ценно только установление функциональных отношений, т.-е. выяснение той зависимости, которая существует между *нашими* пережива-

<sup>1)</sup> В другом месте («Анализ ощущений», рус. перевод, стр. 265) Мах говорит: «Ощущения различных чувств *одного* человека, как и чувственные ощущения *различных* людей, находятся в закономерной зависимости *друг от друга*. В этом состоит материя». Может быть. Однако, весь вопрос в том, допустима ли тут,—с точки зрения Маха,—другая зависимость, кроме зависимости, соответствующей «установленной гармонии».

ниями. Мы опять соглашаемся с ним и опять говорим себе: так как все дело в установлении функциональной зависимости между *нашим* переживаниями, то мы не имеем никакого права признавать независимое от этих переживаний бытие других людей. Такое признание создало бы целый клубок «метафизических затруднений». Но это еще не все: те же самые соображения убеждают нас в том, что мы не можем, не погрешив против логики, признать существование тех «элементов», которые не принадлежат к нашему «Я» и составляют «не-Я», внешний мир. Вообще, нет ничего, *кроме наших переживаний*. Все остальное,—выдумка, «метафизика». Да здравствует солипсизм! <sup>1)</sup>

Если от этого несомненного «затруднения» Мах думает отделаться своим различием «Я» в более узком смысле <sup>2)</sup> от «Я» в смысле более широком <sup>3)</sup>, то он жестоко заблуждается. Его расширенное «Я» в самом деле заключает в себе,—как он на то указывает с успокоительной миной,—внешний мир, в состав которого входят, между прочим, другие «Я». Но ведь это различие делал еще Фихте, у которого «Я» противопоставляет себе «не-Я», при чем в это «не-Я» входят другие индивидуумы <sup>4)</sup>. Однако, это не помешало Фихте оставаться субъективным идеалистом. И не помешало по очень простой причине: «не-Я» существовало у него, как и у Беркляя и как у Маха, *лишь в представлении «Я»*. Так как выход за пределы «Я» был для Фихте крепко-накрепко закрыт отрицанием бытия вещи в себе, то у него исчезла всякая теоретическая возможность избавления от солипсизма. Но солипсизм тоже не выход. Поэтому Фихте искал спасения в абсолютном «Я». «Ясно, что мое абсолютное Я не индивидуум,—писал он к Якоби,—...но индивидуум должен быть выведен из абсолютного Я. Мое наукословие сделает это в учении об естественном праве». К сожалению, «наукословие» этого не сделало. Фихте не удалось

<sup>1)</sup> Ганс Корнелиус,—которого Мах считает своим единомышленником,—прямо сознается, что он не знает научного выхода из солипсизма. (См. его *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1903: S. 323, особенно примечание).

<sup>2)</sup> См. *Erkenntniss und Irrthum*, S. 6.

<sup>3)</sup> Там же, стр. 29.

<sup>4)</sup> *Примечание к настоящему изданию*.—К этому надо прибавить что, разумеется, не один Фихте делал это различие. Оно, так сказать, само называлось не только всем идеалистам, но даже и солипсистам.

теоретически справиться с солипсизмом. Не удастся это и Маху. Но Фихте, бывший великим мастером в обращении с философскими понятиями, по крайней мере, сознавал, в чем состоит слабая сторона его философии. А Мах, вероятно, хороший специалист по физике, но, несомненно, плохой мыслитель, совсем не сознает того, что его «философия» переполнена самыми непримиримыми и самыми вопиющими противоречиями. Он разгуливает между этими противоречиями с таким невозмутимым спокойствием духа, которое поистине достойно лучшей участи.

Вот полюбуйтесь, г. Богданов! Маху вспоминается вопрос: не обладает ли ощущением и неорганическая материя. По этому поводу он говорит:

«Этот вопрос вполне естественен, если исходить из обычных широко распространенных физических представлений, по которым материя представляет собою то *непосредственное* и несомненно данное *реальное*, на котором строится все, как органическое, так и неорганическое. Ведь в таком случае в здании, состоящем из материи, ощущение должно возникать как-то внезапно, или оно должно существовать в самом, так сказать, фундаменте этого здания. *С нашей* точки зрения этот вопрос в основе своей ложен. Для нас материя не есть первое данное. Таким первичным данным являются скорее *элементы* (которые в известном определенном смысле называются ощущениями)» <sup>1)</sup>.

Здесь Мах,—надо отдать ему справедливость,—вполне логичен. Не менее логичен он и на следующей странице, где, повторив, что материя есть не что иное, как определенного рода связь между элементами, он правильно умозаключает: «Следовательно, вопрос об ощущении материи гласил бы: имеются ли ощущения у определенного рода связи элементов (которые в известном отношении суть те же ощущения)? В такой же форме этого вопроса не поставит никто» <sup>2)</sup>.

Это так. Но зато совсем нелогичны следующие строки, непосредственно предшествующие логическому (*с точки зрения Маха*) рассуждению о материи: «Если бы в то время, как я ощущаю что-либо, я же сам или кто-нибудь другой мог наблюдать мой мозг с помощью всевозможных физических и химических средств, то можно было бы определить,

<sup>1)</sup> «Анализ ощущений», стр. 197.

<sup>2)</sup> Там же, стр. 197.

с какими происходящими в организме процессами связаны определенного рода ощущения. Тогда, по крайней мере, по аналогии, можно было бы ближе подойти к решению так часто обсуждаемого вопроса о том, как далеко простираются в органическом мире ощущения: ощущают ли низшие животные, имеются ли ощущения у растений».

Я не хочу снова поднимать здесь вопрос о том, откуда мог бы взяться «кто-нибудь другой», наблюдающий «мой» мозг. Мы уже знаем, что в «философии» Маха ему взяться решительно неоткуда. Но мы уже привыкли к *этой* нелогичности нашего «философа», она уже перестала нас интересовать; нам важно другое. Мы слышали от Маха, что «вопрос об ощущении материи гласил бы: имеются ли ощущения у определенного рода связи элементов, которые в известном отношении суть те же ощущения?» И мы согласились с ним в том, что этот вопрос, в его формулировке, есть вопрос нелепый. Но если это верно, то не менее нелеп также вопрос о том, «ощущают ли низшие животные, имеются ли ощущения у растений». А Мах не теряет надежды «ближе подойти» к разрешению этого нелепого, с его точки зрения, вопроса. Как подойти? «По крайней мере, по аналогии». По аналогии с чем? С тем, что происходит в моем мозгу в то время, когда я испытываю известные ощущения. А что такое мой мозг? Часть моего тела. А что такое тело? Материя. А что такое материя? Не что иное, как определенного рода связь между элементами. Поэтому мы вынуждены умо-заключить, подобно Маху: следовательно, вопрос о том, что происходит в моем мозгу, когда я испытываю известное ощущение, гласил бы: что происходит в определенного рода связи между определенного рода «элементами», которые входят в состав «Я» и «которые в известном отношении суть те же ощущения», в то время, когда это «Я» ощущает? Этот вопрос представляет такую же логическую невозможность, с точки зрения Маха, как и вопрос об ощущении неорганической материи. А между тем, он, в том или другом виде, почти на каждом шагу встречается нам в «Анализе ощущений». Почему же это так?

Вот почему. В качестве натуралиста, Мах, хотя и совершенно бессознательно, постоянно вынуждается переходить на *материалистическую точку зрения*. И каждый раз, когда он переходит на нее, он попадает в логическое противоречие с *идеалистической основой* своей собственной «фило-

софии». Вот пример. Мах говорит: «Вместе с громадным числом физиологов и современных психологов я... убежден в том, что явления воли должны стать понятными единственно только—говоря кратко, но общепонятно—из ограниченно-физических сил»<sup>1)</sup>. Эта фраза,—«говоря кратко, но общепонятно»,—имеет смысл только под пером материалиста<sup>2)</sup>.

Другой пример. «Приспособление к химическим и жизненным условиям—читаем мы на странице 91 той же книги,—выражающимся в *цвете*, в гораздо большей мере требует *передвижения*, чем приспособление к химическим жизненным условиям, проявляющимся во вкусе и запахе».

Это очень счастливая, но, в то же время, опять-таки совершенно материалистическая мысль<sup>3)</sup>.

Третий пример. Мах говорит: «Если в неорганическом, а также и в органическом теле происходит какой-либо процесс, вполне определяемый обстоятельствами данного мо-

<sup>1)</sup> «Анализ ощущений», стр. 141—142.

<sup>2)</sup> *Примечание к настоящему изданию.*—Говорю: «только под пером материалиста», так как эта фраза Маха предполагает, что сознание, т.-е., между прочим, и «явления воли» определяются «бытием» (материальным строением тех организмов, в которых наблюдаются указанные явления). Нелепо поэтому говорить, что бытие это есть только бытие в представлении или в ощущении существ, обнаруживающих «явления воли»: оно непременно есть также «бытие в себе». У Маха же выходит, с одной стороны, что материя есть лишь одно из состояний («переживаний») сознания, а с другой,—что материя, т.-е. материальное строение организма *обуславливает* собою те его «переживания», которые называются у нашего мыслителя явлениями воли.

<sup>3)</sup> *Примечание к настоящему изданию.*—Существуют известные «химические и жизненные условия». Приспособление к ним организма «проявляется», между прочим, «во вкусе и запахе», т.-е. в характере ощущений, свойственных этому организму. Спрашивается, можно ли после этого сказать, не впадая в самое вопиющее противоречие, что упомянутые нами «химические и жизненные условия» представляют собой лишь комплекс свойственных тому же организму ощущений? Кажется, что нельзя. А по Маху выходит, что не только можно, но и должно. Мах непоколебимо держится того «философского» убеждения, что земля держится на китах, киты плавают на воде, а вода находится на земле. Этому своему убеждению он обязан тем великим открытием, которое так восхитило моего молодого приятеля Ф. В. Адлера (см. его брошюру: «Die Entdeckung der Weltelemente. Sonderabdruck aus № 5 der Zeitschrift „Der Kampf“, Wien, 1908). Впрочем, я не теряю надежды, что со временем мой молодой приятель, несколько лучше вдумавшись в основные вопросы философии, сам будет смеяться над своим нынешним наивным увлечением Махом.

мента и ограничивающийся без дальнейших следствий самим собой, то едва ли мы будем говорить о цели: таков, например, случай, когда раздражение возбуждает световое ощущение или мускульное сокращение <sup>1)</sup>. С этим опять нельзя не согласиться. Но рассматриваемый Махом случай предполагает такое раздражение (органа данного субъекта), *следствием* которого является ощущение; это чисто материалистический взгляд на происхождение ощущений, и этот чисто материалистический взгляд совсем не вяжется с тем учением Маха, согласно которому тело есть лишь *символ* некоторой совокупности ощущений.

Естествоиспытатель, живущий в Махе, склоняется к материализму. Иначе и быть не может: не материалистическое естествознание невозможно. А «философ», живущий в том же Махе, склоняется к идеализму. И это опять совершенно понятно: общественное мнение современной буржуазии, по указанной выше причине, слишком враждебно материализму, и совершенно исключительными являются те случаи, когда естествоиспытатели прямо объявляют себя теперь, подобно Геккелю, сторонниками материалистического монизма. В груди Маха живут две души. Отсюда его непоследовательность <sup>2)</sup>.

Впрочем, я опять должен отдать ему справедливость. Он плохо разбирается не *только* в вопросе: идеализм, или материализм. Он не только не понимает материализма, он не понимает также и идеализма.

Вы не верите, г. Богданов? Читайте. Мах жалуется, что его нашли возможным превращать то в идеалиста,—в последователя Берклэя (Berkeleyaner),—то в материалиста. Он

<sup>1)</sup> Там же, стр. 85.

<sup>2)</sup> *Примечание к настоящему изданию.*—Для «проницательного читателя», с которым воевал некогда Н. Г. Чернышевский в романе «Что делать?», прибавлю следующую оговорку. Я вовсе не хочу сказать, что Мах и подобные ему мыслители *сознательно* подгоняют свои будто бы философские взгляды к «духовным» нуждам современной буржуазии. В таких случаях приспособление общественного (или классового) сознания к общественному (или классовому) бытию совершается по большей части *незаметно* для индивидуумов. Притом, в интересующем нас случае приспособление сознания к бытию совершилось гораздо раньше того времени, когда Мах начал свои «воскресные прогулки» в области философии. Вина Маха состоит только в том, что он не успел критически отнестись к господствующему философскому течению своего времени. Но этим грехом грешат многие, даже гораздо более даровитые, нежели он, люди.

считает эти обвинения неосновательными. «Я в этом неповинен», говорит он <sup>1)</sup>. На стр. 288 (русского перевода) повторяется тот же «протест». А на стр. 292 Мах, определяя свои «весьма своеобразные» отношения к Канту, пишет: «С величайшей благодарностью я должен признать, что именно его критический идеализм был исходным пунктом всего моего критического мышления. Но оставаться верным ему я не мог. Очень скоро я снова вернулся ко взглядам Беркли, сохранившимся в более или менее скрытом виде в сочинениях *Канта*. Через исследования в области физиологии органов чувств и изучение *Гербарта* я пришел к взглядам, близким к взглядам *Юма*, но сочинений самого *Юма* я в то время еще не знал. Я и в настоящее время считаю Беркли и *Юма* гораздо более последовательными мыслителями, чем *Кант*». Выходит, стало-быть, что нет дыма без огня. Да еще какого огня: тут перед нами, можно сказать, настоящее пламя! На самом деле. *Махизм есть лишь берклеизм, чуть-чуть переделанный и заново перекрашенный под цвет «естествознания XX века»*. Недаром Мах посвятил свое сочинение «Erkenntniss und Irrthum» Вильгельму Шуппе, который, что там ни говори, является идеалистом чистейшей воды, как в этом легко убедиться, прочитав его Erkenntnistheoretische Logik».

Но,—о философии Маха нельзя говорить без многочисленных «но»,—есть у нашего философа и такие взгляды, которые, пожалуй, отдаляют его от Берклэя. Так, он говорит: «Верно то, что некоторые виды погибли, как и столь же несомненно и то, что некоторые виды возникли. Таким образом, сфера действия воли, стремящейся к удовольствию и избегающей страдания, должна быть шире пределов сохранения рода. Она сохраняет род, когда стоит его сохранить, и уничтожает его, когда дальнейшее существование его перестает быть полезным» <sup>2)</sup>.

