П9160

ТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА
ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН, СОЕДИНЯЙТЕСЬ!

БИБЛИОТЕКА МАРКСИСТА

ВЫПУСК XI

Г. В. ПЛЕХАНОВ

MATERIALISMUS MILITANS

(ВОИНСТВУЮЩИЙ МАТЕРИАЛИЗМ)

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО - 1923

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

БИБЛИОТЕКА МАРКСИСТА

ПОД РЕДАКЦИЕЙ Д. Б. РЯЗАНОВА

Эта популярная библиотека ставит себе целью дать важнейшие произведения марксистской, пропагандистской и агитационной литературы, с пояснительными введениями и примечаниями. Она предназначается главным образом для студентов коммунистических университетов и партшкол, а также для руководителей марксистских кружков.

Выпуск I. **К. Маркс и Ф. Энгельс.** Коммунистический Манифест. С 21 иллюстрацией в тексте. М.—Л. 1926. Стр. 153. Ц. 50 к.

Выпуск II. **Ф. Энгельс.** Развитие социализма от утопии к науке. С портретом Ф. Энгельса на отд. листе. М.—Л. 1926. Стр. 167. Ц. 70 к.

Выпуск III. **Ф. Энгельс.** Крестьянская война в Германии. М.—Л. 1926. Стр. 160. Ц. 70 к.

Выпуск IV. **К. Маркс—мыслитель, человек, революционер.** С 11 иллюстрациями в тексте. М.—Л. 1926. Стр. 175. Ц. 80 к.

Выпуск V. **П. Лафарг.** Томас Кампанелла. С 4 иллюстрациями в тексте. М.—Л. 1926. Стр. 103. Ц. 80 к.

Выпуск VI. **Г. В. Плеханов.** Основные вопросы марксизма. М.—Л. 1926. Стр. 135. Ц. 60 к.

Выпуск VII. **Карл Маркс.** Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. С предисл. Д. Рязанова. М.—Л. 1926. Стр. XVI+152. Ц. 80 к.

Выпуск VIII. **Карл Маркс.** Гражданская война во Франции в 1871 г. С введением Ф. Энгельса. С 17 иллюстр. в тексте. М.—Л. 1926. Стр. 163. Ц. 80 к.

Выпуск IX. **Вильгельм Либкнехт.** Никаких компромиссов! С портретом В. Либкнехта на отд. листе. М.—Л. 1926. Стр. 159. Ц. 80 к.

Выпуск X. **Вильгельм Либкнехт.** Социализм и культура. С портретом В. Либкнехта на отд. листе. М.—Л. 1927. Стр. 159. Ц. 80 к.

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

БИБЛИОТЕКА МАРКСИСТА
ПОД РЕДАКЦИЕЙ Д. РЯЗАНОВА
ВЫПУСК XI

Г. В. ПЛЕХАНОВ

MATERIALISMUS MILITANS

(ВОИНСТВУЮЩИЙ МАТЕРИАЛИЗМ)

С ПРЕДИСЛОВИЕМ
А. ДЕБОРИНА

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА ★ 1928 ★ ЛЕНИНГРАД

2224

ОТПЕЧАТАНО
В 1-й ОБРАЗЦОВОЙ
ТИПОГРАФИИ Гиза.
Москва, Пятницкая, 71.
Главлит 89030. И. 2.
Гиз 19977. Зак. 2183.
Тираж 5000.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В сентябрьской книжке журнала «Вестник жизни» за 1907 г. А. Богдановым было помещено «Открытое письмо тов. Плеханову», которое послужило одним из непосредственных поводов для ответа Г. В. Плеханова Богданову в ряде писем, об'единенных общим названием «Materialismus militans» (Воинствующий материализм).

В своем «открытом письме» А. Богданов обвинял Г. В. Плеханова в том, что он вот уже скоро три года полемизирует с «эмпириомонизмом» — в кредит, что он не упускает на протяжении трех лет случая выразить свое отрицательное отношение к взглядам А. Богданова, но не удосужился дать критику эмпириомонизма по существу. «Я, — писал А. Богданов, — с большим интересом следил за походом, который Вы при поддержке Ваших учеников начали против эмпириомонизма еще три года тому назад. Я много ожидал от этого похода, — я ожидал найти с Вашей стороны серьезную и глубокую критику, которая, может быть, будет очень нелестна для меня лично, но даст многое для выяснения истины». Однако, что же оказалось на деле? На деле оказалось, что Г. В. Плеханов ограничивается только обвинениями Богданова в отступничестве от марксизма, но в подкрепление этого своего взгляда никаких «достаточных оснований» и вообще никаких доказательств не приводит. «Ваши аргументы, — иронизировал А. Богданов, — по-прежнему сокрыты где-то глубоко, точно и они принадлежат к Вашим «вещам в себе», которые познаются только «косвенно, в их проявлениях» — в Ваших голых полемических заявлениях».

Переходя от учителя к ученикам, А. Богданов в своем «Открытом письме» констатирует, что ни Ортодокс, ни Деборин никаких доводов по существу против эмпириомонизма также не привели. Ортодокс повинна в неверном изложении взглядов автора «Эмпириомонизма», а Деборин обвиняется в совершении «уголовного» преступления, выразившегося, мол, в фальсификации слов Богданова. Основной же мой грех состоял в том, что я отождествил эмпириомонизм с эмпириокритицизмом.

Эти обвинения заканчиваются следующим обращением к Плеханову: «Я позволю себе утверждать, что на Вас, тов. Плеханов, лежит значительная доля вины за эту демонализацию. Ваши ученики с готовностью рвутся в бой и ждут директив. Вы даете директиву: «ругай!». Но за что ругать? Почему? Без доказательств, как будто, неловко. А Вы, тов. Плеханов, все аргументы держите при себе. Откуда же их взять? Поневоле подделаешь цитату... Вспомните, тов. Плеханов, слова Евангелия о том, кто «соблазнит малых сих», и поспешите спасти их от дальнейшей уголовщины» [1]).

С своей стороны, А. Богданов выдвигает, так сказать, «встречные обвинения» против материалистов и прежде всего — Плеханова. Эти обвинения принципиального характера были формулированы А. Богдановым в III ч. «Эмпириомонизма». Смысл этих обвинений сводится к тому, что материализм, вообще говоря, несостоятелен, что Плеханов якобы отступает от Энгельса в понимании ряда основных философских проблем и что взгляды Плеханова на развитие идеологий изобличают его в уклоне в сторону социального идеализма...

Естественно, что все эти обвинения, направленные, в сущности, против философских основ марксизма, не могли остаться без ответа. По мере появления в свет отдельных частей «Эмпириомонизма» они подвергались критике со стороны «учеников» Плеханова, о которых говорит А. Богданов: первая книга «Эмпириомонизма» вышла в 1904 г., вторая в 1905 г., а третья в 1906 г. Время было горячее, революционное. Богданов в то время являлся видным партийным деятелем, и поэтому понятно, что в горячую эпоху первой революции философские разногласия отодвигались на второй план. Между Богдановым и ортодоксальными марксистами происходили лишь мелкие стычки и легкая перестрелка. Но положение обострилось после поражения революции и наступления эпохи политической реакции.

[1]) См. «Вестник жизни», 1907 г. кн. 7, стр. 50.

В эмиграции споры вокруг философии марксизма оживленно велись во всех партийных организациях. Устраивались на эту тему публичные доклады и диспуты с участием представителей обеих сторон. «Генеральное сражение» произошло во второй половине 1908 г. в Женеве — сначала на докладе А. В. Луначарского, на котором Дубровинский, по поручению Ленина, выступил с известными десятью вопросами, а затем на моем докладе, на котором в качестве официальных оппонентов выступили со стороны материалистов Г. В. Плеханов, а со стороны махистов А. Богданов и А. Луначарский. В первом письме своем (стр. 11) Г. В. Плеханов упоминает об этом «недавнем русском собрании в Женеве» и о своей речи на нем, которая была им использована для первых двух писем.

Непосредственно в с л е д за этим собранием в «Голосе социалдемократа» за 1908 г. появились первые две статьи против А. Богданова. Третья статья была написана специально для сборника «От обороны к нападению», вышедшего в 1910 году.

В первом письме Г. В. Плеханов как бы расчищает путь, по которому он будет шествовать в своей полемике с Богдановым, отражая мелкие обвинения, устраняя частности и подготовляя читателя к большим, коренным вопросам спора. В этом письме заслуживают особого внимания интересные замечания Г. В. Плеханова о настроениях «российской Клеопатры», т. е. интеллигенции, у которой всегда имеются многочисленные любовники, начиная от Канта и кончая Бергсоном. «Историческое несчастье бедной русской мысли заключается в том, что даже в периоды ее высочайшего революционного под'ема 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». Если под «бедной русской мыслью» Г. Плеханов понимает «мысль» русской интеллигенции в о о б щ е, то в этом нет ничего удивительного, так как интеллигенция русская, как и всякая иная, отражает в своих «мыслях» стремления различных классов. Но, очевидно, Г. Плеханов имеет в виду ту часть интеллигенции, которая связана с пролетариатом. В таком случае понятна горечь человека, десятки лет потратившего на пропаганду материализма и видящего равнодушие со стороны «читающей публики» к таким сочинениям, как «Людвиг Фейербах» Энгельса. В годы революционного под'ема, как рассказывает Г. Плеханов, ему не удалось осуществить издание на русском языке материалистической библиотеки [1]). «Дело это не пошло. У нас несравненно легче находят себе сбыт произведения тех многочисленных школ современной философии, которые Энгельс обозначал общим презрительным названием эклектической похлебки, нежели работы, так или иначе посвященные материализму», говорит Плеханов.