Какая это «воля»? Чья? Откуда она взялась? Берклэй ответил бы, конечно: божья воля. И такой ответ в глазах верующего человека разрешил бы многие недоразумения. Он имел бы также то преимущество, что мог бы послужить новым доводом в пользу религиозных взглядов Вашего, г. Бог-

<sup>1)</sup> «Анализ ощущений», стр. 49, русский перевод. В IV немецком издании это место находится на 39 стр.

<sup>2)</sup> Мах. «Анализ ощущений», стр. 74.

данов, друга—блаженного Анатолия. Однако, Мах о боге ничего не говорит; поэтому мы отклоним «гипотезу бога» и обратим внимание на следующие слова нашего «мыслителя» Маха: «Можно принять идею Шопенгауэра об отношении между волей и силой, не усматривая, однако, в той и другой ничего метафизического <sup>1)</sup>. Как видите, на сцену появляется Шопенгауэр, и у нас неизбежно возникает вопрос, каким это образом можно «не усмотреть ничего метафизического» в идее Шопенгауэра об отношении между волей и силой. На этот вопрос Мах ровно ничего не отвечает, да и вряд ли ответит когда-нибудь. Но как бы там ни было, а факт тот, что, заговорив о воле, которая сохраняет род, когда стоит сохранить его, и уничтожает его, когда сохранять его не стоит, Мах вдался в метафизику самого низшего разбора.

А вот еще. На стр. 45 «Анализа ощущений» у Маха речь идет «о природе *зеленого цвета самого по себе*» (курсив его), природе, которая остается неизменной, с какой бы точки зрения мы на нее ни смотрели. В немецком подлиннике у него в соответствующем месте фигурирует «das Grüne an sich <sup>2)</sup>: «зеленое в себе». Но как же это: «зеленое в себе»? Ведь тот же Мах уверил нас, что никаких вещей в «себе» не бывает? Вот подите! Вещь в себе оказывается сильнее Маха. Он гонит ее в дверь, а она влетает в окно, приняв совершенно нелепый вид «цвета в себе». Какая непобедимая сила!

Поневоле воскликнешь, как восклицал когда-то Л. Бюхнер:

O Ding an sich,  
Wie lieb'ich dich,  
Du, aller Dinge Ding!

Как же это так? Что же это за философия? Да в том-то и дело, господа, что это совсем не философия. Это заявляет сам Мах: «Es gibt vor allem Keine Machsche Philosophie», (прежде всего, нет никакой философии Маха), говорит он в предисловии к «Erkenntniss und Irrthum». И то же мы читаем в «Анализе ощущений»: «Еще раз повторяю: нет философии Маха» <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Там же, стр. 74. Примечание.

<sup>2)</sup> Стр. 36 4-го издания.

<sup>3)</sup> „Анализ ощущений“, стр. 203.

Что правда, то правда! Философии Маха, действительно, нет. Нет потому, что Мах совсем не переваривал тех философских понятий, с которыми захотел оперировать. А, впрочем, дело мало улучшилось бы даже и в том случае, если бы он был серьезно подготовлен к роли философа. Субъективный идеализм, на точку зрения которого он встал, и тогда привел бы его или к солипсизму, которого он не хочет, или к целому ряду безвыходных логических противоречий и к примирению с «метафизикой». Философии Маха нет. И это очень важно для нас, русских марксистов, к которым вот уж несколько лет пристают с «философией» Маха и которым настоятельно советуют соединить эту несуществующую философию с учением Маркса. Но еще важнее то, что и не может быть свободной от неизлечимых противоречий философии à la Мах, вернее—à la Берклэй или Фихте. Особенно в настоящее время: субъективный идеализм и в XVIII веке был мертворожденным чадом философии. А в атмосфере современного естествознания ему и совсем дышать невозможно. Поэтому от него поминутно должны отсекаться даже те, которым хотелось бы воскресить его. Повторяю, логика имеет свои права.

Я думаю, что я могу расстаться с Вами, г. Богданов. Сделаю только еще одно замечание. Вы жалуетесь в своем открытом письме ко мне, что мои философские единомышленники в России возводят на Вас всякие небылицы. Вы не правы. Я не стану уверять Вас в том, что люди, обвиняемые Вами в *умышленном*,—так я понимаю Вас,—искажении Ваших мыслей, слишком нравственны для того, чтобы позволить себе подобные поступки. Я взгляну на дело с точки зрения простого расчета и спрошу: *нужно ли исказить Ваши мысли, когда можно правду о них порассказать такую, что хуже всякой лжи?*

Искренне сожалеющий о Вас по случаю этой,—увы! несомненной возможности.

### Письмо третье.

Tu l'as voulu, Georges Dandin!

Милостивый Государь!

Целый год прошел с тех пор, как я закончил свое второе письмо к Вам. Я думал, что уже никогда больше не буду заниматься Вами. Однако, я опять берусь за перо, чтобы написать это, *третье*, письмо к Вам. Происходит это вот почему.

#### I.

Вы—несомненный ученик Маха. Но ученики бывают всякие: скромные и нескромные. Скромные дорожат интересами истины и не заботятся о превознесении своей собственной личности; нескромные думают, прежде всего, о том, чтобы выставить в благоприятном свете свою собственную личность, и равнодушны к интересам истины. История мысли показывает, что почти всегда скромность прямо пропорциональна талантливости ученика, а нескромность—обратно пропорциональна ей. Возьмем, например, Чернышевского. Он был до последней степени скромн. Излагая философские идеи Фейербаха, он всегда готов был целиком отнести на счет своего учителя даже то, что принадлежало ему лично. Если он не называл его, то это происходило, единственно благодаря цензуре. Он сделал все, что мог, для того, чтобы читатель знал, у кого взяты защищаемые «Современником» философские положения. И так было не только в философии. В социализме Чернышевский являлся последователем гениальных западно-европейских утопистов. Поэтому, со свойственной ему скромностью он, излагая и защищая свои

социалистические взгляды, постоянно дает понять читателю, что они принадлежат собственно не ему, а его «великим западным учителям». Между тем, как в философских, так и в социалистических своих статьях, Чернышевский обнаружил чрезвычайно много ума, логичности, знаний и таланта. Повторяю, скромность ученика почти всегда прямо пропорциональна его талантливости, а нескромность обратно пропорциональна ей. Вы принадлежите к числу нескромных и потому Вы, показав, при распространении Вами в России «философии» Маха, свойства, совершенно противоположные тем, которые были обнаружены Чернышевским при распространении им философии Фейербаха, претендуете на самостоятельность и оригинальность. Вы приняли изумленный вид по поводу того, что я, опровергнув во втором своем письме Ваши будто бы критические замечания на некоторые мои философские мысли, ограничился указанием тех безвыходных и поистине смеха достойных противоречий, в которых запутался Мах, и что я не считал нужным заниматься Вашими собственными измышлениями. Всякому человеку, не окончательно лишенному логики, понятно, что когда падает *основа* какого-нибудь философского учения, то должны пасть и те *надстройки*, которые могли быть воздвигнуты на ней учениками мыслителя, провозгласившего эти основы. И если бы всем было известно, какое место занимает Вы по отношению к Маху, то всякий сейчас же понял бы, что если рухнет махизм, то и от Ваших «философских» построений не может остаться ничего, кроме мусора и щепок. Но Вы, в качестве нескромного ученика, приняли все меры к тому, чтобы читателям осталось неизвестным Ваше истинное отношение к Вашему учителю. Поэтому и теперь, может-быть, найдутся люди, на которых произведет впечатление тот развязный вид, с которым Вы доказываете,—как Вы это сделали, например, на одном публичном собрании вскоре по выходе моего второго письма,—что Вас не касаются возражения, делаемые против «философии» Маха. Ради этих людей я и берусь теперь за перо: мне хочется вывести их из заблуждения. Когда я писал свои первые два письма к Вам, в моем распоряжении было, сравнительно, так мало места, что я не мог заняться и подлинником и списком. Естественно, что я предпочел разобрать подлинник. Теперь я не так стеснен местом, и к тому же у меня нашлось несколько дней досуга. Поэтому я принимаюсь за Вас.

## II.

Вы изволите говорить: «У Маха я многому научился; я думаю, что и т. Бельтов мог бы узнать немало интересного от этого выдающегося ученого и мыслителя, великого разрушителя научных фетишей. Молодым же товарищам я советовал бы не смущаться тем соображением, что Мах не марксист. Пусть они последуют примеру т. Бельтова, который так многому научился у Гегеля и Гольбаха, которые, если не ошибаюсь, тоже не были марксистами.—Однако, «махистом» в философии признать себя я не могу. В общей философской концепции я взял у Маха только одно—представление о нейтральности элементов опыта по отношению к «физическому» и «психическому», о зависимости этих характеристик только от *связи* опыта. Затем во всем последующем—в учении о генезисе психического и физического опыта, в учении о подстановке, в учении об «интерференции» комплексов—процессов в общей картине мира, основанной на всех этих посылах—у меня нет с Махом ничего общего. Словом, я гораздо меньше «махист», чем т. Бельтов—«гольбахианец», и, я надеюсь, это не мешает нам обоим быть добрыми марксистами»<sup>1)</sup>.

Я не последую Вашему примеру; я не скажу комплимента ни самому себе, ни своему противнику. Что касается этого последнего, т.-е. Вас, м. г., то я, к сожалению, опять вынужден быть нелюбезным, т.-е. напомнить Вам сказанное мною в предыдущих письмах насчет полной невозможности быть «добрым марксистом» для того, кто отрицает *материалистическую* основу мирозерцания Маркса-Энгельса<sup>2)</sup>. Вы не только чрезвычайно далеки от того, чтобы «быть добрым марксистом», но Вам на долю выпало незавидное счастье возбу-

<sup>1)</sup> А. Богданов. «Эмпириомонизм». Книга 3-я. Спб., 1906. Стр. XII.

<sup>2)</sup> Здесь прибавлю только одно маленькое указание. Энгельс в предисловии ко второму изданию «Анти-Дюринга» говорил: «Маркс и я были единственными, которые перенесли из германской идеалистической философии сознательную диалектику в материалистическое понимание природы и истории» (Ф. Энгельс, «Философия, политическая экономия, социализм». Спб. 1907, стр. 5). Как видите, материалистическое объяснение *природы* было в глазах Энгельса такой же необходимой частью правильного мирозерцания, как и материалистическое объяснение *истории*. Об этом слишком часто и слишком охотно забывают люди, склонные к эклектизму, или, что почти одно и то же, к теоретическому «ревизионизму».

ждать симпатии всех тех, которым хочется, сохраняя за собою звание марксиста, приспособить свое мирозерцание ко вкусам современных наших буржуазных сверхчеловечков. Но это мимоходом. Я привел Ваши слова только затем, чтобы показать, какую огромную дозу самомнения вносите Вы в характеристику своего отношения к своему учителю Маху. Если поверить Вам, то выйдет, что у Вас с ним очень мало общего в целом ряде важнейших с точки зрения «эмпириомонизма» положений. Но беда в том, что верить Вам в данном случае не приходится: Вы ослеплены самомнением. Чтобы убедиться в этом, достаточно принять в соображение то несомненное и весьма простое обстоятельство, что даже там, где Вы мните себя независимым от своего учителя, Вы только портите заимствованное у него учение. И притом, Вы портите его, *оставаясь совершенно верным его духу*, так что весь Ваш «эмпириомонизм» представляет собою не более, как приведение к *явному* абсурду того, что оставалось абсурдом *в потенции* (*absurdum an sich*, как сказал бы Гегель) у Вашего учителя. Какая же это самостоятельность? Где же тут хоть намек на независимость? Полноте, почтеннейший! Вся Ваша смешная претензия рассыпается, как картонный домик, от самомаleastшего прикосновения критики.

Вы находите, что я несправедлив? Это понятно: повторяю, Вы ослеплены самомнением. Но дело все-таки обстоит именно так, как я сказал.

Доказательства? За ними дело не станет. Беру пока первый из перечисленных Вами выше вносов Ваших в философию «эмпириокритицизма»—Ваше «учение о генезисе физического и психического опыта». Учение это как нельзя более характерно для Вас и потому заслуживает внимания. В чем состоит оно? Вот в чем.

Изложив «глубоко обоснованное на приобретениях современной науки»<sup>1)</sup> мировоззрение Маха и Авенариуса и прибавив, что «если мы назовем это мировоззрение критическим, эволюционным, социологически окрашенным позитивизмом, то мы сразу укажем те главные течения философской мысли, которые слились в нем в один поток»<sup>2)</sup>, Вы продолжаете:

<sup>1)</sup> Как это само собою разумеется, я отклоняю всякую ответственность перед читателем за Ваш, м. г., своеобразный слог.

<sup>2)</sup> «Эмпириомонизм». Книга I. Москва, 1908, стр. 18.

«Разлагая все физическое и психическое на тождественные элементы, эмпириокритицизм не допускает возможности какого бы то ни было дуализма. Но здесь и возникает новый критический вопрос: дуализм опровергнут, устранен, а достигнут ли монизм? Освобождает ли в действительности точка зрения Маха и Авенариуса все наше мышление от его дуалистического характера? На этот вопрос мы принуждены ответить отрицательно»<sup>1)</sup>.

Далее Вы объясняете, почему Вы видите себя «вынужденным» быть неудовлетворенным своими учителями. Вы говорите, что у названных писателей остаются принципиально различными, не допускающими объединения в какой-нибудь высшей закономерности, две связи: связь физического ряда с одной стороны, и связь психического ряда—с другой. Авенариус находит, что тут есть двойственность, но не дуализм. Вы считаете неправильной эту его мысль.