Далее, в этом первом письме чрезвычайно интересны замечания Г. Плеханова о «социологическом эквиваленте» современной идеалистической реакции и о причине отвращения буржуазии от материализма. История Европы с ее борьбой классов и вооруженным восстанием пролетариев убедила буржуазию в необходимости религии, как узды для народа. В области же философии по этим же причинам восторжествовал повсюду идеализм. Словом, появлением на всемирно-историческую сцену революционного пролетариата и об'ясняется вражда буржуазии к материализму и поворот ее к идеализму и религии. Другая причина, коренящаяся в психологии буржуазии как господствующего класса, это — ее самодовольство, лишенное «всякой примеси альтруизма». «Н р а в с т в е н н ы й с о л и п с и з м — вот те два слова,

[1]) Насколько я помню, для «Библиотеки материализма» были сделаны кое-какие переводы (напр. „L'homme plante" Ламеттри). Надо полагать, что все материалы и рукописи сохранились в архиве Плеханова.

которыми лучше всего характеризуется настроение наиболее типичных представителей современной буржуазии». А на почве подобного настроения возникают суб'ективно-идеалистические системы, упирающиеся в т е о р е т и ч е с к и й с о л и п с и з м.

В первой части второго письма Г. Плеханов подвергает критике воззрения, выдвинутые А. Богдановым против материализма. А. Богданов не уставал требовать от материалистов «определения» материи. Это, разумеется, происходило от того, что никакое материалистическое определение материи его не удовлетворяет. А между тем в с е материалисты сходятся в этом «определении». Среди материалистов никогда никакого недоразумения на этот счет не существовало. Материя, это — то, что существует независимо от нашего сознания и является источником наших ощущений. Вся первая часть второго письма посвящена выяснению этого вопроса. В связи с проблемой материи Плехановым выясняется попутно и вопрос о материалистическом понимании о п ы т а, как процесса взаимодействия между суб'ектом и об'ектом. И на этот счет существует множество недоразумений еще и по сей день. Раз вы говорите, что опыт есть результат взаимодействия между суб'ектом и об'ектом, то махист немедленно делает «свой» вывод: стало быть, об'екта вне нас не существует. Казалось бы, об'ект познается нами в той мере, в какой он воздействует на нас; если бы об'ект на нас не действовал, то мы о нем ничего не могли бы знать. Но логика идеалистов совершенно иная.

Заслуживает быть особо отмеченным в этой части письма проводимое Плехановым различие между в и д о м, свойствами и ф о р м о й вещей. Надо сказать, что нынешние разногласия между диалектиками и механистами в значительной степени основаны на смешении последними этих понятий. Под «видом» вещи Плеханов понимает свойства вещи, как они отражаются в представлении суб'екта; под свойствами же вещи он понимает ее отношение к другим вещам (в том числе и к суб'екту), поскольку это отношение определяется также и об'ективной природой вещи. Но что такое форма? «Понятие «вид», — говорит Г. Плеханов, — 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, «закона» предмета или, лучше сказать, его строения». «Форма», или структура, и есть то, что мы, вслед за Гегелем и Энгельсом, и называем качеством, в отличие от свойств вещи и «вида» ее. Закон перехода количества в качество означает превращение одной формы, или структуры, в новую форму, или структуру, характеризуемую новой специфической закономерностью.

Вторая часть письма посвящена критике учения учителя Богданова — Эрнста Маха. Последние же два письма заняты подробным разбором самостоятельных взглядов А. Богданова. Выше я указал, как Богданов обрушился на учеников Плеханова, которым понадобилось-де прибегнуть к «уголовщине», т. е. к фальсификации текста Богданова, для того, чтобы отождествить его взгляды с взглядами Маха. Эмпириомонизм, мол, не тождествен с эмпириокритицизмом. Но увы! Плеханов, а за ним и Ленин, одинаково повинны в этом тяжком грехе обвинения Богданова в «махизме». Мах — учитель Богданова, это несомненно. Но также несомненно и то, что Богданов ухитрился, как выражается Плеханов, «довести до абсурда Маха».

«Materialismus militans», это — блестящий образец полемического искусства. Эта работа отличается богатством содержания при легком, изящном языке и искрящемся остроумии. Несмотря на то, что работа Г. Плеханова написана 20 лет тому назад, она нисколько не потеряла в свежести и «современности».

А. Деборин.

Март 1928.

MATERIALISMUS MILITANS

ОТВЕТ г. БОГДАНОВУ

ПИСЬМО ПЕРВОЕ

Милостивый Государь!

В 7-й книжке «Вестника Жизни» за прошлый 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 три года полемизирую с эмпириомонизмом в кредит, не приводя против него серьезных доводов, причем 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 об'яснению, 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 наме-

рения никогда не входило оскорблять Вас. Но Ваше упоминание о праве дает мне повод думать, что по Вашему убеждению именование Вас товарищем входит в число моих социал-демократических обязанностей. Но, — суди меня бог и наш центральный комитет! — 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 миросозерцаний. И поскольку речь идет для меня о защите моего миросозерцания, Вы являетесь по отношению ко мне не товарищем, а самым решительным и самым непримиримым противником. Зачем же я буду лицемерить? Зачем я буду придавать словам совершенно ложный смысл?

Еще Буало советовал когда-то: «Зовите кошку кошкой». 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 поступать 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 своих 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 убежденного 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, отказавшись 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» [1]).

Эти строки должны пояснить дело даже и для таких людей, 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 пугайтесь, милостивый государь, не принимайте меня за Думбадзе 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

---

[1]) А. Богданов, Эмпириомонизм, кн. II, стр. 39, Москва 1905.

когда-нибудь намекнуть на необходимость Вашего, милостивый 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 социал-демократом, если б не признавал самой полной свободы теоретического исследования. Но я был бы столь же плохим социал-демократом, если б не понимал, что свобода исследования должна сопровождаться и дополняться свободой группировки людей сообразно их взглядам.

Я убежден,— и можно ли не быть убежденным в этом?— что люди, расходящиеся между собою в основных взглядах в 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, и 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, об'являют 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 решительно 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, чтоб 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 предоставило ей возможность «обнять» его «по этапу». У Успенского мещанин, к которому обращена была эта материнская угроза, заливался при воспоминании о ней слезами. Мы, русские марксисты, плакать по таким поводам не станем. Но это нам не помешает решительно заявить Вам, что мы хотим во всей полноте воспользоваться нашим правом на размежевание и что «обнять» нас «по этапу» не удастся ни Вам и никому другому.

Прибавлю еще вот что. Если б я вообще имел какое-нибудь сходство с Думбадзе, если б 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 талантом, 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 вроде блаженной памяти Василия Тредьяковского: мужем немалого прилежания,

но — увы! — очень малого дарования. Чтобы возиться с людьми, подобными покойному профессору элоквенции и хитростей пиитических, нужно обладать огромной силой сопротивления скуке. У меня не так много этой силы. И вот почему я до сих пор не занимался Вами; вот почему я до сих пор не отвечал Вам, несмотря на Ваши прямые вызовы.

Я говорил себе: J'ai d'autres chats à fouetter [1]). 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! — немало «кошек». Конечно, Вы об'ясняли себе мое молчание иначе; Вы думали, как видно, что, не смея напасть на Вашу философскую твердыню, я предпочитаю посылать 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 представители российского пролетариата сами сумеют оценить Ваши мудрости философические. Кроме того, — как я уже сказал, — j'avais d'autres chats à fouetter [2]). Так, еще в конце прошлого года, т. е. сейчас же после появления Вашего открытого письма ко мне в «Вестнике Жизни», некоторые мои товарищи советовали мне заняться Вами. Но я ответил им, что полезнее будет заняться г. Ар. Лабриолой, взгляды которого Ваш единомышленник, г. А. Луначарский, вздумал провозить в Россию под видом оружия, «отточенного для ортодоксальных марксистов». Снабженная послесловием г. Луначарского, книга г. Ар. Лабриолы прокладывала у нас дорогу для синдикализма, и я предпочел заняться ею, отсрочивая пока свой ответ на Ваше открытое письмо ко мне. Говоря по правде, я, боясь скуки, и теперь не собирался бы ответить Вам, г. Богданов, если бы не тот же г. 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 философских идей. Правда, я, подобно Энгельсу, считаю, что в настоящее время «все возможности религии уже исчерпаны» (alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft [1]). Но я не упускаю из виду, что возможности эти исчерпаны, собственно, только для сознательных пролетариев. Кроме сознательных пролетариев, есть еще полусознательные и совсем бессознательные. В процессе развития этих элементов рабочего класса религиозная проповедь может явиться немаловажной отрицательной величиной. Наконец, кроме полусознательных и совсем бессознательных пролетариев, у нас есть великое множество «интеллигентов», разумеется мнящих себя вполне сознательными, но на самом деле бессознательно увлекающихся всяким модным течением и по «нонешнему времени», — все реакционные эпохи суб'ективны, — говорил Гёте, — весьма расположенных к разного вида мистицизму. Для этих людей выдумки вроде новой религии Вашего, м. г., единомышленника являются настоящей находкой. Они кидаются на подобие выдумки, как мухи на мед. А так как довольно многие из этих господ, жадно хватающихся за все, что им книга последняя скажет, к сожалению, не совсем еще порвали свою связь с пролетариатом [2]), то они и его могут заразить своими мистическими увлечениями. Ввиду этого я решил, что мы, марксисты, должны дать решительный отпор не только новому евангелию от Анатолия, но и не новой уже философии от Эрнста (Маха), более или менее приспособленной Вами, г. Богданов, для нашего российского обихода. И только поэтому я принялся за ответ Вам.

Я знаю, многие товарищи удивлялись тому, что я до сих пор не находил нужным полемизировать с Вами. Но это старая история, остающаяся вечно новой. Еще когда

---

[1]) Мне нужно сечь других кошек.

[2]) Мне надо было сечь других кошек.

[1]) См. статью Энгельса, Die Lage Englands, впервые появившуюся в «Deutsch-Französische Jahrbücher» и перепечатанную в «Nachlass» etc., т. I, стр. 484.