«Дело в том,—рассуждаете Вы,—что принципиально различные, несводимые к единству закономерности для цельности и стройности познания немногим только лучше принципиально различных, несводимых к единству реальностей. Когда область опыта разбивается на два ряда, с которыми познание принуждено оперировать совершенно различно, то познание не может чувствовать себя единым, гармоничным. Неминуемо возникает ряд вопросов, направленных к устранению двойственности, к ее замене высшим единством. Почему в едином потоке человеческого опыта возможны две принципиально различных закономерности? И почему их именно две? Почему зависимый ряд «психическое» находится в тесном функциональном соотношении именно с нервной системой, а не другим каким-либо «телом», и почему нет в опыте бесчисленного множества зависимых рядов, связанных с «телами» других типов? Почему одни комплексы элементов выступают в обоих рядах опыта—и как «тела», и как «представления»,—а другие никогда не бывают телами и принадлежит всегда к одному ряду и т. д.»<sup>2)</sup>.

Так как «глубокообоснованное на приобретениях современной науки» мировоззрение Маха и Авенариуса не отвечает на Ваши многочисленные и глубокомысленные «почему?», то Вы, со свойственной Вам самоуверенностью, ста-

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, стр. 18—19.

<sup>2)</sup> Там же, стр. 19—20.

вите перед собой «задачу—преодолеть эту двойственность»<sup>1)</sup>. И вот тут-то, в Вашей борьбе с «этой двойственностью», и обнаруживается во всем своем величии Ваш философский гений.

Прежде всего, Вы стараетесь выяснить, в чем состоят различия двух рядов опыта: физического и психического, а затем Вы хотите, «если окажется возможным, выяснить *генезис* этих различий»<sup>2)</sup>. Таким образом, задача, поставленная Вами себе, распадается на две задачи. Первая из них решается так:

По Вашим словам, постоянной характеристикой всего физического служит его *объективность*. Физическое всегда объективно. Поэтому Вы стараетесь найти определение объективного. И очень скоро Вы убеждаетесь, что самым правильным должно быть признано следующее его определение:

«Объективными мы называем те данные опыта, которые имеют одинаковое жизненное значение для нас и для других людей,—те данные, на которых не только мы без противоречия строим свою деятельность, но на которых должны, по нашему убеждению, основываться и другие люди, чтобы не притти к противоречию. Объективный характер физического мира заключается в том, что он существует не для меня лично, а для всех, и для всех имеет определенное значение, по моему убеждению, такое же, как для меня. Объективность физического ряда—это его *общезначимость*. «Субъективное» же в опыте,—это то, что не обладает общезначимостью, что имеет значение лишь для одного или нескольких индивидуумов»<sup>3)</sup>.

Найдя это определение, сводящееся к тому, что объективность есть общезначимость, а общезначимость есть согласованность опыта различных людей, Вы считаете решенной первую из тех двух второстепенных задач, на которые подразделилась Ваша главная задача, и переходите ко второй. «Откуда же,—спрашиваете Вы,—берется эта согласованность, это взаимное соответствие? Следует ли считать ее «предустановленной гармонией» или же результатом развития?»<sup>4)</sup>. Легко догадаться, в каком смысле решаются Вами эти вопросы: Вы стоите за «развитие», Вы говорите:

<sup>1)</sup> Там же, стр. 20.

<sup>2)</sup> „Эмпириомонизм“, стр. 20.

<sup>3)</sup> Там же, стр. 22—23.

<sup>4)</sup> Там же, стр. 23.

«Общую характеристику «физической» области опыта представляет, как мы узнали, объективность или общезначимость. К физическому миру мы относим исключительно то, что считаем объективным... Та согласованность коллективного опыта, которая выражается в этой «объективности», могла явиться лишь как результат прогрессивного согласования опыта различных людей, при помощи взаимных высказываний. Объективность физических тел, с которыми мы встречаемся в своем опыте, устанавливается в конечном счете на основе взаимной проверки и согласования высказываний различных людей. Вообще, физический мир это — социально-согласованный, социально-гармонизированный, словом — *социально-организованный опыт*»<sup>1)</sup>.

Это уже само по себе достаточно ясно. Но вы боитесь недоразумений; Вы предполагаете, что Вас могут спросить, должен ли человек, который ушиб свою ногу о камень, дожидаться чужих высказываний для того, чтобы убедиться в объективности этого камня. И, предупреждая этот, в самом деле, далеко не лишний вопрос, Вы отвечаете:

«Объективность внешних предметов всегда сводится к обмену высказываний *в конечном счете*, но далеко не всегда *непосредственно* на нем основывается. В процессе социального опыта складываются известные общие отношения, общие закономерности (абстрактное пространство и время принадлежат к их числу), которые характеризуют собою физический мир, которые его охватывают. Эти общие отношения, социально сложившись и упрочившись, по преимуществу связаны социальной согласованностью опыта, по преимуществу *объективны*. Всякое новое переживание, которое всецело согласуется с ними, которое всецело укладывается в их рамки, мы признаем объективным, не дожидаясь ничьих высказываний: новый опыт, естественно, получает характеристику того старого опыта, в формы которого он кристаллизуется»<sup>2)</sup>.

Вы видите, м. г., что при изложении Ваших мнений я охотно предоставляю слово Вам, как человеку, наиболее компетентному в том, что некоторые читатели, напр., г. Дауге, наивно принимают за «философию А. Богданова». Вы не можете сказать, что, передавая Вашу мысль своими словами, я

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, стр. 32—33.

<sup>2)</sup> Там же, стр. 33.

тем самым изменяю ее содержание. Это — большое удобство. Поэтому, я опять прошу Вас взять слово и рассеять недоразумение, которое могло бы возникнуть по поводу Вашего примера с камнем. Вы сказали, что камень выступает для нас, как нечто объективное, потому что он имеет место среди пространственной и временной последовательности физического мира. На это могут возразить, что ведь и привидения выступают среди пространственной и временной последовательности физического мира. Неужели же и привидения «объективны»? Вы снисходительно улыбаетесь, замечая, что объективность явлений стоит под контролем развивающегося социального опыта и иногда «отменяется» им: «Домовой, который меня душит по ночам, обладает для меня характером объективности, быть может, ничуть не в меньшей степени, чем камень, о который я ушибаюсь; но высказывания других людей отнимают эту объективность. Если забыть об этом высшем критерии объективности, то систематические галлюцинации могли бы образовать объективный мир, на что здоровые люди вряд ли согласятся»<sup>1)</sup>.

### III.

Теперь я на время перестаю беспокоить Вас. Вы довольно говорили; я хочу вдуматься в смысл Ваших слов. Имея теперь, благодаря Вам, «высший критерий объективности», я хочу посмотреть, насколько «объективно», т.-е. чуждо субъективизма, Ваше собственное «учение» о ней.

Лично меня домовый никогда не душит ночью. Но с любящими плотно закусить на сон грядущий тучными замоскворецкими купчихами это, говорят, случается сплошь да рядом. Для этих почтенных особ домовый обладает ничуть не меньшей объективностью, нежели те камни, которыми вымощены (к сожалению не всегда) улицы Замоскворечья. Возникает вопрос: объективен ли домовый? Вы уверяете, что нет, так как «высказывания других людей отнимают эту объективность» у домового. И это, разумеется, очень приятно, так как всякий согласится с тем, что без домового можно прожить гораздо спокойнее, нежели с домовым. Однако тут встречается маленькая, но неприятная «заковыка». Теперь в самом деле есть не мало людей, категорически высказы-

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, стр. 34.

вающихся в том смысле, что ни чертей вообще, ни домовых в частности, не существует. Теперь вся эта «нечисть» лишена признака «общезначимости». Но была эпоха,—и притом чрезвычайно продолжительная эпоха,—когда признак этот принадлежал ей во всей полноте и когда никому не приходило в голову отрицать «объективность» домового. Что же из этого следует? Неужели то, что домовому свойственно было объективное существование? Рассуждая с помощью Вашего «высшего критерия объективности», необходимо сказать, что—да. А этого одного совершенно достаточно, чтобы увидеть, как высоко нелеп этот «высший» критерий, и отбросить всю Вашу теорию объективности, как самое неудачное построение самого неловкого схоласта.

Несколько далее Вы придаете делу уже другой оборот. Вы говорите: «Социальный опыт далеко не весь социально организован и заключает в себе всегда различные противоречия, так что одни его части не согласуются с другими; лешие и домовые могут существовать в сфере социального опыта данного народа или данной группы народа, напр., крестьянства; но в опыт социально-организованный или объективный включать их из-за этого еще не приходится, потому что они не гармонируют с остальным коллективным опытом и не укладываются в его организующие формы, напр., в цель причинности»<sup>1)</sup>.

Лешие и домовые не гармонируют с остальным коллективным опытом! Позвольте, м. г., с *чим* же это «остальным опытом», если *весь* данный народ верит в существование домовых и леших? Ясно, что его коллективному опыту домовые и лешие нисколько не противоречат. Вы скажете, может быть, что под остальным коллективным опытом следует понимать социальный опыт более развитых народов. В таком случае я спрошу Вас, как же обстояло дело в то время, когда даже наиболее развитые народы верили в существование домовых и леших? А ведь такая эпоха была. Вы сами это знаете (первобытный анимизм). Стало-быть, в эпоху первобытного анимизма домовые и лешие и вообще всякого рода духи имели объективное существование. И от этого вывода Вы ничем не отговоритесь до тех пор, пока не откажетесь от своего «высшего критерия объективности».

А цепь причинности! Какое право имеете Вы сослаться

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, I, стр. 41, примечание.

на нее в этом случае? Ведь Вы же сами несколькими страницами выше объявили, что «Юм имел полное основание отрицать *абсолютную общезначимость* причинной связи»<sup>1)</sup>. И это совершенно понятно с точки зрения Вашего учения об опыте. Согласно этому учению, причинная связь представляет собою лишь сравнительно «поздний продукт социально-познавательного развития». Притом, в известный период эволюции этого продукта (период анимизма), представление о леших и домовых как нельзя лучше уживается с понятием о причинной связи. Ясно, стало-быть, что «высшим критерием объективности» причинная связь *с Вашей точки зрения* служить не может.

Нет, г. Богданов, как Вы там ни вертитесь, а от домовых и леших Вы не отобьетесь, как говорится, ни крестом, ни пестом. От них «помогает» лишь правильное учение об опыте, а от Вашей «философии» до такого учения, как до звезды небесной далеко.

По ясному и неоспоримому смыслу Вашей теории объективности, мы на вопрос о существовании домового должны ответить так: было время, когда домовому свойственно было объективное существование, а потом этот «дедушка» (как еще недавно его называли наши крестьяне) лишился объективного бытия и теперь существует только для замоскворецких купчих и для других особ, имеющих смешное обыкновение «высказываться» в таком же, как и они, смысле.

Вот какое «развитие» пережил домовый! И почему пережил? Потому что люди стали «высказываться» против него. Нельзя не признать, что бывают поистине замечательные «высказывания». В самом деле, современные «высказывания» против домового совершенно лишают его объективного существования, между тем как в средние века умели только «отчитываться» от него с помощью разных молитвословий и заклинаний. Заклинания и молитвословия удаляли домового, скажем от данной купчихи, но вовсе не сводили его «на нет». Теперь много лучше!

И после этого есть люди, сомневающиеся в силе прогресса!

Но если было время, когда домовый существовал объективно, то надо полагать, что такое же существование свойственно было в то же самое время и, например, ведьмам. А в таком случае, что же нам думать о тех судебных про-

<sup>1)</sup> Там же, стр. 34, примечание.

цессах, с помощью которых средневековое человечество надеялось положить конец некоторым неприятным для него проделкам «объективно» существовавшего тогда дьявола? Выходит, что эти, столь обесславленные впоследствии, процессы имеют некоторое «объективное» основание. Не правда ли, г. А. Богданов?

Ясно, что вся история человеческой мысли должна принять совершенно новый вид, будучи исследована с помощью Вашего, милостивый государь, «высшего критерия объективности». Это уже само по себе чрезвычайно хорошо. Этого достаточно для того, чтобы заслужить название философского гения. Но это еще не все, далеко не все. С точки зрения Вашего «высшего критерия объективности» представляется в совершенно новом свете вся история земли. В течение последних 70 лет естествознание вообще стремилось усвоить идею развития. Но после того, что мы услышали от Вас, г. Богданов, мы вынуждены признать, что та идея развития, которая постепенно усваивалась новейшим естествознанием, не имеет ничего общего с той идеей развития, которую выдвинули Вы, опираясь, по Вашим словам, на то же естествознание. Вы, несомненно, и тут совершили целый переворот. Вы—дважды гений.

Все мы, профаны, державшиеся старой теории развития, были твердо убеждены в том, что появлению людей, а следовательно и их «высказываниям», предшествовал очень длинный период развития нашей планеты.

Но явились Вы—и, подобно мольеровскому Станарелю, vous avez changé cela. Теперь мы вынуждены представлять себе ход дела совершенно наоборот.

Наша планета, без малейшего сомнения, принадлежит к объективному «физическому» миру. И точно так же ни малейшее сомнение невозможно насчет того, что к тому же миру принадлежит и процесс развития этой планеты.

Но мы уже знаем от Вас, г. А. Богданов, что «вообще физический мир это социально-согласованный, социально гармонизированный, словом — *социально-организованный* опыт»<sup>1)</sup>. Поэтому выходит, что существование людей предшествовало существованию нашей планеты: сначала были люди; люди начали «высказываться», социально организуя

<sup>1)</sup> См. выше. Напоминаю вам, м. г., что эта глубокая мысль высказана вами на 33 странице, 3-го изд. I книги «Эмпириомонизма».

свой опыт; благодаря этому счастливому обстоятельству, возник физический мир вообще и в частности, наша планета. Это, конечно, тоже «развитие», но только развитие наоборот, вернее сказать, — *развитие навыворот*.

Читателю может показаться, что если существование людей предшествовало существованию земли, то люди в течение некоторого времени висели как бы в воздухе. Но мы с Вами, г. Богданов, понимаем, что это «недоразумение», явившееся, как результат некоторого невнимания к требованиям логики. Ведь воздух тоже принадлежит к физическому миру. Поэтому, в то время, о котором у нас идет речь, не было и воздуха. Вообще ничего не было в объективном, физическом смысле; а были люди, которые, «высказывая» друг другу свои переживания и согласуя свой опыт, создали физический мир. Это очень просто и ясно.