[2]) Они скоро порвут ее. Современные увлечения всякими модными антиматериалистическими «измами» являются симптомом приспособления «миросозерцания» нашей интеллигенции к «комплексу» идей, свойственных современной буржуазии. Но пока что многие интеллигентные противники материализма еще мнят себя идеологами пролетариата и иногда не без успеха пытаются оказать на него свое влияние.

г. Струве выпустил свои известные «Критические заметки», некоторые из моих товарищей, 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 Ленин, увидевшись со мной летом 1900 года, спрашивал меня, почему я оставил эту статью без внимания. Мой ответ Ленину 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 никогда не думал, что я обязан играть при нашей марксистской интеллигенции роль щедринской 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 цыркнул 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, что́ я думаю о танцах г-жи Айседоры Дункан. Горе тому писателю, который вздумал бы «отзываться» на все духовные прихоти капризной и нервной дамы — 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 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 эмпириокритицизма явился Иосиф Дицген. А вслед за Иосифом Дицгеном появляются теперь Пуанкаре и Бергсон. «У Клеопатры было много любовников!» Но пусть, кто хочет, воюет с ними, я ж 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 наверное никогда не буду заниматься критикой христианского догматического богословия. Но это совсем не лишает меня права высказывать при случае свое мнение о том или другом христианском догмате. Что подумали бы Вы, г. Богданов, о таком православном богослове, который на основании моих мимоходных замечаний о христианских догматах — подобные замечания, наверное, можно найти в моих сочинениях — стал бы обвинять меня в том, что я критикую христианство «в кредит». Надеюсь, Вы бы имели достаточно здравого смысла для того, чтобы пожать плечами по поводу такого обвинения. Не удивляйтесь же, м. г., тому, что я обладаю не менее здравым смыслом, т. е. что 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 никакого места для каких бы то ни было сомнений насчет Вашего отношения к философии марксизма. Но теперь я припоминаю, что когда я на одном недавнем русском собрании в Женеве указал Вам в своей речи на это место, 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 доста-

точно логического смысла для того, чтоб 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 покинули махизм и сделались диалектическим материалистом. Совершенно напротив. В 3-й книге Вашего «Эмпириомонизма» Вы высказываете совершенно такие же философские взгляды, какие были высказаны Вами во 2-й книге того же сочинения, той книге, из которой взята мной цитата, свидетельствующая о Вашем полном несогласии с Энгельсом. Что же изменилось теперь, г. Богданов?

Я скажу Вам — что́. Когда печаталась 2-я 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, что́ 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 Молчалиных. 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 к простому констатированию того 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 товарища. Вы испугались этого и придумали против меня свою «тактику». Вы решили, что Вам удобнее будет бороться со мною, об'явив себя солидарным с основателями научного социализма, а меня чем-то вроде их критика. Иначе, 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-й книге «Эмпириомонизма» и в которой я — вопреки тому, что было во 2-й книге — уже не фигурирую в качестве последователя Маркса - Энгельса. Вам изменило мужество, г. Богданов, и мне жаль Вас. Но надо быть справедливым даже к людям, обнаружившим недостаток мужества. Поэтому я скажу Вам, что Вы, вопреки своему обыкновению, обнаружили немало остроумия. По своему остроумию Вы, пожалуй, превзошли здесь даже монаха Горанфло.

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

Однажды, не помню в какой именно постный день, захотелось монаху Горанфлю 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 курицу и совершил над ней обряд святого крещения, дав ей при этом имя карася или какой-то другой рыбы. Рыба, как известно, постная пища; рыбу есть не возбраняется. Так и с'ел курицу наш Горанфло под тем предлогом, что она при святом крещении наречена была рыбой.

Вы, г. Богданов, поступили совершенно так же, как этот 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 святого 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 обижаетесь (т. е. делаете вид, что обижаетесь) на тех, которые не хотят с Вами «родными счесться». 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 непримиримы с диалектическим материализмом Маркса-Энгельса, но — что гораздо хуже — еще и то, что Вы просто-напросто не в состоянии понять, в чем заключается главная отличительная черта этого материализма.

В интересах беспристрастия надо, впрочем, сказать, что материализм вообще остался для Вас закрытой книгой. Этим и об'ясняются 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 [1]), нежели с учением Гольбаха. В других же отношениях то философское миросозерцание, которое я защищаю, отстоит дальше от взглядов Гольбаха, нежели, например, от взглядов Гельвеция [2]), или даже от Ламеттри, как в этом легко убедится всякий, знакомый с сочинениями этого последнего. Но в том-то и беда, что Вам не знакомы ни сочинения Ламеттри, ни сочинения Гельвеция, ни сочинения Пристлея, ни, наконец, сочинения того же Гольбаха, в ученики 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 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» («Система природы») на том основании, что я, по Вашим словам, излагаю материализм от имени Маркса при помощи цитат из Гольбаха [3]). 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 века. Я делал это 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.

---

[1]) См. его «Disquisitions relating to Matter and Spirit» и его полемику с Прайсом.

[2]) См. его замечательные попытки материалистического об'яснения истории, отмеченные мною во втором из моих «Beiträge zur Geschichte des Materialismus». («Материалы по истории материализма».) [Сочинения, т. VIII.]

[3]) «Эмпириомонизм», кн. III, предисловие, стр. X—XI.

Вот, например, если Ланге в своей пресловутой, но, в сущности, совсем неосновательной «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 гг. 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 Ламеттри, 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 века? Мой ответ на это очень прост: потому, что противники материализма, — например, хотя бы Ланге, — считали XVIII век эпохой наибольшего расцвета этого учения.

Как видите, г. Богданов, ларчик открывается просто; но, раз усвоив себе хитроумную тактику монаха Горанфло, Вы стремитесь не к тому, чтоб открыть ларчик, а к тому, чтоб закрыть 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 касается Вас, то Вы, вероятно вследствие Вашего близкого духовного родства с покойным Тредьяковским, очень далеки от обладания подобным мастерством. Поэтому Ваши софизмы из рук вон неловки и неуклюжи. Это весьма неудобно для Вас. Поэтому я советовал бы Вам обращаться за помощью к г. 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 г. Луначарского, нежели Ваши, г. Богданов, неуклюжие софистические потуги.

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

Отдавая меня в учение к Гольбаху, Вы хотите 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 товарищами 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 незнакомство с предметом и Ваша архикомическая неловкость в «обращении с мыслями».

Барон Гольбах действительно весьма далек от умеренно-социалистических симпатий Маха. Еще бы нет! Его отделяет от этих симпатий расстояние, равное приблизительно полутораста годам. Но, поистине, нужно быть достойным потомком Тредьяковского, чтобы 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, Клисфена обвинить в том, что он был «весьма далек» даже от оппортюнистического 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, ввиду 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 неспособен сочувствовать каким бы то ни было «умеренно-

социалистическим симпатиям, но что в качестве человека «крайнего» образа мыслей он склонен клеймить их как недостойный нашего времени оппортюнизм. Теперь я вижу, что я ошибся. А по некоторому размышлению я понимаю, почему именно я ошибся. Я на минуту упустил из виду, что г. Богданов принадлежит к числу «критиков» Маркса. Недаром говорят: коготок увяз, всей птичке пропасть. Г-н Богданов начал с отражения диалектического материализма, а кончил очевидными и даже неумеренными симпатиями к «умеренно-социалистическим симпатиям» Маха. Это вполне естественно: «wer *a* sagt, muss auch *b* sagen» [1]).

Что Гольбах был барон, это неоспоримая историческая истина, но почему напомнили 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 социологического 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 революционную роль, это Вы могли бы узнать из многих общедоступных источников и между прочим от Энгельса, который, характеризуя французскую философскую революцию XVIII века, 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» [2]). Вы можете мне поверить, м. г., когда я скажу Вам, что к числу революционных писателей этого рода принадлежал также Гольбах вместе с другими материалистами того времени. А кроме того, надо заметить еще и вот что.

[1]) Кто сказал *a*, должен сказать и *б*.

[2]) «Людвиг Фейербах», СПБ. 1906, стр. 30 [Сочинения, т. VIII, стр. 313].

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 его положения именно потому, что он был крайним революционным философским учением своего времени. Материализм лег в основу социализма и коммунизма. На это указывал Маркс еще в своей книге «Die heilige Familie» («Святое семейство»). 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» [1]).

Далее Маркс замечает, что «социалистическая тенденция» материализма очень хорошо сказывается в «Защите пороков», предпринятой Мандевиллем, одним из ранних учеников Локка. Мандевилль доказывает, что пороки неизбежны и полезны в нынешнем обществе. Это далеко не значит, что он защищает нынешнее общество» [2]).

Маркс прав. В самом деле, не нужно большого ума, чтобы понять необходимую связь между материализмом и социализмом. Но некоторый ум для этого все-таки нужен. Вот почему те, 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 об'ясняется то, что, когда они прини-

[1]) Приложение I к «Людвигу Фейербаху» Энгельса, СПБ. 1906, стр. 87.

[2]) Там же, стр. 88.

маются 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 предоставляю 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 социалистической пропаганды нашего времени. Вы и тут, по своему всегдашнему обыкновению, очень далеко разошлись с основателями научного социализма.

В статье «Programm der blanquistischen Kommune-Flüchtlinge» («Программа бланкистских коммунистов-беженцев»), напечатанной первоначально в № 73 газеты «Volksstaat» за 1874 г. и вошедшей затем в сборник «Internationales aus dem Volksstaat», Энгельс, с удовольствием указывая на то, что немецкие социал-демократические рабочие sind mit Gott einfach fertig (просто-напросто покончили с богом) и что они живут и мыслят как материалисты [1]), 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, г. Богданов. — *Г. П.*) века; той литературы, в которой французский ум достиг самого высшего 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».