Замечу мимоходом, что теперь становится совершенно понятным, почему Ваш единомышленник А. Луначарский, почувствовав религиозное призвание, сочинил нам религию «без бога». В бога верят только те, которые думают, что он создал мир, а Вы, г. Богданов, ясно показали нам всем, и тем более Вашему единомышленнику А. Луначарскому, что мир создан людьми, а не богом.

Иной читатель заметит, что «философия», выдающая физический мир за создание людей, есть самая чистокровная, хотя, конечно, и очень запутанная, *идеалистическая* философия. И он прибавит, может быть, что только эклектик способен пытаться согласовать такую философию с учением Маркса-Энгельса. Но мы с Вами, г. Богданов, опять скажем, что это—«недоразумение». Философия, провозглашающая физический мир результатом социально-организованного опыта, более всякой другой способна к выводам в духе марксизма. Ведь социально-организованный опыт есть опыт людей в борьбе за свое существование. А борьба людей за свое существование предполагает экономический процесс производства. А экономический процесс производства предполагает известные производственные отношения, т.е. известный экономический строй общества. А понятие об экономическом строе общества открывает перед нами широкую область «экономического материализма». Стоит только нам утвердиться в этой области, чтобы получить полнейшее право называться убежденными марксистами. Да еще какими марксистами! Самыми крайними из всех, которые су-

ществовали как раньше возникновения земли в результате социально-организованного опыта, так и после этого отрадного события. Мы не простые марксисты; мы сверх-марксисты. Простые марксисты говорят: «на основе экономических отношений и обусловленного ими общественного быта людей возникают соответствующие идеологии». А мы, сверх-марксисты, добавляем: «и не только идеологии, а даже и физический мир». Мы, как видит читатель, гораздо более марксисты, чем сам Маркс и даже, чем г. Шулятиков, а это — не малая заслуга!

Вы, конечно, закричите о преувеличении, г. Богданов! Но это напрасно. В моих словах нет ни малейшего преувеличения. Они совершенно точно характеризуют как очевидный смысл Вашей, правда, совсем невероятной теории объективности, так и то побуждение, в силу которого Вы склонились к этой теории. Вы вообразили, что, отождествляя физический мир с социально-организованным опытом, Вы открываете перед экономическим материализмом совершенно новую и как нельзя более широкую теоретическую перспективу. Наивный вообще, Вы едва ли не более всего наивны со стороны экономического материализма. Говоря о Вас, я вообще держусь правила Ньютона: *hypothesis non fingo*. Но тут я позволю себе маленькое исключение из этого общего правила. Признаюсь, я сильно подозреваю, что Вы и к Маху-то склонились первоначально вследствие Вашей крайней наивности. Вы говорите: «Там, где Мах обрисовывает связь познания с социально-трудовым процессом, совпадение его взглядов с идеями Маркса становится порой прямо поразительным»<sup>1)</sup>. И в подтверждение Вы ссылаетесь на следующие слова Маха: «Наука возникла из потребностей практической жизни... из техники». Вот эта-то «техника» в соединении со словом «экономия», которое тоже часто употребляется Махом, и погубила Вас, г. Богданов. Вы подумали, что, соединив Маха с Марксом, Вы подойдете к теории познания с совершенно новой стороны и возвестите нам «глаголы неизреченные». Вы сочли себя призванным исправить и дополнить как учение Маркса-Энгельса, так и учение Маха-Авенариуса. Но это было недоразумение... уже без кавычек. Вы, во-первых, довели до абсурда Маха, во-вторых, воочию показали, как жестоко ошибаетесь

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“. Кн. I, стр. 8.

Вы, считая себя «добрым марксистом». Словом, результат, получившийся у Вас, совсем не соответствует Вашим ожиданиям<sup>1)</sup>.

#### IV.

Погодите, однако. Написав предыдущую главу, я спросил себя, вполне ли точно передал я Вашу мысль, утверждая, будто из Вашей теории «объективности» следует, что *сначала* были люди, а *потом* был создан ими физический мир. Признаюсь откровенно: по некотором размышлении, я увидел, что это не совсем так, а, пожалуй, даже совсем не так. Выражения «сначала» и «потом» показывают, как относятся факты один к другому *во времени*. Если бы не было времени, то эти выражения не имели бы ни малейшего смысла. Но у Вас само время создается, подобно пространству, процессом социальной организации человеческого опыта. Вы так и говорите: «Согласуя свои переживания с переживаниями других людей, создал человек абстрактную форму времени»<sup>2)</sup>. И далее: «Итак, что же означают в конце-концов абстрактные формы пространства и времени? Они выражают *социальную организованность опыта*. Обмениваясь бесчисленными высказываниями, люди непрерывно устраняют взаимно противоречия своего социального опыта, гармонизируют его, организуют его во всеобщие по значению, т.-е. объективные формы. Дальнейшее развитие опыта идет

<sup>1)</sup> Вы плохо знаете историю взглядов, распространявшихся в общественной науке XIX в. Если бы вы знали ее, то вы не стали бы сблизать Маха с Марксом на том единственном основании, что австрийский профессор физики объясняет происхождение науки «потребностями практической жизни... техники». Это далеко не новая мысль. Литтрэ еще в 40-х годах писал: „Toute science provient d'un art correspondant dont elle se détache peu à peu, le besoin suggérant les arts et plus tard la réflexion suggérant les sciences; c'est ainsi que la physiologie, mieux dénommée biologie, est née de la médecine. Ensuite et au fur et à mesure, les arts reçoivent des sciences plus qu'ils ne leur ont d'abord donné... (Всякая наука происходит из соответствующего искусства, от которого она мало-по-малу освобождается, при чем искусства возникают из практической потребности, а позже размышление создает науку. Таким именно образом физиология, или лучше сказать биология, возникла из медицины. Впоследствии искусства получают от наук больше, чем сначала дали им). (Цитировано у Alfred Espinas.—Les origines de la technologie,—Paris, 1897, p. 12).

<sup>2)</sup> „Эмпириомонизм“. Книга I, стр. 30. Подчеркнуто вами.

уже на основе этих форм и необходимо укладывается в их рамки»<sup>1)</sup>.

Мы приходим, значит, к тому выводу, что было время, когда времени не было. Это как-то странно. Повидимому, я употребляю неправильную терминологию, от которой так трудно отделаться нам, профанам в «эмпириомонизме». Нельзя сказать: было время, когда времени не было. Нельзя по той очевидной причине, что когда времени *не было*, то не было и *времени*. Это—одна из тех истин, открытие которых делает величайшую честь человеческому уму. Но подобные истины ослепляют, как молнии, а ослепленному человеку не трудно запутаться в терминах. Буду выражаться и мыслить иначе, *отвлекаясь от времени*: нет социально-организованного опыта, нет и времени. Что же есть? Есть люди, из опыта которых *«развивается»* время. Очень хорошо. Но если время *«развивается»*, то, стало быть, оно и разовьется. А это значит, что *будет* время, когда *время* будет. Тут я опять невольно перешел к старой терминологии. Но что же делать, г. Богданов, если я, как видно, совсем не способен мыслить *развитие вне времени?*

Это напоминает мне те возражения, которые делал Энгельс Дюрингу, как раз по поводу учения о времени. Дюринг утверждал, что время имеет начало, и основывал эту свою мысль на том соображении, что некогда мир находился в состоянии неизменном и самому себе равном, т.-е. в таком состоянии, в котором не совершалось никаких последовательных изменений; а там, где нет никаких последовательных изменений, рассуждал он, понятие времени необходимо преобразуется в более общую идею бытия. На это Энгельс совершенно справедливо отвечал: «Во-первых, нам вовсе нет дела здесь до того, какие понятия преобразуются в голове г. Дюринга. Речь идет не о *понятии времени*, но о действительном времени, от которого г. Дюрингу не откупиться столь дешевой ценой. Во-вторых, пусть даже понятие времени превратится в более общую идею бытия, однако, от этого мы не подвинемся ни на шаг далее, ибо основные формы всякого бытия суть пространство и время, и бытие вне времени представляет столь же великий абсурд, как и бытие вне пространства. Гегелевское «бытие, протекавшее вне времени», и ново-шеллинговское «бытие, не под-

<sup>1)</sup> Там же, стр. 31.

дающееся представлению» (unvordenkliches sein) — суть рациональные представления, по сравнению с бытием вне времени»<sup>1)</sup>.

Так оно выходит с точки зрения Маркса-Энгельса, с которыми Вам, милостивый государь, хотелось бы «своими счастьем». Бытие вне времени представляет собою такой же великий абсурд, как и бытие вне пространства. Вы наклеили оба эти абсурда на «философию» Маха, и на этом, нельзя сказать, чтобы очень прочном, основании воображали, что *«эмпириокритицизм»* преобразился, благодаря Вашим просвещенным усилиям, в *«эмпириомонизм»*. И когда я критиковал Вашего учителя Маха, Вы, что называется, и ухом не повели: это, мол, меня не касается; хотя я и многим обязан Маху, но я все-таки самостоятельный мыслитель. Нечего сказать, хороший Вы мыслитель! Нечего сказать, хороша Ваша самостоятельность! Она похожа на русскую землю до призвания варягов. Правда, она не велика, но зато обильна (целых два здоровеннейших абсурда!) и... порядка в ней тоже нет.

Но, еще раз, точность прежде всего. В интересах точности прибавлю, что Вы, вслед за Махом, «строго различаете» геометрическое или абстрактное пространство от физиологического. И так же Вы поступаете по отношению к понятию времени. Посмотрим же, не спасет ли Вас это различие от тех двух абсурдов, которые грозят обесмертить Ваше имя.

Как относится физиологическое пространство к геометрическому?

«Физиологическое пространство,—говорите Вы,—есть результат развития; в жизни ребенка оно лишь постепенно кристаллизуется из хаоса зрительных и тактильных элементов. Это развитие продолжается и за пределами первых лет жизни: в восприятии взрослого человека и расстояния, и величины, и формы предметов устойчивее, чем в восприятии ребенка. Я отчетливо помню, что мальчиком лет 5 расстояние между землей и небом я воспринимал, как величину в 2—3 раза больше высоты двухэтажного дома, и очень удивлялся, когда, забравшись на крышу, не нашел, что заметно приблизился к небесному своду. Так я ознакомился с одним из *противоречий* физиологического пространства.

<sup>1)</sup> Энгельс. Цит. соч., стр. 39.

В восприятии взрослого человека этих противоречий меньше, но они всегда есть. Абстрактное пространство *свободно от противоречий*. В нем один и тот же предмет, не подвергающийся достаточным воздействиям, не оказывается и больше и меньше определенного другого предмета и такой и иной формы и т. д. Это пространство строгой закономерности, всюду совершенно однообразной<sup>1)</sup>.

А что говорите Вы о времени?

«Отношение физиологического и абстрактного времени в общем таково же, как отношение рассмотренных нами форм пространства. Физиологическое время по сравнению с абстрактным неоднородно: оно течет неравномерно, то быстро, то медленно, иногда даже как-будто перестает существовать для сознания,—именно во время глубокого сна или обморока; кроме того, оно ограничивается пределами личной жизни. Соответственно всему этому, изменчива и «временная величина» одних и тех же явлений, взятых в физиологическом времени: один и тот же процесс, не испытывая никаких воздействий, может протекать для нас «быстро» или «медленно», а иногда и совсем оказывается вне нашего физиологического времени. Не таково время абстрактное («чистая форма созерцания»): оно строго однородно и непрерывно в своем течении, и явления в нем выступают в строгой закономерности. В обоих своих направлениях—в прошлом и будущем—оно бесконечно<sup>2)</sup>.

«Абстрактные пространство и время суть продукты развития. Они возникают из физиологического пространства и времени путем устранения свойственной этим последним неоднородности, внесения в них непрерывности и, наконец, мысленного их расширения за пределы всякого данного опыта<sup>3)</sup>. Очень хорошо. Но физиологическое пространство и время тоже представляют собою продукты развития. Поэтому перед нами опять встают неотвязные вопросы: 1) существует ли в пространстве ребенок, в жизни которого физиологическое пространство лишь постепенно кристаллизуется из хаоса зрительных и тактильных элементов? 2) существует ли во времени ребенок, в жизни которого лишь постепенно развивается физиологическое время? Допустим,

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“. Кн. I, стр. 25.

<sup>2)</sup> Там же, стр. 26—27.

<sup>3)</sup> Там же, стр. 28.

что мы имеем право,—хотя мы на самом деле его не имеем,—ответить на эти вопросы так: ребенок, в жизни которого лишь постепенно возникают физиологическое пространство и время, существует в абстрактном пространстве и в абстрактном времени. Но, очевидно, что такой ответ имеет смысл только при том предположении, что абстрактные пространство и время *уже возникли* в результате развития (т.-е. социального опыта). Поэтому остается непонятным, как же обстояло дело, когда они еще *не возникали*. По здравому рассуждению неизбежно выходит, что когда абстрактное время и пространство еще не возникали, тогда ребенок существовал вне пространства и вне времени. Но ни для нас, профанов, ни даже для *Вашего* «новейшего естествознания», г. Богданов, немислимы дети, существующие вне пространства и времени. Остается допустить, что в то поистине темное время, когда еще не возникли абстрактные время и пространство, дети были, собственно, не детьми, а ангелами: ангелам, по всей вероятности, гораздо легче, нежели детям, существовать вне пространства и вне времени. Однако, говоря это, я не уверен, что не вдаюсь в ересь. По библии выходит, что, как-будто, даже и ангелы существуют и во времени и в пространстве.

И еще один, столь же проклятый вопрос, тесно связанный с предыдущими. Если абстрактное время и абстрактное пространство суть объективные формы, созданные людьми посредством «бесчисленных высказываний», то совершался ли этот процесс бесчисленных высказываний вне времени и вне пространства? Если—*да*, то это опять решительно ни с чем не сообразно; а если—*нет*, то это значит, что нам надо различать уже не два вида пространства и времени (физиологическое и абстрактное время, физиологическое и абстрактное пространство), а целых три. И тогда все Ваше изумительное «философическое» построение разлетается, якoby дым, и Вы, хотя и весьма неуклюже, вступаете на грешную почву материализма, согласно которому пространство и время представляют собою не только форму созерцания, но также и форму бытия.