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 среде российских пролетариев, сознательные представители которых, к сожалению, далеко еще не все стали на материалистическую точку зрения. Считая полезным их распространение, я и собирался два года 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 века. 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 несчастие бедной русской мысли заключается в том, что даже в периоды ее высочайшего революционного под'ема 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 века Лагарп говорит в своей книге «Réfutation du livre de l'esprit» [1]), 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 об'ясняет это тем, что его первое выступление имело место в дореволюционную эпоху, когда французская публика не имела еще возможности на практике увидеть, к каким опасным последствиям ведет распростра-

[1]) Avis для Вас, г. Богданов, и особенно для Вашего единомышленника, блаженного Анатолия, новой религии основателя.

[1]) «Опровержение книги об уме».

нение 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 институтах буржуазии, так или иначе справившейся со старым режимом и потому покинувшей свои былые 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 революционного учения, так хорошо приспособленного для срывания с глаз пролетариата тех теологических 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 «Ueber den historischen Materialismus» («Об историческом материализме»), 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 об'яснение 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, чтобы 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 становились на континенте отличительными чертами образованного человека, тем крепче держался английский средний класс за свои многоразличные религиозные вероисповедания. Они могли как угодно отличаться одно от другого, но все они были вполне религиозными христианскими вероисповеданиями».

Последующая внутренняя история Европы с ее борьбой классов и вооруженным восстанием пролетариев 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 [1]). 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, обрядах и даже 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 впросак. «Религия должна быть сохранена для народа» — таково было последнее и единственное средство спасения общества от полного разрушения».

---

[1]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — 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 eine neue Staatsgewalt herzustellen, folgt aus diesem System von selbst; der Spruch «Macht geht vor Recht» ist als Trost der Tyrannen unnötig, da Macht und Recht geradezu identisch sind; Hobbes verweilt nicht gern bei diesen Consequenzen seines Systems und malt die Vorteile eines absolutistischen Erbkönigtums mit Vorliebe aus; allein die Theorie wird dadurch nicht geändert». («Что всякая революция, которая сильна, имеет право установить новый государственный порядок, — это само собой вытекает из его

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 революционного пролетариата на всемирно-историческую сцену. И так как у нас нет никаких оснований бояться революционного 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 мной 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

системы; лозунг «сила выше права» не нужен в качестве утешения для тиранов, ибо сила и право тожественные понятия; Гоббс неохотно останавливается на этом выводе из его системы и с симпатией изображает преимущества абсолютной наследственной монархии; но теорию это нисколько не колеблет». F. A. Lange, Geschichte des Materialismus. Erstes Buch. Leipzig 1902, p. 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 противостать 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.

примеси альтруизма. Драгоценное «я» всякого достойного представителя буржуазии целиком заполняет собой все его стремления и все его помышления. У Зудермана («Das Blumenboot», II Akt, I Sz.) 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, вроде 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 [1]). 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 суб'ективных «переживаний», и которые непременно приходили бы к теоретическому солипсизму, если бы их не спасала от него нелогичность их основателей.

---

[1]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — «Notre morale, notre religion, notre sentiment de nationalité, — говорит Морис Баррэс, — sont choses écroulées, constatais-je, auxquelles nous ne pouvons emprunter des 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» (Maurice Barrès, Le culte du Moi. Examen de trois idéologies, Paris 1892). («Наша мораль, наша религия, наше чувство национальности, — говорил я, — уже потерпели крушение, мы не можем заимствовать у них правила жизни, и пока наши учителя не дали нам других принципов, нам приходится придерживаться единственной реальности, собственного «я». Это вывод из первой главы (впрочем, довольно неполной) книги «На глазах у варваров». — Морис Баррэс, «Культ «я». Рассмотрение трех идеологий», Париж 1892). Очень ясно, что подобное настроение должно предрасполагать именно к идеализму и притом к самой слабой его разновидности, к суб'ективному 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 Баррэс со своей культурой «я».

В следующем письме я покажу Вам, м. г., посредством какой чудовищной нелогичности спасаются от солипсизма любезные Вам Мах и Авенариус. Там же я покажу, что и для Вас, находящего полезным кое в чем отделиться от них, нет другого спасения от солипсизма, кроме вопиющей нелепости. Теперь же я должен покончить с вопросом о моем отношении к французскому материализму XVIII века.

Я не менее Энгельса восхищаюсь этим богатым и разнообразным по содержанию и блестящим по форме учением [1]), но я так же, как и Энгельс, понимаю, что со времени 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, услыхав 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 света в окошечке, 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 поддаться влиянию той антиматериалистической реакции, социологический эквивалент которой я определил выше с помощью Энгельса. Естествознание тут ни при чем, м. г., н е в н е м т у т с и л а [2]).

[1]) Говорю: разнообразным, потому что во французском материализме XVIII века было несколько, хотя и родственных между собой, но все же различных течений.

[2]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать, например, речь, произнесенную 10 мая 1907 года известным натуралистом И. 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 необоснованностью 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 «советом старого миросозерцания» — Licht der alten Weltanschaung. Излишне распространяться о том, при каких общественных отношениях возник этот «совет», столь приятный для глаз Рейнке и подобных ему ученых. (Речь Рейнке перепеч. в брош. «Haeckels Monismus u. seine Freunde», von J. R e i n k e, Leipzig 1907) («Монизм Геккеля и его друзья», И. Р е й н к е, Лейпциг 1907).

Но как бы там ни обстояло дело с естествознанием, а ясно, как божий день, что Вы в своем качестве защитника 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 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 взгляды Юма, то в научном смысле это представляет собою попятное движение [1]). Это, кажется, совсем недвусмысленно, и это вряд ли может понравиться Вам, уверяющему нас в том, что можно и должно итти вперед под знаменем Юма-Маха [2]).

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» [3]).

Оставим пока неудобства и вспомним, что эти Ваши строки написаны непосредственно вслед за Вашим заявле-

[1]) Курсив мой. — *Г. П.*

[2]) «Людвиг Фейербах», СПБ. 1906, стр. 43 [Сочинения, т. VIII, стр. 326].

[3]) «Эмпириомонизм», кн. III, стр. 11.

нием 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» [1]).

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 «критика» Маркса. Это, конечно, не преступление, но это — факт, и притом факт в данном случае весьма поучительный. Для меня вообще речь идет не о том, чтоб преследовать Вас, а о том, чтоб 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 г. Луначарского!

Г. Плеханов.

---

[1]) Там же, стр. 41.

ПИСЬМО ВТОРОЕ

М. г.! 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 антитезе 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: н е «ощущения», н е «явления», н е опыт» [1]).

Погодите, м. г!.. Не забывайте, что rira bien, qui rira le dernier (посмеется тот, кто посмеется последним).

Я вовсе не определяю материю «ч е р е з» вещи в себе. Я только утверждаю, что в с е 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 непоследователен. 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». Ввиду 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 прийти и л и к суб'ективному идеализму, и л и ж е к материализму. А раз наш спор принял такой оборот, я нашел полезным отметить главную черту, отличающую суб'ективный идеализм от материализма и состоящую, — как это известно, может быть, даже и Вам, г. Богданов,

[1]) «Эмпириомонизм», кн. III, СПБ. 1906, стр. XIII.

совсем не знающему истории философии, — в том, что суб'ективный идеализм отрицает материальность вещей, признаваемую материализмом [1]).

Так было дело. А Вы, совсем не разобравшись в нем, — да, как видно, и не будучи в состоянии разобраться, — тотчас ухватились за слова, значение которых осталось для Вас «непознаваемым», и обрушились на меня со своей дешевой иронией. Поспешишь, людей насмешишь, г. Богданов!

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 суб'ективного идеализма, то я постараюсь пояснить Вам эту черту с помощью некоторых, надеюсь, довольно убедительных выписок.

В своем сочинении «Of the Principles of Human Knowledge («О принципах человеческого знания») знаменитый суб'ективный 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)» [2]). Но это убеждение основывается на очевидном противоречии, «потому что, — продолжает Берклэй, — что́ такое вышеупомянутые предметы, если не вещи, воспринимаемые нашими чувствами? И что̀ можем мы воспринимать, кроме наших собственных впечатлений или ощущений (ideas or sensations)? [3]). 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 образом вещей, существующих вне мысли» [4]).

[1]) 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 в моем споре с неокантианцами.

[2]) The Works of George Berkley D. D. formerly bishop Cloyne Oxford MDCCCCLXXI, vol, I, p. 157—158.

[3]) Там же, та же страница.

[4]) Там же, стр. 200.

В противоположность суб'ективным идеалистам, материалист Фейербах утверждает: доказать, что нечто есть, значит доказать, что это нечто не только существует в мысли (nicht nur gedachtes ist) [1]).

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) [2]).

Нужно ли после этого еще раз'яснять, что же именно мы, материалисты, понимаем под материальностью предметов? На всякий случай раз'ясню.

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 ложащиеся 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 как этот достойный епископ. «Не тела вызывают ощущения, — говорит он, — а комплексы элементов (комплексы ощущений) образуют тела. Если физику тела кажутся чем-то постоянным, действительным, а «элементы» — их мимолетным преходящим отражением, то он не замечает того, что все «тела» суть лишь логические символы для комплексов элементов (комплексов ощущений)» [3]).

Вам, г. Богданов, конечно, хорошо известно, что именно говорит об этом предмете Ваш учитель. Но Вам, как это по всему видно, совсем не известно, что говорил о нем же

[1]) Feuerbach's Werke, t. II, p. 308. Меня могут спросить: да разве же не есть то, что есть, только в мысли? Оно есть,— отвечу я, слегка видоизменяя выражение Гегеля,— существуя как отражение действительного существования.

[2]) «Eugen Düring's Umwälzung der Wissenschaft», V. Auflage, p. 31.

[3]) «Анализ ощущений», пер. Котляра, изд. Скирмунта, стр. 33.

Берклэй. Вы похожи на мольеровского Журдана, который очень долго не подозревал, что он говорит прозой. Вы усвоили 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 неокантианцами настаивать на материальности вещей в себе. Смешной мосье Журдан! 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 [1]). И совсем, можно сказать, на-днях идеалист (только не суб'ективный), 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) [2]). Вы видите отсюда, м. г., как распространено «мое» определение материи [3]).