Нет, г. Богданов. Тут у Вас выходит «не кругло». Конечно, в высшей степени умилителен тот факт, что Вы еще, будучи в нежном возрасте пятилетнего ребенка,—когда еще, пожалуй, не вполне «кристаллизовалось» Ваше физиологическое пространство и еще не вполне «развилось» Ваше

физиологическое время,—занимались измерением расстояния земли от неба. Но подобное измерение относится больше к астрономии, нежели к философии. Поэтому Вам следовало оставаться астрономом. Для философии,—если говорить без комплиментов и без ироний,—Вы совсем не созданы. В этой «дисциплине» у Вас ничего не выходит, кроме самого невероятного конфуза.

Вот, не угодно ли? Вы пишете: «Мы так привыкли представлять себе, что и все другие люди прошлого, настоящего и будущего,—и даже животные, живут в том же пространстве и времени, что и мы. Но привычка—не доказательство. Бесспорно, что *мы* мыслим этих людей и животных в *нашем* пространстве и времени, но чтобы *они* мыслили себя и нас *в том же самом* пространстве и времени, это ни из чего не следует. Конечно, поскольку их организации вообще сходны с нашею, и поскольку их высказывания нам понятны, мы можем предположить и у них сходные, но не тождественные с нашими «формы созерцания»<sup>1)</sup>.

Я нарочно привел выше длинное «высказывание» Ваше о различии между физиологическими пространством и временем и—абстрактными, чтобы сопоставить их с только что приведенными мною строками. Не думайте, что я хочу ловить Вас на противоречии. Никаких противоречий тут, вопреки Вашему обыкновению, нет: эти строки вполне подтверждаются теми «высказываниями». И как те, так и другие делают ясным даже для самых близоруких, что Вы не отличаете,—да и не можете отличить, продолжая держаться своего «эмпириомонизма»,—«форм созерцания» от его *предметов*. Вы признаете бесспорным, что *мы* мыслим людей и животных в *нашем* времени и пространстве; но Вы сомневаетесь в том, чтобы *они* мыслили себя в том же времени и пространстве. В своем качестве самого закоренелого и неисправимого идеалиста, Вы даже не подозреваете, что вопрос может быть поставлен совершенно иначе, что Вас могут спросить: существует ли в каком-нибудь времени и пространстве те животные, которые не мыслят себя ни в каком времени и ни в каком пространстве? А как быть с растениями? Я сильно сомневаюсь в том, чтобы Вы приписали им какие-нибудь формы созерцания, а между тем, они тоже существуют как во времени, так и в про-

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, стр. 29, примечание.

странстве. И не только «для нас», г. Богданов, ибо история земли не оставляет никакого сомнения в том, что они существовали *раньше нас*. Энгельс писал, развивая дальше свое, указанное мною выше, возражение Дюрингу: «По мнению г. Дюринга, время существует только благодаря изменениям, а не изменения существуют во времени и через посредство его»<sup>1)</sup>. Вы повторяете ошибку Дюринга. Для Вас время и пространство существуют только потому, что их мыслят живые существа; Вы отказываетесь признать бытие времени, независимого от чьего бы то ни было мышления, того времени, в котором развились организмы, мало-помалу поднявшиеся до «мышления». Для Вас объективный, физический мир есть лишь представление. И Вы обижаетесь, когда Вас называют идеалистом. Бесспорно, всякий имеет право быть чудаком, но Вы, г. Богданов, явно и постоянно злоупотребляете этим бесспорным правом.

## V.

Да и что это за «высказывания» животных? Оставим млекопитающих животных, напр., ослов, которые подчас «высказываются» очень громко, хотя и не вполне приятно для «нашего» слуха; спустимся опять до амебы. Я приглашаю Вас, г. Богданов, решительно «высказаться» насчет того, «высказывается» ли амеба. По моему—вряд ли. А если не «высказывается», то, принимая в соображение, что физический мир есть результат высказываний, мы опять приходим к тому абсурду, что когда организмы стояли на ступени развития, соответствующей той, на которой стоят амебы, физического мира не существовало. Далее. Так как материя входит в состав физического мира, которого в указанную эпоху еще не возникало, то приходится признать, что низшие животные были тогда не материальны, с чем я поздравляю от всей души, как этих интересных животных, так и Вас, милостивый государь!

Да что низшие животные! Организмы людей тоже принадлежат к физическому миру. А так как физический мир есть *результат* развития («высказываний» и т. д.), то мы никогда и никак не отделаемся от того вывода, что *до появления этого результата* у людей тоже не было организмов, т.-е.,

<sup>1)</sup> Энгельс. Цит. соч., стр. 40.

что процесс согласования опыта, по крайней мере, начат был бесплотными существами. Это, конечно, недурно, в том смысле, что у людей пропадает повод завидовать амебам; но это едва ли удобно для того «марксизма», которого придерживаетесь Вы, м. г., с Вашими единомышленниками. В самом деле, отвергая материализм Маркса и Энгельса, Вы уверяете, что признаете их материалистическое объяснение истории. Но, скажите, ради Маха и Авенариуса, возможно ли материалистическое объяснение *такой* истории, которой предшествует «доисторический быт»... бесплотных существ? <sup>1)</sup>

Ниже, разбирая Ваше учение о «подстановке», я опять должен буду коснуться вопроса о том, что такое человеческое тело, и как оно возникает. И тогда уже, с самой несомненной ясностью, обнаружится, что Вы «дополняете» Маха в духе искаженного идеализма. А теперь вот что. Вы изволите вывести физический, объективный мир из «высказываний» людей. Но откуда взялись у вас люди? Я утверждаю, что, признавая существование других людей, Вы, милостивый государь, совершаете страшную непоследовательность, разбивающую в пух и прах всю основу Ваших «высказываний» в области любомудрия. Другими словами, я утверждаю, что Вы не имеете ни малейшего логического права отказываться от *солипсизма*. Я не в первый раз делаю Вам этот упрек, г. Богданов. В предисловии к 3-ей книге своего «Эмпириомонизма» Вы уже пытались отразить его, но неудачно. Вот что писали Вы по этому поводу:

«Здесь мне надо обратить внимание еще на одно обстоятельство, характерное для школы: в «критике» опыта она рассматривает общение людей как заранее данный момент, как своего рода «a priori», и, стремясь создать возможно простую и точную картину мира, она, вместе с тем, имеет в виду и всеобщую пригодность этой картины, ее практиче-

<sup>1)</sup> В своей, так не понравившейся вам, статье «Новая разновидность ревизионизма», Л. И. Аксельрод напоминала вам, г. Богданов, то остроумное замечание Маркса, что до сих пор еще не изобретено искусство ловить рыбу в тех водах, где она не водится. («Философские очерки», С.-ПБ. 1906 г., стр. 176). Это напоминание, к сожалению, не заставило вас одуматься. У вас до сих пор выходит, что люди, согласуя свой опыт по части рыболовства и «высказываясь» друг перед другом насчет этого полезного занятия, создали и рыб и воду. Очень хороший исторический материализм!

скую удовлетворительность для возможно большего числа «сочеловеков» на возможно более продолжительное время. Уже из этого видно, насколько ошибочно т. Плеханов обвиняет эту школу в тенденции к *солипсизму*, к признанию только индивидуального опыта за *Universum*, за «все», что существует для познающего. Для эмпириокритицизма характерно именно признание *равноценности* «моего» опыта и опыта моих «сочеловеков», насколько он мне доступен путем их «высказываний». Тут имеется своего рода «гносеологический демократизм» <sup>1)</sup>.

Отсюда видно, что Вы, господин «гносеологический демократ», просто-напросто не поняли того обвинения, которое выставлено было против Вас «тов. Плехановым». Вы рассматриваете общение людей, как заранее данный момент, как своего рода «a priori». Но вопрос в том, и заключается: имеете ли Вы логическое право на это. Я отрицал это право, а Вы, вместо того, чтобы обосновать его, повторяете, как доказанное, именно то, что подлежит доказательству. Такая ошибка называется в логике *petitio principii*. Согласитесь же, милостивый государь, что *petitio principii* не может служить опорой для какого-бы то ни было философского учения.

Вы продолжаете: «Наиболее, кажется, заподозренный нашими отечественными философами в идеализме» и «солипсизме» из всей этой школы есть ее истинный родоначальник, Эрнст Мах, (который сам, впрочем, эмпириокритицистом себя не называет). Посмотрим, как рисуется ему картина мира.—*Universum* для него—бесконечная сеть комплексов, состоящих из элементов, тождественных с элементами ощущения. Эти комплексы изменяются, соединяются, распадаются; они вступают в различные сочетания, по различным типам связи. В этой сети как бы «узловые пункты» (мое выражение), места, где элементы связаны между собою плотнее и гуще (формулировка Маха);—эти места называются человеческими «я»; им подобны менее сложные комбинации—психики других живых существ. Те или иные комплексы вступают в связь этих сложных комбинаций—и тогда оказываются «переживаниями» различных существ; затем эта связь нарушается—комплекс исчезает из системы переживаний данного существа; затем он может вновь вступить в нее, может быть в измененном виде и т. д., но во всяком случае,—как подчер-

<sup>1)</sup> «Эмпириомонизм». Книга III, С.-ПБ., 1906 стр. XVIII—XIX.

кивает Мах,—тот или иной комплекс еще не перестает существовать, если он исчез из «сознания» той или иной особи,—он выступает в иных комбинациях, может быть, в связи с другим «узловым пунктом», с другим «я»...<sup>1)</sup>

В этом «высказывании» опять с неудержимой силой обнаруживается Ваше, м. г., стремление, опереться на *petitio principii*. Вы опять принимаете за доказанное то основное положение, которое именно и надлежит доказать. Мах «подчеркивает», что этот или иной комплекс еще не перестает существовать, если он исчезает из сознания той или иной особи. Это так. Но какое логическое право имеет он признавать существование *«тех или иных»* особей? В этом весь вопрос. И на этот коренной вопрос Вы, несмотря на свое многословие, не даете ровно никакого ответа, да, как я уже сказал, и не могли бы дать его, оставаясь при своем,—заимствованном у Маха,—взгляде на опыт.

Что такое для меня тот или другой человек, «та или иная особь»? Известный «комплекс ощущений». Так представляется дело, с точки зрения Вашей. (т.-е., конечно, Вашего учителя) теории. Но если та или иная особь представляет собой для меня, по смыслу этой теории, лишь «комплекс ощущений», то спрашивается: какое логическое право имею я утверждать, что особь эта существует *не только* в моем представлении,—основанном на моих «ощущениях»,—*но также и вне его*, т.-е. что ей свойственно самостоятельное существование, независимое от моих ощущений и восприятий? По смыслу Махова учения об «опыте», я этого права не имею. Согласно этому учению, если я утверждаю, что вне меня существуют другие люди, то выхожу за пределы опыта, «высказываю» *сверхопытное положение*. А Вы сами, милостивый государь мой, называете сверхопытные или мет-эмпирические (Вы употребляете именно этот термин) положения—*метафизическими*. Вот и оказываетесь Вы с Махом метафизиками чистой воды<sup>2)</sup>. Это очень плохо. Но что

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, стр. XIX.

<sup>2)</sup> В статье „Самопознание философии“ вы говорите: „Наш Universum есть прежде всего мир опыта. Но это не только мир непосредственно опыта; нет, он гораздо шире“ („Эмпириомонизм“, III, 155). Действительно, „гораздо шире“! Настолько шире, что „философия“, основывающаяся будто бы на опыте, на самом деле, опирается на чисто догматическое учение об „элементах“, состоящее в самой кровной связи с идеалистической метафизикой.

еще гораздо хуже, так это то, что Вы, будучи *метафизиком чистой воды*, даже не подозреваете этого. Вы клянетесь всеми богами Олимпа, что Вы с Вашими учителями, Махом и Авенариусом, всегда остаетесь в пределах опыта, и с великолепнейшим презрением смотрите сверху вниз на «метафизиков». Читая Вас, а также, разумеется, и Ваших учителей, невольно вспоминаешь Крыловскую басню:

Мартышка, в зеркале увидев образ свой,  
Тихохонько медведя толк ногой.

Вы не только нарушаете самые элементарные требования логики, но еще делаете себя в высшей степени смешным, уподобляясь «критически-настроенной» мартышке. Если гг. Дауге, Валентиновы, Юшкевичи, Берманы, Базаровы и прочие жвачные любомудры, имена же их ты, господи, веси; если вся эта философствующая чернь (чтобы употребить здесь энергичное выражение Шеллинга) принимает Вас, хотя и не всегда соглашаясь с Вами, за более или менее серьезного мыслителя, то всякий, знающий дело, человек, всякий тот, кто учился философии не по новейшим популярным книжкам, должен иронически улыбаться, читая Ваши нападки на «метафизиков», и повторять про себя слова той же басни:

Чем кумушек считать трудиться,  
Не лучше ль на себя, кума, оборотиться?

Но как бы там ни было, Вы отрекаетесь от солипсизма. Вы признаете существование «сочеловеков». Я принимаю это к сведению и говорю: если «те или иные особи» существуют не только в моем представлении, а имеют также и независимое от него, самостоятельное существование, то ведь это значит, что они существуют не только «для меня», но также и «в себе». «Та или иная особь» оказывается, стало быть, лишь частным случаем пресловутой, так много нашумевшей в философии, «вещи в себе». А что Вы, почтеннейший, говорите о «вещи в себе»?

Между прочим, вот что: «Каждой данной части комплекса может не хватать в нашем опыте в данный момент, и, однако, мы признаем «вещь» *за то же самое*, чем является для нас целый комплекс. Не значит ли это, что можно откинуть все «элементы», все «признаки» вещи, и все-таки она останется,—уже не как явление, а как «субстанция»? Конечно,

это только старая логическая ошибка: каждый волос в отдельности можно вырвать, и человек не станет лысым; но если их вырвать вместе, человек будет лысый; таков и процесс, которым создается «субстанция», которую Гегель не даром называл «*sarut mortuum абстракции*». Если откинуть все элементы комплекса, то комплекса не будет; останется только обозначающее его *слово*. Слово—это и есть «вещь в себе»<sup>1)</sup>.

Итак, вещь в себе есть лишь пустое, лишенное всякого содержания, слово, *sarut mortuum абстракции*, как повторяете Вы вслед за Гегелем, имя которого Вы примете здесь, однако, совершенно всуе. Я соглашаюсь с Вами: ведь я—уступчивая «особь». «Вещь в себе»—пустое слово. Но если это так, то и особь «в себе»—тоже пустое слово. А если особь «в себе»—пустое слово, то те или иные «особи» существуют лишь в моем представлении. А если те или иные «особи» существуют лишь в моем представлении, то «я»—один единственник в мире и... неизбежно прихожу к солипсизму в философии. *Solus ipse!* А ведь Вы, г. Богданов, отвергаете солипсизм. Как же это так? Ведь тут опять выходит, что в произнесении пустых, лишенных всякого содержания, слов виновны, «прежде всего» именно Вы, а не другие «особи». И Вашими пустыми, лишенными всякого содержания, словами, Вы туго-натуго набили обширную статью, которую Вы, как бы в насмешку над самим собой, озаглавили: «Идеал познания». Чрезвычайно возвышенный идеал!

Говоря между нами, Вы, г. Богданов, как нельзя хуже разбираетесь в философских вопросах. Поэтому я постараюсь пояснить Вам мою мысль посредством наглядного примера.

Вы, должно быть, читали пьесу Гауптмана «*Und Pippa tanzt!*» Там во II акте очнувшаяся от обморока Пиппа спрашивает: «*Wo bin ich denn?*» На что Гелльригель отвечает: «*In meinem Kopfe!*»

Гелльригель был прав: Пиппа, действительно, существовала в его голове. Но спрашивается: *только* ли в его голове существовала она? Гелльригель, который, увидев ее, подумал, что он бредит, сначала предположил, что Пиппа в са-

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 11—12, примечание.

мом деле существует *только* в его голове. Но она, конечно, не может согласиться с этим. Она возражает:

Aber sieh doch, ich bin doch von Fleisch und Blut!

Гелльригель понемногу уступает ее доводам. Он прикладывает ухо к ее груди (подобно врачу, по замечанию Гауптмана) и восклицает:

Du bist ja lebendig! du hast ja ein Herz, Pippa!

Стало-быть, как же происходило дело? Сначала у Гелльригеля был такой «комплекс ощущений», на основании которого он подумал, что Пиппа существует только в его представлении, а потом к этому «комплексу» прибавилось несколько новых «ощущений» (биение сердца и т. д.), в силу которых Гелльригель немедленно стал «метафизиком» в том смысле, в каком Вы, г. Богданов, по недоразумению, употребляете это слово. Он признал, что Пиппа существует за пределами его «опыта» (опять в Вашем смысле, г. Богданов), т.-е. что ей свойственно самостоятельное, независимое от его ощущений, существование: это просто, как буки-аз—ба. Пойдем дальше.

Как только Гелльригель признал, что не его ощущения, сочетаясь между собою известным образом, создают Пиппу, а Пиппа вызывает его ощущения,—он немедленно впал в то, что Вы, г. Богданов, по своему непониманию дела, считаете *дуализмом*. Он стал думать, что Пиппе свойственно не только бытие в его представлении, но также и бытие в себе. Но теперь, может быть, и Вы, г. Богданов, догадались, что дуализма тут никакого нет и что если бы Гелльригель стал отрицать бытие Пиппы в себе, то он пришел бы к тому самому солипсизму, от которого Вам так сильно и так напрасно хочется отговориться.

Вот что значит говорить популярно! Воспользовавшись примером из пьесы Гауптмана, я начинаю думать, что буду, наконец, понят даже многими из тех читателей, благодаря которым Ваши «философические» сочинения в нескольких изданиях разошлись по широкому лицу русской земли. То, что я говорю—до последней степени просто. Чтобы понять меня, достаточно небольшого усилия:

Дружно, дети, все за раз:

Буки—аз, буки—аз.

Счастье в грамоте для вас!

## VI.

Вы говорите, милостивый государь, что опустошенная Кантом вещь в себе стала познавательной-бесполезной<sup>1)</sup>. И говоря это, Вы, по своему обыкновению, мните себя глубоким мыслителем. Однако, не трудно понять, что очень небольшую цену имеет высказанная Вами здесь истина. Кант учил, что вещь в себе недоступна для познания. А если она недоступна для познания, то всякий, даже незнакомый с эмпириомонизмом, без труда догадается, что она познавательной-бесполезна: ведь это одно и то же. Что же следует отсюда? Совсем не то, что Вы, м. г., думаете. А именно — не то, что вещь в себе не существует, а только то, что *Кантово учение о ней* было ошибочно. Но Вы так плохо переварили историю философии, и особенно материализма, что Вы постоянно забываете о возможности принять какое-нибудь другое учение о вещи в себе, кроме учения Канта. А между тем ясно, что если «те или иные особи» существуют не только в моей голове, то они представляют *собой по отношению ко мне* вещи в себе. А если это ясно, то несомненно и то, что нам приходится считаться с вопросом о взаимном отношении субъекта и объекта. И поскольку Вы уклоняетесь от солипсизма,—хотя, как это уже показано мною, Вас всегда невольно, т.-е. незаметно для Вас, влечет к его грустным берегам неведомая Вами сила,—поскольку Вы *не* солипсист, постольку и Вы стараетесь решить, как же относиться объект к субъекту. Ваша, разобранная мною выше, ни с чем несообразная теория объективности есть именно попытка решения этого вопроса. Но, занимаясь им, Вы его сузили. Вы исключили из объективного мира всех вообще людей, а следовательно и «тех или иных особей», на которых Вы ссылались, отговариваясь от солипсизма. На это Вы опять не имели ни малейшего логического права, потому что объективным миром для каждого отдельного человека является весь внешний мир, к которому принадлежат, между прочим, и все другие люди в той мере, в какой они существуют не только в представлении этого человека. Вы позабыли об этом по той весьма простой причине, что точка зрения усвоенного Вами учения об опыте есть точка зрения

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, Кн. II, Сиб., 1906, стр. 9.

солипсизма<sup>1)</sup>. Но я снова делаюсь уступчивым, я снова допускаю, что Вы правы, т.-е., что «те или иные особи» не принадлежат к объективному миру. Я только прошу Вас объяснить мне, как относятся «те или иные особи» друг к другу, и как они сносятся между собою? Этот вопрос, я надеюсь, не только не затруднит, но даже обрадует Вас, потому что даст Вам полную возможность открыть перед нами одну из самых «оригинальных» сторон Вашего мирозерцания.

Исходной точкой исследования этого вопроса Вы, по Вашему собственному выражению, *естественно* принимаете понятие человека, как определенного «комплекса непосредственных переживаний». Но для другого человека он выступает «прежде всего, как *восприятие* в ряду других восприятий, как определенный зрительно-тактично-акустический комплекс в ряду других комплексов»<sup>2)</sup>. Тут я опять мог бы заметить, что если для человека А человек В есть прежде всего не более, как определенный зрительно-тактично-акустический комплекс, то этот человек А имеет логическое право признать независимое от него, самостоятельное существование человека В только в том случае, если он, человек А, не придерживается Вашего (т.-е. Махова) учения об опыте. Если же он придерживается его, то должен, по крайней мере, иметь добросовестность сознаться в том, что, объявляя человека В, существующим независимо от него, «особи» А, он «высказывает» мет-эмпирическое, т.-е. метафизическое (я употребляю эти термины в Вашем смысле) положение, или, иначе отвергает основу всего махизма. Но я не буду настаивать здесь на этом, так как я предполагаю, что читателю уже достаточно ясна Ваша непоследовательность с этой ее стороны. Мне теперь важно выяснить, каким образом

<sup>1)</sup> Когда я говорю: „опыт“, я говорю одно из двух: *или* мой личный опыт, *или* же не только мой личный опыт, но также и опыт моих „сочеловеков“. В первом случае, я—солипсист, потому что в личном опыте я—всегда один (*solus ipse*). Во втором случае, я ускользаю от солипсизма, выходя за пределы личного опыта. Но, признавая независимое от меня существование „сочеловеков“, я тем самым утверждаю, что оные „сочеловеки“ имеют *бытие в себе*, независимое от моего представления о них, от моего личного опыта. Другими словами, признавая существование „сочеловеков“, я,—т.-е., лучше сказать, мы с вами, г. Богданов,—мы объявляем пустяками то, что вы, г. Богданов, говорите *против* бытия в себе, т.-е. ниспровергаем всю философию „махизма“, „эмпириокритицизма“, „эмпириомонизма“ и проч., и проч., и проч.

<sup>2)</sup> „Эмпириомонизм“, I, стр. 121.

один «комплекс непосредственных переживаний» (человек В) «выступает для другого» «комплекса непосредственных ощущений» (человек А), как «восприятие в ряду других восприятий», или, как определенный зрительно-тактильно-акустический комплекс в ряду других комплексов. Иными словами, я хочу понять, как совершается процесс «непосредственного переживания» одним «комплексом непосредственных переживаний» другого «комплекса непосредственных переживаний»? Дело «прежде всего» представляется до последней степени темным. Правда, Вы стараетесь пролить на него некоторый свет, поясняя, что один человек становится для другого координацией непосредственных переживаний, *благодаря тому*, что люди понимают друг друга в своих высказываниях<sup>1)</sup>. Но, признаюсь, я нахожу, что Вас нельзя поблагодарить за это «благодаря тому», так как «благодаря» ему, дело отнюдь не становится более понятным. В виду этого, я опять обращаюсь к своей системе делания длинных выписок из Ваших статей. Может быть, они помогут мне выяснить, в чем состоят Ваши «самостоятельные» открытия в интересующей меня здесь области.

Между комплексом А и комплексом В устанавливаются известные отношения, *взаимное влияние*, как говорите Вы<sup>2)</sup>. Комплекс А прямо или косвенно отражается в комплексе В; комплекс В отражается, или, по крайней мере, может отразиться в комплексе А. При этом Вы вполне своевременно поясняете, что хотя всякий данный комплекс может прямо или косвенно отражаться в других аналогичных комплексах<sup>3)</sup>, однако «он отражается в них не как таковой, не в своем непосредственном виде, а в виде такого или иного ряда изменений этих комплексов, в виде входящей в них новой группировки элементов, усложняющей их «внутренние отношения»<sup>4)</sup>.

1) «Наконец, благодаря тому, что люди взаимно „понимают“ друг друга в своих „высказываниях“, человек и для других становится координацией непосредственных переживаний, „психическим процессом“ и т. д. „Эмпириомонизм“ I, стр. 121.

2) Там же, стр. 124.

3) На следующей странице той же книги вы, как это уже указано мною выше, утверждаете наоборот, что взаимодействие „живых существ“ (комплексов) тоже не совершается прямо и непосредственно. Это—одно из тех ваших бесчисленных противоречий, которых разбирать не стоит.

4) Там же, стр. 124.

Мы запомним эти Ваши слова: в них заключается мысль, безусловно необходимая для понимания Вашей теории «подстановки». А теперь перейдем к выяснению другого обстоятельства, которое Вы сами, г. Богданов, считаете очень важным.

Обстоятельство это заключается вот в чем.

Взаимодействие «живых существ»,—говорите Вы,—не совершается прямо и непосредственно; переживания одного не лежат в поле опыта другого. Один жизненный процесс «отражается» в другом лишь косвенно<sup>1)</sup>. И это совершается при посредстве среды.

Это напоминает материалистическое учение. Фейербах говорит в своих *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie*: «Ich bin Ich—für mich—und zugleich Du für Andere». (Я есмь «я» для меня, и в то же время «ты»—для других). Но в своей теории познания Фейербах остается последовательным материалистом: он не отделяет я (ни тех «элементов», на которые можно было бы разложить я) от тела. Он пишет: «Я есмь—действительное, чувственное существо, к моему существу принадлежит тело; можно сказать, что мое тело, в своей совокупности (*in seiner Totalität*), и есть мое я, самое мое существо<sup>2)</sup>. Поэтому, с материалистической точки зрения Фейербаха, взаимодействие между двумя людьми есть «прежде всего» взаимодействие между двумя определенным образом организованными телами<sup>3)</sup>. Взаимодействие это совершается иногда непосредственно, например, когда человек А *осязает* человека В, а иногда через посредство окружающей их обеих *среды*, например, когда человек А *видит* человека В. Нечего и говорить, что для Фейербаха среда, окружающая людей, могла быть только *материальной* средой. Но для Вас все это слишком просто: *vous aves changé tous cela*. Скажите же нам, что такое та

1) „Эмпириомонизм“, стр. 125.

2) *Werke*, II, 325.

3) „Nicht dem Ich, sondern dem Nicht-Ich in mir, um in der Sprache Fichtes zu reden, ist ein Object, d. i. anderes Ich gegeben; denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, wo ich leide, entsteht die Vorstellung einer *ausser* mir seienden Activität, d. i. Objectivität. Aber nur durch den Sinn ist Ich nicht Ich“ (Не я, а не-я во мне, выражаясь языком Фихте, дан объект, т. е. другое я, ибо только там, где я из я превращаюсь в ты, где я страдаю возникает представление активности, лежащей *вне* меня, т. е. об объективности. Но только через чувство я становится не-я). (*Werke*, II, 322).

среда, через посредство которой происходит, согласно Вашему «оригинальному» учению, взаимодействие между теми комплексами непосредственных переживаний, которые, на нашем языке профанов, называются *людьми*, и которых Вы, снисходя к нашей слабости, но в то же время не желая усвоить ее себе, называете «*людьми*» (т.-е. людьми в эмпириокритических кавычках).

За ответом у Вас дело не станет. Вот он.

«Но что такое «среда»? Понятие это имеет смысл только в противопоставлении тому, что имеет свою «среду», т.-е. в данном случае—жизненному процессу. Если мы рассматриваем жизненный процесс, как комплекс непосредственных переживаний, то «среда» будет все, что не входит в этот комплекс. Если же это та «среда», при посредстве которой одни жизненные процессы «отражаются» в других, то она должна представлять из себя совокупность элементов, не входящих в организованные комплексы переживаний,—совокупность неорганизованных элементов, хаос элементов в собственном смысле этого слова. Это то, что в восприятии и в познании выступает для нас, как «неорганический мир»<sup>1)</sup>.