[1]) По учению этого последнего, материя есть object of our senses, т. е. предмет, действующий на какое-нибудь из наших чувств («Disquisitions», стр. 142).

[2]) «La Matière. Mémoire présenté à l'Institut de France» etc., p. 5. («Материя. Мемуар, представленный Французской Академии»). Мемуар прочитан в апреле текущего года.

[3]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — 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 об'ектами понятий, должны обладать, рядом с об'ектами восприятий, самостоятельной и более высокой реальностью. Но об'ектами восприятий во всех случаях являются тела и их движение или, как чисто по-гречески оттеняет Платон, видимый мир; следовательно, идеи, как об'ект познания, выраженного в понятиях, должны представлять собою самостоятельную, отдельную действительность, невидимый и нетелесный 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-н 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

2224

Однако не подумайте, что, ссылаясь на его распространенность, 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 н е 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 раз'яснить Вам также цитируемые Вами примечания 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 к внешнему миру, намеренное вызывание известных явлений. А так как явление есть плод действия на меня вещи самой по себе (Кант говорит: а ф ф и ц и р о в а н и е меня этой вещью), то, совершая опыт или занимаясь производством того или другого продукта, я заставляю вещь самое по себе «аффицировать» мое «я» известным, заранее определенным мною, образом. Следовательно, я знаю, по крайней мере, некоторые ее свойства: именно те, через посред-

---

он не знаком с историей философии. Понятие «дух» развивалось путем абстрагирования от свойств материальных предметов. Ошибочно сказать: материя есть не-дух. Надо говорить: 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 «в и д и м о м», материальном. «Своеобразность» 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.

ство которых я заставляю ее действовать» [1]). Прямой смысл этого тот, что опыт предполагает взаимодействие между суб'ектом и — н а х о д я щ и м с я в н е е г о — об'ектом. А из этого, в свою очередь, видно, что я попал бы в непростительное противоречие с самим собою, если бы вздумал отрицательно определять об'ект словами «н е о п ы т». Помилуйте! именно — «опыт»! Точнее сказать: о д н о и з д в у х н е о б х о д и м ы х у с л о в и й о п ы т а.

На следующей странице своей книги (XIV) Вы 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 думали, 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 быть, 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 н е д о с т у п н ы нашему опыту. Так понимал это Кант, впадавший при этом, как уже сказано выше, в противоречие с самим

---

[1]) «Людвиг Фейербах», СПБ. 1906, стр. 118. [Сочинения, т. VIII, стр. 393].

собою [1]). 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, об'являя вещь в себе совершенно ненужным метафизическим придатком к нашим понятиям, почерпнутым из опыта. Вы, г. Богданов, смотрите на этот вопрос глазами своего учителя и Вы, как видно, неспособны 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 об'ясняется 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**, мы хотим 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 [2]). 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

[1]) Об этом противоречии Канта см. в моей «Критике наших критиков», стр. 167 и след. [Сочинения, т. XI, стр. 93].

[2]) На самом деле к опыту способны, конечно, и животные. Но мне нет нужды говорить о них, так как для выяснения моего понятия об опыте достаточно указания на **человеческий** опыт.

результат взаимодействия между суб'ектом и об'ектом: но об'ект не перестает существовать и тогда, когда нет никакого взаимодействия между ним и суб'ектом, т. е. когда опыт не имеет места. Известное положение: «без суб'екта нет об'екта» — в корне ошибочно [1]). Об'ект не перестает существовать и тогда, когда суб'екта еще нет или когда прекращается его существование. И с этим необходимо должен согласиться всякий тот, для кого выводы современного естествознания — не пустая фраза: мы видели, что по смыслу современной теории эволюции суб'ект появляется лишь после того, как об'ект достигает известной степени развития.

Те, которые утверждают, что без суб'екта нет об'екта, просто-напросто смешивают одно с другим два совершенно различных понятия: существование об'екта «в себе» и его существование **в представлении суб'екта**. Мы не имеем никакого права отождествлять эти два вида существования. Так, напр., Вы, г. Богданов, существуете, во-первых, «в себе», а во-вторых, в представлении, скажем, г. Луначарского, который принимает Вас за глубочайшего мыслителя. Смешение об'екта «в себе» с об'ектом, как он существует для суб'екта, 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 об'яснение факта то, что на самом деле представляет собою лишь

[1]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — Kein Objekt ohne Subjekt (нет об'екта без суб'екта), — говорит Шуппе, — «имманентная философия», которая в основе своей тожественна с учением Маха-Авенариуса.

новый способ его констатирования. А если бы мольеровский персонаж ограничился простым констатированием факта, если б 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 об'яснение, даваемое мольеровским персонажем? Ни капельки не похоже. Я не об'ясняю, 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 способность 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 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 ее 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 [1]). Но как ни почтенно это убеждение по своему возрасту, оно все-таки неправильно.

[1]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — «Поэтому ядром платоновой философии является дуализм, устанавливаемый в ней между обоими видами познания — мышлением и

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 об'являю 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.

Но если это так, если мы можем знать предмет только через посредство тех впечатлений, какие он на нас производит, то всякому, даже не обучавшемуся в семинарии, ясно, что если мы отвлечемся от этих впечатлений, то мы решительно ничего не будем в состоянии сказать о предмете, кроме того, что он существует [1]). Поэтому тот, кто требует от нас, чтоб ему определили предмет, отвлекшись от этих впечатлений, выставляет нелепое требование. По своему логическому смыслу или, вернее, по своему логическому бессмыслию требование это равноценно вопросу о том, в каком отношении к суб'екту находится об'ект 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 [2]).

восприятием — и точно так же между обоими их об'ектами — имматериальным и материальным миром» (В. Виндельбанд, Платон, стр. 85—86).

[1]) «Das Ding an sich hat Farbe erst an das Auge gebracht, Geruch an die Nase u. s. w.», — говорит Гегель. (Hegel, Wissenschaft der Logik. I. Band, II. Buch, Nürnberg 1813.) («Вещь в себе имеет цвет только тогда, когда мы подносим ее к глазу, запах — когда мы подносим ее к носу и т. д.»)

[2]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — Но именно поэтому на него пытаются ответить гг. эмпиримонисты и

Следуя за Махом, который является в этом случае верным учеником Берклэя (вот оно «естествознание XX столетия»!), Вы скажете: если об'ект 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 [1]). 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 решился, по выражению Фихте, «принудить к пониманию» 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 гиероглифы — 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 т. Плеханова к русскому переводу «Л. Фейербаха» Энгельса:

«эмпириосимволисты». Я разбираю относящуюся сюда попытку И. Петцольда и П. Юшкевича в статье «Трусливый идеализм», входящие в этот же сборник. [Сочинения, т. XVII.]

[1]) «Критика наших критиков», стр. 193—194 [Сочинения, т. XI, стр. 122—124].

«... Но ведь и «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 суб'ектов, 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., rira bien qui rira 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 Конрадом Шмидтом, который приписывал материализму учение о тожестве бытия и мышления и говорил, обращаясь ко мне, что если я «всерьез» признаю действие на меня вещей в себе, то я должен также признать, что пространство и время существуют об'ективно, а не только как свойственные суб'екту формы созерцания. На это я отвечал так: «Что пространство и время суть формы сознания и что поэтому первое отличительное свойство их есть суб'ективность, 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) тожественность, которую им с услужливой наивностью навязывают кантианцы, и в их числе господин Шмидт [1]). Нет, формы и отношения вещей в себе не могут

---

[1]) По вопросу о тожестве бытия и мышления я могу отослать теперь к своему сочинению «Основные вопросы марксизма», СПБ. 1908, стр. 9 и след. [Сочинения, т. XVIII, стр. 186 и след.].

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» [1]).

О чем идет речь в этих строках? О том же, о чем я беседовал с Вами, г. Богданов, выше. О том, что иное дело — об'ект в себе, а иное дело — об'ект в представлении суб'екта. 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 суб'ективность, это было известно еще Томасу Гоббсу, и этого не станет отрицать ни один материалист»... Постойте, как же это так? Что же это за суб'ективные «виды» сознания? У меня слово «вид» употреблено в смысле того наглядного представления, которое существует об об'екте в сознании суб'екта. Речь идет о «чувственном созерцании» предмета, стало быть, и в разбираемых нами теперь строках выражение «виды сознания» должно означать, — 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, это, 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»? Нет! Понятие «вид»

[1]) «Критика наших критиков», стр. 233—234 [Сочинения, т. XI, стр. 137—138].

отнюдь не синоним понятия «форма», так как оно далеко не покрывает его собою. Еще Гегель очень хорошо показал в своей «Логике», что «форма» предмета тожественна 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 [1]) в логическое учение о форме был у нас известен людям, занимавшимся философией, еще в 20-х годах прошлого века. Чтоб 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». (Сочинения Веневитинова. СПБ. 1855 г., стр. 125). Очень, очень жаль, г. Богданов, что Вам осталось неизвестным то, что было, благодаря Веневитинову, уже восемьдесят 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? Конечно, 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 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

[1]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — 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.

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 надо понимать под ним, а Вы не знали этого, вследствие Вашего поразительного незнакомства 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 непохожи 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 сделались 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 «гиероглифы», 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: «Каковы 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 современных мне физиологов-материалистов, а не на точке зрения естествознания XVIII века. Но это мимоходом. Главное здесь в том, что в новом издании моего перевода «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 условными 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 «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». На такой неточности основывается, как сказано выше, вся «гносеологическая» схоластика кантианства. Я знаю, что г. Сеченов не склонен к этой схоластике: 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» [1]). 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 ощу-

---

[1]) 102—103 стр. заграничного издания, 111—112 — петербургского [Сочинения, т. VIII, стр. 388].

щений. Это было бы искажением разделяемого мною взгляда Сеченова, и потому я высказывался в 1905 г. против сеченовской терминологии[1]). Но так как 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» [2]). 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 отожествлении той терминологии, которой я держусь теперь, с тою, 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 к идеалистическому лагерю, «критикуют» мои философские взгляды, придираясь к слабой стороне той терминологии, которую я сам об'явил неудовлетворительной прежде, чем они взялись за свои «критические» перья. Очень возможно, что иные из этих господ от меня же в первый раз услыхали, почему собственно названная терминология

[1]) К убеждению в неудовлетворительности этой терминологии я пришел, перечитывая «Критику чистого разума», где я обратил внимание на следующие строки, находящиеся в ее 1-м издании: «...Чтобы ноумен 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», пер. Н. М. Соколова, стр. 218 — примечание.) Мне хотелось подчеркнуть, что никакое другое созерцание, кроме чувственного, не возможно, 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!

[2]) «Людвиг Фейербах», стр. 112 петербургского изд. [Сочинения, т. VIII, стр. 388].

неудовлетворительна[1]). Пусть же не удивляются они, что я оставляю без ответа их более или менее об'емистые произведения. Далеко не всякая «критика» заслуживает антикритики.

Возвращаюсь к Вам, г. Богданов. Вы ехидно указываете на то, что 2-е 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 сознали, что смешно и нелепо хвататься за то мое выражение, которое я сам об'явил 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: «Мною исправлены здесь только описки и опечатки, закравшиеся в первое издание. Я не счел себя в праве изменять что-нибудь в моих доводах по той простой причине, что эта моя книга — полемическое произведение. Изменить что-нибудь в содержании поле-

[1]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — Этим я вовсе не хочу сказать, что мои критики были бы правы, если бы я продолжал держаться старой терминологии. Нет, даже в том случае их воззрения 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. Я очень рад, что дал им случай отличиться. Но мне очень жаль, что даже противник идеализма Вл. Ильин счел нужным пройтись в своей книге «Материализм» и т. д. против моих иероглифов: нужно же было ему ставить себя в этом случае за одну скобку с людьми, давшими самые неоспоримые и очевидные доказательства того, что порох выдуман не ими!

мического произведения значит выступить против своего противника с новым оружием, заставляя его бороться с помощью старого. Это прием непозволительный»...

Вы опять попали в большой 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 собою такие «переживания», пренебрегать которыми иногда очень бывает неудобно. Советую Вам запомнить это, г. Богданов.

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

Вы цитируете мои примечания к «Фейербаху». Там у меня, между прочим, сказано, что вид об'екта зависит от организации суб'екта. «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 обусловливается свойствами этого реального 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 суб'ектов, на которых они действуют!» [1])

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, отожествивши «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 суб'ектов, на которых они действуют. Но в том-то и дело, что я никогда не высказывал такой мысли, достойной только суб'ективных 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 суб'ективное значение. Вовсе нет! Если человек и улитка движутся от точки *A* к точке *B*, то и для человека, и для улитки прямая линия одинаково будет кратчайшим расстоянием между двумя 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 об'ективное значение, хотя и представляются различно организмам, стоящим на различных ступенях развития» [2]).

Какое же право имели Вы после этого приписывать мне суб'ективно-идеалистический взгляд на свойства вещей как на нечто, существующее лишь в сознании суб'екта? Вы скажете, может быть, что пространство — не материя. Допустим, что это верно, и поговорим о материи.

Так как, рассуждая с Вами о философии, надо говорить популярно, то я возьму пример: если, — как сказано выше

[1]) «Эмпириомонизм», кн. III, стр. XV.
[2]) «Л. Фейербах», примечания, стр. 112—113 [Сочинения, т. VIII, стр. 389].

словами Гегеля, — вещь в себе имеет цвет только тогда, когда на нее смотрят, запах — только тогда, когда ее нюхают, и т. д., то ясно, как божий день, что, перестав смотреть на нее или нюхать ее, мы не отнимаем у нее способности снова вызвать в нас ощущение цвета, когда мы опять на нее взглянем, ощущение запаха, когда мы опять поднесем ее к своему носу, и т. д. Эта способность и есть ее свойство как вещи в себе, т. е. свойство, независимое от суб'екта. Понятно ли это?

Когда Вам придет охота перевести это на язык философии, то обратитесь к Гегелю, — тоже идеалист, но только не суб'ективный, а в этом здесь все дело, — и гениальный старик растолкует Вам, что в философии слово «свойства» имеет двоякий смысл: свойства данной вещи проявляются, во-первых, в ее отношении 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 [1]).

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 суб'екта.

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, во-

[1]) «Ein Ding hat Eigenschaften; sie sind erstlich seine bestimmten Beziehungen auf Anderes... Aber zweitens ist das Ding in diesem Geseztsein an sich... Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im Andern zu bewirken und auf eine eigentümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äussern». (Hegel, «Wissenschaft der Logik». I. Band, II. Buch, p. 148, 149).

Вещь имеет свойства; это, во-первых, ее определенные отношения к другому... но, во-вторых, в этом полагании вещь — «в себе»... Вещь имеет свойство вызывать то или другое в другом и своеобразно проявлять себя в своем отношении. (Гегель, Наука логики, том I, кн. 2, стр. 148, 149).

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 суб'екта (im objektiven 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 об'екта в представлении суб'екта, без малейших колебаний признает независимое от сознания суб'екта существование «об'екта в себе» и говорит, в этом, крайне редком случае, словами Канта, что нелеп тот довод, согласно которому существует явление без того, что в нем является [1]).

«Но это дуализм», — говорят нам люди, склонные к идеалистическому «монизму» à la Mах, Ферворн [2]), Авенариус 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 суб'ект со своими представлениями отрывался нами от об'екта. Но мы совсем не грешим этим грехом. Выше я уже сказал, что существование суб'екта предполагает известную стадию развития об'екта. Что же это значит? Не более, не менее, как то, что суб'ект сам является одной из составных частей об'ективного мира. «Я ощущаю и мыслю, — прекрасно говорил Фейербах, — вовсе не как суб'ект, противостоящий об'екту, а как суб'ект-об'ект, как действительное материальное существо.

[1]) «Критика чистого разума», стр. XV.

[2]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — Теперь некоторые единомышленники Маха, например И. 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 об'ект для меня есть не только ощущаемый предмет, но также — основание, необходимое условие моего ощущения. Об'ективный 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» [1]).

В другом месте «Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist» («Против дуализма тела и души, плоти и духа») он замечает: «Я являюсь психологическим об'ектом для другого» [2]).

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 это так, — а с материалистической точки зрения это именно так, — то не трудно понять, что суб'ективные «переживания» суть не что иное, как самосознание об'екта, 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 [3]). Так наш мнимый дуализм обнаруживает себя как несомненный монизм. Мало того. Он есть единственный истинный, — т. е. единственный возможный, — монизм. Потому что ведь как разрешается в идеализме антиномия суб'екта и об'екта? Идеализм провозглашает, что об'ект есть лишь «переживание» суб'екта, 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 [1]).

[1]) «Werke» (Сочинения), X, p. 193.
[2]) «Werke», II, p. 348—349.
[3]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — По учению Спинозы, вещь (res) есть тело (corpus) и вместе с тем идея тела (idea corporis). Но 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.

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 сделались неспособны к пониманию даже самых простых, 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 из'едена мышами, хотя Вы весьма развязно выдаете ее за продукт самого последнего «естественно-научного» урожая. Приятно ли копаться в этой мышеяди? 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 немужественный «критик»... Маркса и Энгельса. «Критикуя» их философские взгляды, Вы пытаетесь теперь уверить наших читателей, что Вы не согласны 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

[1]) Ср. «Основные вопросы марксизма», стр. 9 и след. [Сочинения, т. XVIII, стр. 186 и след.].

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 den historischen Materialismus» («Об историческом материализме»). 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 о возможности ее познания нами.

По словам Энгельса, агностик допускает, что все наше знание опирается на сведения (Mitteilungen), 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, когда, — говорит он, — 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 неверны, 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, положенное 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 прийти 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 сдается. 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 и сама 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 теории познания, которую я отстаивал до сих пор и буду отстаивать. Я заранее об'являю 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 в приведенных мною страницах?

Но помните, что «на проклятый вопрос» нам нужен «простой» ответ, чуждый всяких «иносказаний» и «пустых гипотез». А так как Вы крайне склонны к «пустым гипотезам» и ненужным «иносказаниям», 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 недаром говорю это. Я недурно знаю приемы Вашего «философского» (гм!) мышления и я предвижу возможность, например, такой диверсии.

Энгельс сказал, что теперь уже нельзя, — как это позволительно 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. Ввиду этого Вы, г. Богданов, способны зачислить великого теоретика марксизма по ведомству Маха, об'явив, 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 существование 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 том, вникнув в мои статьи, направленные против 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 в его материальности. Это как раз тот самый 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, что 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 суб'ективных 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, что́ 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, — говорит он, — сочинение Канта «Пролегомены во 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 о д н и м 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» [1]).

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 философии только свои воскресные прогулки (doch nur als Sonntagsjäger durchstreifen) [2]). 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.

[1]) Э. М а х, Анализ ощущений, стр. 34, примечание.

[2]) «Erkenntnis und Irrtum» («Познание и заблуждение»), Leipzig 1905, Vorwort, p. VI—VII.

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 только ничтожная часть мирового комплекса ощущений принадлежит «я», остальная же и несравненно бо́льшая часть существует «в н е «я», является по отношению к нему внешним миром, «н е - я». Что же у нас получается? Получается «я» и «не-я», т. е. суб'ект и об'ект, 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 суб'екта и об'екта, — «я» и внешнего мира, — то необходимо разрешить ее так или иначе, и для этого непременно нужно выяснить, каковы взаимные отношения двух составных элементов указанной антиномии. Мах об'являет весь мир о д н и м комплексом связанных между собою 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 намека на х а р а к т е р этой связи. Вот, например, Мах не одобряет солипсизма. Он говорит: «Es gibt keinen isolierten Forscher» (изолированного исследователя не существует) [1]), и это, конечно, справедливо. Но нам достаточно предположить существование только д в у х исследователей, чтобы нас со всех сторон осадили как раз те метафизические вопросы, которые Мах хотел упразднить посредством уже известного нам coup d'état «на лоне природы». Назовем одного из наших двух «исследователей» *А*, другого — *В*. И *А*, и

[1]) «Erkenntnis und Irrtum», p. 9.