Итак, взаимодействие комплексов непосредственных переживаний совершается через посредство неорганического мира, который, в свою очередь, есть не что иное, как «хаос элементов в собственном смысле этого слова». Хорошо. Но неорганический мир принадлежит, как всем известно, к объективному, физическому миру. А что такое физический мир? Это мы теперь превосходно знаем, благодаря Вашим откровениям, г. Богданов. Мы уже слышали от Вас (и удержали в памяти), что «вообще, физический мир это—социально-согласованный, социально-гармонизированный, словом—*социально-организованный опыт*»<sup>2)</sup>. Вы не только сказали, Вы повторили это с упорством Катона, твердившего, что нужно разрушить Карфаген. И вот у нас «естественно» возникает целых пять мучительных вопросов.

*Первый.* К числу каких «переживаний» относится та страшная катастрофа, в результате которой «социально-согласованный, социально-гармонизированный, словом—*социально-организованный опыт*» превратился в «хаос элементов в собственном смысле этого слова»?

<sup>1)</sup> «Эмпириомонизм» I, стр. 125.

<sup>2)</sup> Это место находится на стр. 33, I кн. «Эмпириомонизма» и курсив тут ваш, г. Богданов.

*Второй.* Если взаимодействие людей (которых Вы для разнообразия называете живыми существами, разумеется, заключенными в эмпириокритические кавычки) совершается не прямо и непосредственно, «а *лишь*» при посредстве среды, т.-е. неорганического мира, принадлежащего к миру физическому; если, далее, физический мир есть социально-организованный опыт и, как таковой, представляет собою продукт развития (что мы от Вас же тоже слышали много раз); то каким образом возможно было взаимодействие между людьми *до того, как образовался этот продукт развития*, т.-е. до того, как «социально организовался» опыт, который есть физический мир, включающий в себе *мир неорганический*, т.-е. ту самую среду, которая, по Вашим же словам, необходима для того, чтобы комплексы непосредственных переживаний, или люди, могли влиять друг на друга?

*Третий.* Если неорганическая среда не существовала до того, как «социально организовался» опыт, то каким образом могло быть положено *начало* организации этого опыта? Ведь «взаимодействие живых существ не совершается прямо и непосредственно»?

*Четвертый.* Если взаимодействие между людьми было невозможно до возникновения неорганической среды, как *результата* указанного развития, то каким образом могли совершаться какие-нибудь мировые процессы; каким образом могло возникнуть что бы то ни было, кроме неизвестно откуда взявшихся изолированных комплексов непосредственных переживаний?

*Пятый.* Что же, собственно, могли «переживать» эти комплексы в то время, когда ровно ничего не было и когда, следовательно, нечего было и «переживать»?

## VII.

Вы сами чувствуете, г. Богданов, что тут у Вас опять выходит очень «не кругло», и находите нужным «устранить возможные недоразумения». Как же Вы их устраняете?

«*В нашем опыте*,—говорите Вы,—неорганический мир не есть хаос элементов, а ряд определенных пространственно-временных группировок; *в нашем познании* он превращается даже в стройную систему, объединенную непрерывной закономерностью отношений. Но «в опыте» и «в познании», это значит—в *целых-либо переживаниях*; единство и строй-

ность, непрерывность и закономерность принадлежат именно переживанию, как организованным комплексам элементов; взятый независимо от этой организованности, взятый «an sich», неорганический мир есть именно хаос элементов, полное или почти полное безразличие. Это отнюдь не метафизика, это только выражение того факта, что неорганический мир не есть жизнь, и той основной монистической идеи, что неорганический мир отличается от живой природы не своим материалом (те же «элементы», что и элементы опыта), а своей неорганизованностью<sup>1)</sup>.

Это «высказывание» не только не устраняет никаких недоразумений, но, совсем напротив, прибавляет новое к тем, которые существовали раньше. Ссылаясь на «основную монистическую идею», Вы возвращаетесь к тому различению *двух* видов бытия, на критику которого Вы, следуя за Махом и Авенариусом, потратили столько усилий. Вы различаете бытие «an sich» от бытия в нашем познании, т.е. в чьих-либо переживаниях, т.е. «в опыте». Но если это различие правильно, тогда Ваша теория, согласно Вашим определениям, мет-эмпирична, т.е. метафизична. Вы сами чувствуете это, и именно потому Вы совершенно голословно утверждаете: «это отнюдь не метафизика». Нет, милостивый государь, по смыслу Вашего учения об опыте,—а на этом учении основывается весь «эмпириокритицизм», весь махизм и весь «эмпириомонизм»,—а также и по смыслу Вашей критики «вещи в себе», это чистейшая, несомненнейшая метафизика. Но Вы не могли не превратиться здесь в «метафизика» потому, что, оставаясь в пределах Вашего учения об опыте, Вы запутались в безвыходных противоречиях. Что сказать о «философии», которая получает некоторую надежду на свое спасение от абсурда только тогда, когда отвергает свою собственную основу?

Но Вы чувствуете также и то, что, признавая различие между бытием «в опыте и бытием» «an sich», Ваша «философия» совершает самоубийство. Поэтому Вы прибегаете к тому, что можно назвать терминологической хитростью. Вы различаете мир «в опыте» не от мира в себе, а от мира «an sich» и загораживаете этот последний мир кавычками. Если «та или иная» особь заметит Вам, что вот и Вы ссылаетесь теперь на бытие в себе, которое Вы же сами объявили «по-

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, стр. 125—126.

знавательно-бесполезным», Вы ответите, что хотя Вы и употребили старый термин, обозначающий «познавательно-бесполезное» понятие, но придали ему совершенно новый смысл, вследствие чего и заключили его во вносные знаки. Это—очень ловко! Не даром я сравнил Вас в своем первом письме с хитрым монахом Горанфло.

Что, переодев бытие в себе из русского платья в немецкий костюм и закрыв его, как ширмами, вносными знаками, Вы хотели предупредить возражение со стороны «той или иной», не кстати догадливой особи,—это показывает примечание, сделанное Вами значительно ниже, а именно на 159 странице<sup>1)</sup>. Вы «напоминаете» там, что выражение «an sich» употребляется Вами отнюдь не в метафизическом смысле. И Вы доказываете это следующим образом:

«Под известные физиологические процессы других людей мы подставляем «непосредственные комплексы»—сознание; критика психического опыта заставляет нас расширить область этой подставки, и мы всякую физиологическую жизнь рассматриваем, как «отражение» непосредственных организованных комплексов. Но *неорганические процессы* принципиально не отличаются от физиологических, которые представляют лишь организованную их комбинацию. Находясь в одном непрерывном ряду с физиологическими, неорганические процессы так же должны, очевидно, рассматриваться, как «отражение»; но чего? комплексов непосредственных, *неорганизованных*. Выполнить эту подстановку конкретно в своем сознании мы *пока не умеем*; что же, ведь мы часто не умеем выполнить этого и по отношению к животным (переживания амебы) и даже—другим людям («непонимание» их психики). Но вместо конкретной подстановки мы можем формулировать *отношение* этих случаев («жизнь an sich»—непосредственные комплексы организованные, «среда an sich»—неорганизованные)».

Значение этой Вашей новой оговорки целиком обнаружится только тогда, когда мы определим потребительную стоимость Вашей теории «подстановки», составляющей, как мы видели, одну из основ Вашей претензии на философскую оригинальность. Однако, и теперь уже можно сказать, что оговорка эта «познавательно-бесполезна». Подумайте сами,

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, статья „Universum“ („Эмпириомонизм отдельного и непрерывного“).

г. Богданов, какое значение может иметь здесь Ваша формулировка «отношений», указываемых Вами «случаев». Допустим, что формулировка эта: «жизнь an sich» — непосредственные комплексы организованные; «среда an sich» — неорганизованные совершенно правильна. Что же из этого? Ведь вопрос не в том, как относится «жизнь an sich» к «среде an sich», а в том, как относится «жизнь an sich» и «среда an sich» к жизни и среде «в нашем опыте», в нашем «познании», в нашем «переживании». А на этот вопрос Ваша новая оговорка ровно ничего не отвечает. Поэтому ни она, ни остроумно придуманное Вами переодевание бытия в себе из русского платья в немецкий костюм не лишает догадливых «кособей» права утверждать, что если Вы на минуту спасаетесь от непримиримых противоречий, свойственных Вашей «философии», то единственно путем признания «познавательного-бесполезного» различия между бытием в себе и бытием в опыте <sup>1)</sup>. Вы, подобно Вашему учителю Маху, в силу самой элементарной логической необходимости, сжигаете то, чему Вы приглашаете нас поклониться, и поклоняетесь тому, что Вы приглашаете нас сжечь.

### VIII.

Еще одно последнее сказанье, и я буду иметь возможность окончить список Ваших смертных грехов против логики. Перехожу к Вашей теории «подстановки». Именно эта теория должна объяснить нам, профанам, каким образом один человек «выступает для другого», как определенный «зрительно-тактильно-акустический комплекс в ряду других комплексов».

<sup>1)</sup> Я потому говорю *на минуту* спасаетесь от непримиримых противоречий, что вам не суждено спастись от них на сколько-нибудь продолжительное время. Действительно, если неорганический мир „an sich“ есть хаос элементов, между тем, как „в нашем познании он превращается даже в стройную систему, объединенную непрерывной закономерностью отношений“, то одно из двух: или вы сами не знаете, что говорите, или же вы, мящая себя самостоятельным мыслителем новейшего образца, самым постыдным образом возвращаетесь на точку зрения старого Канта, утверждавшего, что разум предписывает свои законы внешней природе. Истинно, истинно говорю вам, г. Богданов, вы до конца дней ваших будете без руля и без ветрил носиться от одного противоречия к другому. Я начинаю подозревать, что ваша „философия“ и есть тот хаос элементов, из которых состоит, по вашим словам, неорганический мир.

Мы уже знаем, что между комплексами непосредственных переживаний (т.-е., говоря по-просту, людьми) есть взаимодействие. Они влияют один на другого, «отражаются» один в другом. Но как «отражаются»? В этом все дело.

Здесь нам нужно припомнить ту, уже отмеченную мною мысль Вашу, что хотя всякий данный «комплекс» может отражаться в других аналогичных комплексах, но он отражается в них не в своем непосредственном виде, а в виде известных изменений этих комплексов, «в виде входящей в них новой группировки элементов, усложняющей их внутренние отношения». Я заметил, что мысль эта безусловно необходима для понимания Вашей теории «подстановки». Теперь пора на ней остановиться.

Выражая эту важную мысль Вашими же, г. Богданов, словами, я скажу, что отражение комплекса А в комплексе В сводится к «определенному ряду изменений этого второго комплекса, изменений, связанных с содержанием и строением первого комплекса функциональной зависимостью <sup>1)</sup>. Что же значит здесь «функциональная зависимость»? Только то, что, при взаимодействии между комплексом А и комплексом В, содержанию и строению первого комплекса соответствует определенный ряд изменений второго. Не более и не менее. Это значит, что, когда я имею честь беседовать с Вами, то мои «переживания» приходят в соответствие с Вашими. Чем объясняется это соответствие? Ничем, кроме тех же слов: функциональная зависимость. Но эти слова ровно ничего не объясняют. И вот я спрашиваю Вас, г. Богданов: да разве же отличается чем-нибудь это «функциональное» соответствие от той «предустановленной гармонии», которую Вы, вслед за своим учителем Махом, отвергаете с таким великолепным презрением? Подумайте, и Вы сами увидите, что не отличается ровно ничем, и что, стало-быть, Вы напрасно обижаете старушку «предустановленную гармонию». Если же Вы захотите быть откровенным, — на что, впрочем, у меня мало надежды, — то Вы сами скажете нам, что Ваша ссылка на «среду» порождена была темным сознанием, неприятного для Вас сходства между старой теорией «предустановленной гармонии» и Вашей «функциональной зависимостью». Но после сказанного мною выше, вряд ли нужно разъяснять, что в данном затруднительном случае среда «поз-

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“ I, стр. 124.

навательно-бесполезна», хотя бы уже по одному тому, что, будучи по Вашей теории, *результатом* взаимодействия между комплексами, она не объясняет, *как возможно* такое взаимодействие, помимо «предустановленной гармонии».

Продолжаю.

Высказав то явно «мет-эмпирическое» (т.-е. «метафизическое») положение, что иное дело неорганический мир «*an sich*», а иное дело неорганический мир «в нашем опыте», Вы продолжаете:

«Если неорганизованная «среда» является промежуточным звеном во взаимодействии жизненных процессов, если при посредстве ее комплексы переживаний «отражаются» один в другом, то не представляет ничего нового и странного тот факт, что при посредстве ее же данный жизненный комплекс «отражается» и в себе самом. Комплекс А, воздействуя на комплекс В, может при посредстве его оказать влияние на комплекс С—но также и на комплекс А, т.-е. на самого себя... С этой точки зрения совершенно понятно, что живое существо может иметь «внешнее восприятие» себя самого, может видеть, осознать, слышать себя и т. д., т.-е. может в ряду своих переживаний находить такие, которые представляют косвенное (при посредстве «среды») отражение этого же самого ряда»<sup>1)</sup>.

В переводе на обыкновенный язык это значит, что, когда человек воспринимает свое собственное тело, то он «переживает» некоторые из своих собственных «переживаний», которые принимают вид «зрительно-тактильного комплекса», благодаря тому, что отражаются при посредстве среды. Это—совсем непонятно «*an sich*»: подите-ка поймите, каким образом человек «переживает» свое собственное «переживание», хотя бы и при посредстве «среды», которая, как мы уже знаем, ровно ничего не объясняет<sup>2)</sup>. Тут Вы, г. Богданов, делаетесь метафизиком в том значении этого слова, какое придавал ему Вольтер, утверждавший, что когда человек говорит то, чего он сам не понимает, он занимается метафизикой. Но высказанная Вами, непонятная «*an sich*», мысль сводится к тому, что наше тело есть не что иное, как

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, стр. 126.