B связаны с тем великим комплексом ощущений, который — по уверению Маха, решительно ничем, однако, не обоснованному, — составляет вселенную, «весь мир». Но спрашивается: могут ли они знать о существовании друг друга? Этот вопрос на первый взгляд кажется почти излишним; конечно, могут, 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 бы об'явлена несуществующей в тот воскресный день, когда весь мир показался Маху одним комплексом ощущений. Но дело осложняется именно тем обстоятельством, что «исследователь» *A* может быть познан «исследователем» *B*, и наоборот. Если *A* узнал о существовании *B*, то это значит, что он составил себе о нем известное представление. А раз это так, то *B* существует уже не только с а м п о с е б е, — как часть великого мирового комплекса ощущений, — но также и в сознании *A*, который есть тоже не более как часть этого комплекса. Другими словами, исследователь *B* является по отношению к исследователю *A* о б'е к т о м, вне его существующим и производящим на него, исследователя *A*, известное впечатление. Таким образом, мы имеем перед собой не только антиномию суб'екта и об'екта, но и некоторое указание на то, как она разрешается: об'ект существует вне суб'екта, но это не мешает ему вызывать в суб'екте 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 познанию: «исследователь» *B* может быть «исследован» «исследователем» *A* 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 всего сказанного выше, — о т р и ц а е т 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 «суб'ект-об'ект», 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 *A* узнает о существовании и свойствах *B*. Если бы мы сделали материалистическое предположение о том, что *B* своим внешним видом и своими поступками вызывает в *A* известное ощущение, ложащееся 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 *B* становится известным *A*, 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 *B* недоступен познанию *A*. Как же нам быть? Где искать нам ответа на наш неотвязчивый вопрос? Нам посоветуют, пожалуй, 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 об'являет предустановленную гармонию чудовищной теорией (monstruose Theorie) [1]).

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

---

[1]) «Erkenntnis und Irrtum», p. 7.

«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 невозможно. 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 не известными нам, не данными, изначальными переменными (вещь в себе) есть дело чисто фиктивное и праздное».

Мах категорически заявляет, что нелепо считать наши переживания результатом действия внешнего мира, доходящего 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 об'яснять это «переживание» действием на нас внешнего мира, т. е. собственно той его части, которой является говорящий с нами человек. Всякое предположение о таком действии есть, — за что 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 об'ясняется 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 теория предустановленной гармонии, которую Мах называет чудовищной [1]).

[1]) В другом месте («Анализ ощущений», русск. перевод, стр. 265) Мах говорит: «Ощущения различных чувств одного человека, как и чувственные ощущения различных людей,

Мах доказывает нам, что для нас ценно только установление функциональных отношений, т. е. выяснение той зависимости, которая существует между нашими переживаниями. Мы опять соглашаемся с ним и опять говорим себе: так как все дело в установлении функциональной зависимости между нашими 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 согрешив 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! [1])

Если от этого несомненного «затруднения» Мах надеется отмахнуться своим различением «я» в более узком смысле [2]) от «я» в смысле более широком [3]), 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 различение делал еще Фихте, у которого «я» противополагает себя «не-я», причем в это «не-я» входят другие индивидуумы [4]). Однако это не помешало ему оставаться суб'ективным идеалистом. И не помешало по очень простой причине: «не-я» существовало у него, как и у Берклэя и как у Маха, лишь в представлении «я». Так как всякий выход за пределы «я» был

находятся в закономерной зависимости друг от друга. В этом состоит материя». Может быть. Весь вопрос в том, допустима ли тут, — с точки зрения Маха, — другая зависимость, кроме зависимости, соответствующей установленной гармонии.

[1]) Ганс Корнелиус, — которого Мах считает своим единомышленником, — прямо сознается, что он не знает научного выхода из солипсизма. (См. его «Einleitung in die Philosophie» «Введение в философию»), Leipzig 1903, p. 323, особенно примечание.)

[2]) См. «Erkenntnis und Irrtum», p. 6.

[3]) Там же, стр. 29.

[4]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — К этому надо прибавить, что, разумеется, не один Фихте делал это различие. Оно, так сказать, само навязывалось не только всем идеалистам, но даже и солипсистам.

для Фихте закрыт отрицанием бытия вещи в себе, то исчезала 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 теоретически справиться с солипсизмом. Не удается 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, хороший специалист по физике, но плохой мыслитель, совсем не сознает того, что его «философия» переполнена непримиримейшими противоречиями. Он разгуливает между этими противоречиями с таким 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» [1]).

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» [1]).

[1]) «Анализ ощущений», стр. 197.

Это так. Но 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, 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 вопроса 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 умозаключить, подобно Маху: следовательно, вопрос о том, что́ происходит в моем мозгу, когда я испытываю известное ощущение, гласил бы: что́ происходит в определенного рода связи между определенного рода «элементами, которые входят в состав «я» и «которые в известном отношении суть

[1]) Там же, стр. 197.

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 «философии». Вот пример. Мах говорит: «Вместе с громаднейшим числом физиологов и современных психологов я... убежден в том, что явления воли должны стать понятными единственно только, — говоря кратко, но общепонятно, — из органически-физических сил» [1]). Эта фраза, — говоря кратко, но общепонятно, — имеет смысл только под пером материалиста [2]).

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 [3]).

[1]) «Анализ ощущений», стр. 141—142.

[2]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — Говорю: «только под пером материалиста», так как эта фраза Маха предполагает, что сознание, т. е., между прочим, «явление воли», определяется «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, обусловливает собою те его «переживания», которые называются у нашего мыслителя явлениями воли.

[3]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — 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» («Открытие элементов вселенной», отдельный оттиск из журнала «Борьба»), 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.

Третий пример. Мах говорит: «Если в неорганическом, а также и в органическом теле происходит какой-либо процесс, вполне определяемый обстоятельствами данного момента 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» [1]). С этим нельзя не согласиться. Но рассматриваемый Махом случай предполагает такое раздражение (органа данного суб'екта), 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 (консервативной) буржуазии, борющейся с современным (революционным) пролетариатом, слишком враждебно материализму, и совершенно исключительными являются те случаи, когда естествоиспытатели прямо об'являют себя теперь, подобно Геккелю, сторонниками материалистического монизма. В груди Маха живут две души. Отсюда его непоследовательность [2]).

[1]) Там же, стр. 85.

[2]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению».—Для «проницательного читателя», с которым воевал некогда Н. Г. Черны-

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, — последователя Берклэя (Berkleyaner), — то в материалиста. Он считает эти обвинения неосновательными. «Я в этом неповинен», — говорит он[1]). 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 Берклэй, 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 Берклэй и Юма гораздо более последовательными мыслителями, чем Кант». Выходит, стало быть, что нет дыму без огня. Да еще какого огня: тут перед нами, можно сказать, огромное пламя! На самом деле, махизм есть лишь берклеизм, чуть-чуть переделанный и заново перекрашенный под цвет «естествознания XX века». Недаром Мах посвятил свое сочинение «Erkenntnis und Irrtum» Вильгельму

шевский 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 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.

[1]) «Анализ ощущений», стр. 49, русский перевод. В. 4-м немецк. издании это место находится на 39 стр.

Шуппе, который, что там ни говори, является идеалистом чистейшей воды, как в этом легко убедиться, прочитав его «Erkenntnistheoretsche Logik» («Гносеологическая логика»).

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» [1]).

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. Богданов, 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» [2]). Как видите, на сцену появляется Шопенгауэр, и у нас неизбежно возникает вопрос, каким образом можно «не усмотреть ничего метафизического» в идее Шопенгауэра об отношении между волей и силой. На этот вопрос Мах 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

[1]) Мах, Анализ ощущений, стр. 74.
[2]) Там же, стр. 74, примечание.

«das Grüne an sich» [1]), «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, она влетает в окно, приняв совершенно нелепый вид «цвета в себе». Какая непобедимая сила!

Поневоле воскликнешь:

O Ding an sich,
Wie lieb'ich dich,
Du, aller Dinge Ding! [2])

Как же это? Что же это за философия? Да в том-то и дело, господа, что это совсем не философия. Это заявляет сам Мах: «Es giebt vor allem keine Mach'sche Philosophie» (прежде всего, нет никакой философии Маха), говорит он в предисловии к «Erkenntnis und Irrtum». И то же мы читаем в «Анализе ощущений»: «Еще раз повторяю: нет философии Маха [3]).

Что правда, то — правда! Философии Маха, действительно, нет. Нет потому, что Мах совсем не переварил тех философских понятий, с которыми захотел оперировать. А впрочем, дело мало улучшилось бы даже и тогда, если бы он был серьезно подготовлен к роли философа. Суб'ективный 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 уже 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: суб'ективный идеализм и в XVIII веке был мертворожденным чадом философии, а в атмосфере современного естествознания ему и совсем дышать невозможно. Поэтому от него поминутно должны отрекаться даже те, которым хотелось бы воскресить его. Повторяю, логика имеет свои права.

[1]) Стр. 36 четвертого издания.

[2]) О вещь в себе,
Как я тебя люблю,
Тебя, всех вещей вещь!

[3]) Там же, стр. 203.

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 искажать Ваши мысли, когда можно правду о них порассказать такую, что хуже всякой лжи?

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

Г. Плеханов.

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, т р е т ь е, 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 скромен. 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 полоэкения. 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 за-

падным 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 счел нужным заниматься Вашими собственными измышлениями. Всякому человеку, не окончательно лишенному логики, понятно, что когда падает о с н о в а какого-нибудь философского учения, то должны пасть и те н а д с т р о й к и, которые могли быть воздвигнуты на ней учениками мыслителя, провозгласившего эти основы. И если бы всем было известно, какое место занимаете Вы по отношению к Маху, то всякий сейчас же понял бы, что если рушится 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 посылках, — 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» [1]).