<sup>2)</sup> „Пережить“ свое „переживание“ мы можем только при воспоминании о чем нибудь, прежде нами испытанном. Но у вас, г. Богданов, речь идет совсем не об этом.

наше психическое переживание, известным образом отраженное. Если это—не идеализм, то что же называется идеализмом?

Прекрасно дополнили Вы Маха, г. Богданов! Я не шутя говорю это. Мах, как физик, все-таки сбивался иногда на материализм: я это показал во втором своем письме к Вам, помощью нескольких наглядных примеров. В этом смысле, Мах грешил дуализмом. Вы исправили его погрешность. Вы сделали его философию идеалистической от альфы до омеги. Нельзя не похвалить Вас за это<sup>1)</sup>.

Вы не подумайте, г. Богданов, что, говоря это, я насмехаюсь над Вами. Совершенно напротив, я собираюсь сказать Вам комплимент,—и даже, пожалуй, очень большой комплимент. Только что приведенные мною рассуждения Ваши напомнили мне учение Шеллинга о творческом интеллекте, который созерцает свою собственную деятельность, но не сознает этого процесса созерцания и потому представляет себе его продукты, как извне данные объекты. Конечно, у Вас это учение Шеллинга значительно видоизменилось и приняло, можно сказать, карикатурный вид. Но для Вас должно служить утешением уже одно то обстоятельство, что Вы—кариатура все-таки очень большого человека.

И заметьте, что, говоря Вам этот комплимент,—который, я согласен, может показаться Вам сомнительным,—я вовсе не хочу сказать, что когда Вы делали свое самостоятельное дополнение к «философии» Маха, Вы знали, что Вы только видоизменяете чужое, и притом уже довольно таки старое, идеалистическое учение. Нет, я полагаю, что это старое учение, благодаря некоторым свойствам окружавшей Вас «среды», совершенно без Вашего ведома «отразилось» в Вашей голове, как «комплекс» философских выводов из главных приобретений «новейшего естествознания». Но идеализм остается идеализмом совсем независимо от того, сознает

<sup>1)</sup> Вы нашли, что признание Махом и Авенариусом „психического“ и „физического“ за два отдельных ряда равносильно признанию известной „двойственности“. Вы захотели устранить эту двойственность. Те многочисленные и глубокомысленные „почему?“, с которыми вы приставали к Маху и Авенариусу, служили очень прозрачным намеком на то, что вы знаете секрет устранения неприятной двойственности. Да вы и прямо заявили это. Теперь мы знаем, в чем состоит ваш секрет: вы объявляете „физическое“ инобытием „психического“. Это, в самом деле, *матризм*. Беда лишь в том, что это—*идеалистический матризм*.

или не сознает его природу тот, кто его проповедует. Развивая на свой лад,—т.-е., искажая,—бессознательно усвоенный Вами идеализм, Вы «естественно» приходите к чисто-идеалистическому взгляду на материю. И хотя Вы отклоняете то предположение, что, по Вашему мнению, «физическое» есть лишь «инобытие» («психического»<sup>1)</sup>), но на самом деле, предположение это вполне соответствует истине. Ваш взгляд на материю и на все физическое, повторяю, насквозь пропитан идеализмом. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать, например, хоть это Ваше глубокомысленнейшее соображение, относящееся к области физиологической химии: «Словом, следует признать наиболее вероятным, что организовавший живой белок, есть физическое выражение («или отражение») непосредственных переживаний *психического* характера, конечно, тем более элементарных, чем более элементарна организация этого живого белка в каждом данном случае»<sup>2)</sup>. Само собою ясно, что химик и физиолог, которые захотели бы встать на эту точку зрения, должны были бы создать чисто идеалистические «дисциплины» вернуться к «спекулятивному» естествознанию Шеллинга.

Теперь уже не трудно будет понять, что собственно происходит, когда один человек воспринимает тело другого. Тут прежде всего надо обратиться к кавычкам, играющим такую важную роль в Вашей «философии», г. Богданов. Один человек видит вовсе не тело другого человека,—это материализм, недостойный «современного естествознания»!—он видит его «тело», т.-е. тело в кавычках, хотя эти последние он замечает только в том случае, если принадлежит к «эмпириомонистической» школе. А кавычки при теле означают, что «сие надлежит понимать духовно», как выражается катехизис, или психически, как выражаемся мы с Вами,

<sup>1)</sup> Кавычки стоят у меня здесь около тех трех слов, которые и у вас ограждены ими от всяких попыток читателя понять их в прямом, т.-е. в правильном, смысле. См. „Эмпириомонизм“, II, стр. 26.

<sup>2)</sup> „Эмпириомонизм“, стр. 30. В другом месте вы говорите: „всякой живой клетке соответствует, с нашей точки зрения, некоторый, хотя бы незначительный, комплекс переживаний“. („Эмпириом.“, I, 134). Те, которые подумали бы, что, говоря это, вы намекаете на „клеточные души“ Геккеля, впали бы в жестокую ошибку. У вас соответствие между „живой клеткой“ и хотя бы незначительным комплексом переживаний состоит в том, что эта клетка есть лишь „отражение“ этого комплекса, т.-е. опять-таки его инобытие.

г. Богданов. «Тело» есть не более, как своеобразное отражение (отражение при посредстве неорганической среды) одного комплекса переживаний в другом таком же комплексе. Психическое (в кавычках и без оных) предшествует как «физическому» (и физическому), так и «физиологическому» (и физиологическому).

Вот, г. Богданов, Ваша книжная мудрость.

Вот смысл Вашей философии всей!

Или, чтобы выразиться скромнее, вот смысл того, что носит у Вас пышное название *систематизированной, исправленной подстановки*.

«С точки зрения систематизированной, исправленной подстановки,—вещаете Вы,—вся природа представляется, как бесконечный ряд «непосредственных комплексов», *материал* которых тот же, что и «элементы» опыта, а *форма* характеризуется самыми различными степенями организованности, от низших, соответствующих «неорганическому миру», до высших, соответствующих «опыту» человека. Эти комплексы взаимно влияют одни на другие. Каждое отдельное «восприятие из внешнего мира» есть отражение какою-нибудь из таких комплексов в определенном, сложившемся комплексе—живой психике; а «физический опыт»—результат коллективно-организующего процесса, гармонически объединяющего такие восприятия. «Подстановка» же дает как бы обратное отражение отражения, более сходное с «отражаемым», чем первое отражение: так, мелодия, *воспроизводимая* фонографом, есть второе отражение мелодии, им *воспринятой*; и она несравненно более похожа на эту последнюю, чем первое отражение—черточки и точки на валике фонографа»<sup>1)</sup>.

Кто хоть на минуту усомнится в идеалистическом характере *подобной* философии, с тем бесполезно вести философские споры: тот совершенно безнадежен в философском отношении.

Я назвал бы Вас *enfant terrible* школы Маха, если бы столь тяжеловатый «комплекс непосредственных переживаний» мог быть сравнен с шаловливым и резвым ребенком. Но Вы во всяком случае разболтали тайну школы, сказали вслух то, что она стеснялась говорить при чужих. Вы поставили идеалистические «точки» над теми идеалистическими «i»,

<sup>1)</sup> „Эмпириомонизм“, II, стр. 39.

которыми характеризуется «философия» Маха. И, повторяю, Вам захотелось поставить эти точки по той причине, что «философия» Маха (и Авенариуса) показалась Вам недостаточно монистичной. Вы почувствовали, что монизм этой «философии» есть идеалистический монизм. И Вы взялись «дополнить» ее в идеалистическом духе. Орудием труда послужила Вам, в этом случае, построенная Вами теория объективности. С ее помощью Вы легко изготовили все прочие Ваши философические благо...—скажем: благоприобретения. Вы сами признаете это в следующих строках, отличающихся, на Вашу беду, не в пример прочим строкам, выходящим из-под Вашего тяжеловесного пера, замечательной ясностью:

«Так как история психического развития показывает, что объективный опыт с его нервной связью и стройной закономерностью есть результат долгого развития, и лишь шаг за шагом кристаллизуется из потока непосредственных переживаний, то нам оставалось только принять, что *объективный физиологический процесс есть «отражение» комплекса непосредственных переживаний, а не наоборот. Дальше оставался вопрос: если «отражение», то в чем же именно? Ответ мы дали сообразно с принятой нами социально-монистической концепцией опыта. Признавая общезначимость объективного опыта за выражение его социальной организованности, мы пришли к следующему эмпириомонистическому выводу: жизнь физиологическая есть результат коллективной гармонизации «внешних восприятий» живого организма, из которых каждое является отражением одного комплекса переживаний в другом (или в нем самом). Другими словами: *физиологическая жизнь есть отражение жизни непосредственной в социально-организованном опыте живых существ* 1)».*

Это последняя фраза:—«физиологическая жизнь есть отражение жизни непосредственной в социально-организованном опыте живых существ»—ручается как за то, что Вы—идеалист, так и за то, что Вы—«оригинальный» идеалист. Только идеалист может рассматривать физиологические процессы, как «отражение» непосредственных психических переживаний. И только окончательно зарпортованный идеалист может утверждать, что «отражения», относящиеся к области

1) «Эмпириомонизм», стр. 136. Подчеркнуто вами.

*физиологической жизни*, являются результатом социальной организации опыта, т.-е. продуктом *жизни общественной*.

Но, разболтав тайну «эмпириокритицизма», Вы ровнехонько ничего не прибавили к этой «философской» доктрине, кроме ни с чем несообразных и непримиримо противоречивых измышлений. Читая эти измышления, испытываешь почти то же, что пришлось «пережить» Чичикову на ночлеге в доме Коробочки. Перина была мастерски взбита для него Фетиньей почти до потолка; но «когда, подставивши стул, взобрался он на постель, она опустилась под ним почти до самого пола, и перья, вытесненные им из пределов, разлетелись во все углы комнаты». Ваши «эмпириомонистические» измышления тоже поднимаются почти до потолка: так много в них разных ученых терминов и мнимой премудрости. Но уже от легкого прикосновения критики из Вашей «философической» перины во все стороны летят перья, и удивленный читатель стремительно опускается вниз, чувствуя, что попадает в туманную глубину самой бессодержательной метафизики. И именно потому критиковать Вас совсем нетрудно, но зато до последней степени скучно. Это и побудило меня в прошлом году отвернуться от Вас и взяться за критику Вашего учителя. Но так как Вы претендовали на самостоятельное значение, то я вынужден был заняться разбором этой Вашей претензии. Я показал, до какой степени несостоятельна Ваша «теория объективности», и до какой степени извращает естественную связь явлений Ваше учение о «подстановке». Этого довольно. Преследовать Вас дальше, значило бы напрасно тратить время: читатель видит теперь, какую цену имеет Ваше «самостоятельное» любопытство.

В заключение скажу одно. Не то печально, что в нашей литературе мог явиться такой «комплекс непосредственных переживаний», как Вы, г. Богданов, а то, что «комплекс» этот мог играть в ней некоторую роль. Вас читали; некоторые Ваши философические книжки выдержали по несколько изданий. Да и с этим еще можно было бы помириться, если бы Ваши сочинения покупались, читались и одобрялись только обскурантами 1). Они не заслуживают лучшей

1) Уильям Джемс говорит, стараясь обосновать свою религиозную точку зрения: «La réalité concrète se compose exclusivement d'expériences individuelles.» (Конкретная действительность состоит исключи-

духовной пищи. Но невозможно примириться с тем, что Вас читали и принимали всерьез люди передового образа мыслей. Это — крайне плохой знак. Это показывает, что мы переживаем теперь время беспримерного умственного упадка. Чтобы принять Вас за мыслителя, способного дать философское обоснование марксизму, нужно было не иметь решительно никаких сведений ни по части философии, ни по части марксизма. Невежество всегда нехорошо; оно всегда опасно для всех людей, а особенно для тех, которые хотят идти вперед. Но его опасное значение удваивается для этих людей в периоды общественного застоя, когда они обязаны с особенной энергией вести «борьбу духовным оружием». Оружие, выкованное Вами, г. Богданов, совсем не годится для передовых людей: оно обеспечивает им не победу, а поражение. Хуже того. Сражаясь этим оружием, они сами превращаются в рыцарей реакции, прокладывая дорогу для мистицизма и всякого рода суеверия.

Очень ошибаются те наши иностранные единомышленники, которые думают, подобно моему другу Каутскому, что нет надобности ломать копья из-за той «философии», которая у нас распространяется Вами и Вам подобными теоретическими ревизионистами. Каутский не знает русских отношений. Он упускает из виду, что теоретическая буржуазная реакция, которая производит теперь настоящее опустошение в рядах нашей передовой интеллигенции, совершается у нас под знаменем философского идеализма, и что, вследствие этого, особенный вред грозят принести нам такие философские учения, которые, будучи идеалистическими по всему своему существу, в то же время выдают себя за последнее слово естествознания, чуждого всяких метафизических предпосылок. Борьба с такими учениями не только не излишня, но прямо обязательна, как обязательен протест против *реакционной* «переоценки ценностей», добытых продолжительными усилиями русской *передовой* мысли.

Я собирался было сказать несколько слов о Вашей брошюре «Приключения одной философской школы» (СПб. 1908), но недостаток времени заставляет меня отказаться от этого

---

тельно из личных опытов). L'expérience religieuse. Paris—Genève, 1908, p. 417. Это равносильно тому утверждению, что в основе всякой действительности лежат «комплексы непосредственных переживаний». Джемс не ошибается, думая, что подобные утверждения настежь открывают дверь для религиозного суеверия.

намерения. Да и нет большой надобности в разборе этой брошюры. Я надеюсь, что этих моих трех писем совершенно достаточно для того, чтобы выяснить, как относятся философские взгляды той школы, к которой я принадлежу, к Вашим, милостивый государь, воззрениям, а главное — к воззрениям Вашего учителя Маха. Больше мне ничего и не нужно. Вести бесполезные препирательства есть тьма охотников, не из их я числа. Поэтому я лучше подожду, пока Вы напишете что-нибудь против меня в защиту своего учителя, или хотя бы в защиту своей собственной «объективности» и своей собственной «подстановки». Тогда опять поговорим!