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 миросозерцания Маркса-Энгельса [2]). Вы не только чрезвычайно далеки от того,

---

[1]) А. Богданов, Эмпириомонизм, кн. III, СПБ. 1906, стр. XII.

[2]) 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 об'яснение природы было в глазах Энгельса такой же необходимой частью правильного миросозерцания, как и материалистическое об'яснение истории.

чтобы «быть добрым марксистом», но Вам на долю выпало незавидное счастье возбуждать симпатии всех тех, которым хочется, сохраняя за собою звание марксиста, приспособить свое миросозерцание 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 карточный домик, от самомалейшего 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 взносов 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 «глубокообоснованное на приобретениях современной науки» [1]) мировоззрение Маха и Авенариуса и прибавив, что «если мы назовем это мировоззрение критиче-

---

Об этом слишком часто и слишком охотно забывают люди, склонные к эклектизму, или, что почти одно и то же, к теоретическому «ревизионизму».

[1]) Как это само собою разумеется, я отклоняю всякую ответственность перед читателем за Ваш, м. г., своеобразный слог.

ским, эволюционным, социологически окрашенным позитивизмом, то мы сразу укажем те главные течения философской мысли, которые слились в нем в один поток» [1]), Вы продолжаете:

«Разлагая все физическое и психическое на тожественные 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» [2]).

Далее Вы об'ясняете, почему Вы видите себя «вынужденным» быть неудовлетворенным своими учениками. Вы говорите, что у названных писателей остаются принципиально различными, не допускающими об'единения 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, не сводимые к единству закономерности для цельности и стройности познания не многим только лучше принципиально различных, не сводимых 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 с 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

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, Москва, 1908, стр. 18.
[2]) Там же, стр. 18—19.

никогда не бывают телами и принадлежат всегда к одному ряду и т. д.?» [1]).

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 ставите перед собой «задачу — преодолеть эту двойственность» [2]). И вот тут-то, в Вашей борьбе с «этой двойственностью», и обнаруживается во всем 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 г е н е з и с этих различий [3]). Таким образом, задача, поставленная Вами себе, распадается на две задачи. Первая из них решается так.

По Вашим словам, постоянной характеристикою всего физического служит его о б ' е к т и в н о с т ь. Физическое всегда об'ективно. Поэтому Вы стараетесь найти определение об'ективного. И очень скоро Вы убеждаетесь, что самым правильным должно быть признано следующее его определение:

«Об'ективными 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 прийти к противоречию. Об'ективный 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. Об'ективность физического ряда — это его о б щ е з н а ч и м о с т ь. «Суб'ективное» же в опыте — это то, что не обладает общезначимостью, что имеет значение лишь для одного или нескольких индивидуумов» [4]).

Найдя это определение, сводящееся к тому, что об'ективность есть общезначимость, а общезначимость есть со-

[1]) Там же, стр. 19—20.
[2]) Там же, стр. 20.
[3]) Там же, стр. 20.
[4]) Там же, стр. 22—23.

гласованность опыта различных людей, Вы считаете решенной первую из тех двух второстепенных задач, на которые подразделялась 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?» [1]). Легко догадаться, в каком смысле решаются Вами эти вопросы: Вы стоите за «развитие». Вы говорите:

«Общую характеристику «физической» области опыта представляет, как мы узнали, об'ективность или общезначимость. К физическому миру мы относим исключительно то, что считаем об'ективным... Та согласованность коллективного опыта, которая выражается в этой «об'ективности», могла явиться лишь как результат прогрессивного согласования опыта различных людей при помощи взаимных высказываний. Об'ективность физических тел, с которыми мы встречаемся в своем опыте, устанавливается в конечном счете на основе взаимной поверки и согласования высказываний различных людей. Вообще, физический мир — это социально-согласованный, социально-гармонизированный, словом,— с о ц и а л ь н о - о р г а н и з о в а н н ы й о п ы т» [2]).

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 об'ективности этого камня. И, предупреждая этот, в самом деле, далеко не лишний вопрос, Вы отвечаете:

«Об'ективность внешних предметов всегда сводится к обмену высказываний в к о н е ч н о м с ч е т е, но далеко не всегда н е п о с р е д с т в е н н о 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 о б' е к т и в н ы. Всякое новое переживание, которое всецело согласуется с ними, которое всецело укладывается в их рамки, мы признаем об'ективным, не дожидаясь ничьих высказываний: новый опыт, естественно, получает характеристику того старого опыта, в форме которого он кристаллизуется» [1]).

[1]) Там же, стр. 23.
[2]) Там же, стр. 32—33.

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 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 об'ективное 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 приведения «об'ективны»? Вы снисходительно улыбаетесь, замечая, что об'ективность явлений стоит под контролем развивающегося социального опыта и иногда «отменяется» им: «Домовой, который меня душит по ночам, обладает для меня характером об'ективности, быть может, ничуть не в меньшей степени, чем камень, о который я ушибаюсь; но высказывания других людей отнимают эту об'ективность. Если забыть об этом высшем критерии об'ективности, то систематические галлюцинации могли бы образовать об'ективный мир, на что здоровые люди вряд ли согласятся» [2]).

III

Теперь я на время перестаю беспокоить Вас. Вы довольно говорили; я хочу вдуматься в смысл Ваших слов. Имея теперь, благодаря Вам, «высший критерий об'ективности», я хочу посмотреть, насколько «об'ективно», т. е. чуждо суб'ективизма, Ваше собственное «учение» о ней.

Лично меня домовой никогда не душит ночью. Но с любящими плотно закусить на сон грядущий тучными замоскво-

[1]) Там же, стр. 33.
[2]) Там же, стр. 34.

рецкими купчихами это, говорят, случается сплошь да рядом. Для этих почтенных особ домовой обладает ничуть не меньшей об'ективностью, нежели те камни, которыми вымощены (к сожалению, не всегда) улицы Замоскворечья. Возникает вопрос: об'ективен ли домовой? Вы уверяете, что нет, так как «высказывания других людей отнимают эту об'ективность» 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 немало людей, категорически высказывающихся 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 «об'ективность» домового. Что же из этого следует? Неужели то, что домовому свойственно было об'ективное существование? Рассуждая с помощью Вашего «высшего критерия об'ективности», необходимо сказать, что — да. А этого одного совершенно достаточно, чтобы увидеть, как высоко нелеп этот «высший» критерий, и отбросить всю Вашу теорию об'ективности 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 об'ективный 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 цепь причинности» [1]).

Лешие и домовые не гармонируют с остальным коллективным опытом! Позвольте, м. г., с ч ь и м же это «остальным опытом», если в е с ь данный народ верит в существование домовых и леших? Ясно, что его коллективному опыту домовые и лешие нимало 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 об'ективное существование. И от этого вывода Вы ничем не отговоритесь до тех пор, пока не откажетесь от своего «высшего критерия об'ективности».

А цепь причинности! Какое право имеете Вы ссылаться на нее в этом случае? Ведь Вы же сами несколькими страницами выше об'явили, что «Юм имел полное основание отрицать а б с о л ю т н у ю о б щ е з н а ч и м о с т ь причинной связи» [1]). 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 об'ективности» причинная связь с В а ш е й т о ч к и з р е н и я 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 об'ективности, мы на вопрос о существовании домового должны ответить так: было время, когда домовому свойственно было об'ективное существование, а потому этот «дедушка» (как еще недавно его называли наши крестьяне) лишился об'ективного 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 домовой! И почему пережил? Потому что люди стали «высказываться» против него.

[1]) Там же, кн. I, стр. 41, примечание.

[1]) Там же, стр. 34, примечание.

Нельзя не признать, что бывают поистине замечательные «высказывания». В самом деле, современные «высказывания» против домового совершенно лишают его об'ективного 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 домовой существовал об'ективно, 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 процессах, с помощью которых средневековое человечество надеялось положить конец некоторым неприятным для него проделкам «об'ективно» существовавшего тогда дьявола? Выходит, что эти, столь обесславленные впоследствии, процессы имеют некоторое «об'ективное» 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 об'ективности». 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 об'ективности» 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 Сганарелю, vous avez changé cela. Теперь мы вынуждены представлять себе ход дела совершенно наоборот.

Наша планета, без малейшего сомнения, принадлежит к об'ективному, «физическому» миру. И точно так же ни малейшее сомнение не возможно 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» [1]). Поэтому выходит, что существование людей предшествовало существованию нашей планеты: сначала были люди; начали «высказываться», социально организуя 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 об'ективном, 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, г. 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, г. 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

[1]) См. выше. Напоминаю Вам, м. г., что эта глубокая мысль высказана Вами на 33 странице 3-го изд. I книги «Эмпириомонизма».

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 изо всех, которые существовали как раньше возникновения земли в результате социально-организованного опыта, так и после этого отрадного события. Мы не простые марксисты, мы сверхмарксисты. Простые марксисты говорят: «На основе экономических отношений и обусловленного ими общественного быта людей возникают соответствующие идеологии». А мы, сверхмарксисты, 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 об'ективности, 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: hypotheseis 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» [1]). 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 Вы, считая себя «добрым марксистом». Словом, результат, получившийся у Вас, совсем не соответствует Вашим ожиданиям [2]).

IV

Погодите, однако. Написав предыдущую главу, я спросил себя, вполне ли точно передал я Вашу мысль, утверждая,

---

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 8.

[2]) Вы плохо знаете историю взглядов, распространявшихся в общественной науке XIX века. Если бы Вы знали ее, то Вы не стали бы сближать Маха с Марксом на том единственном основании, что австрийский профессор физики об'ясняет 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 à fur et à mesure, les arts reçoivent des sciences plus qu'ils ne leur ont d'abord donné». (Цитировано у Alfred d'Espinas, Les origines de la technologie. Paris 1897, p. 12). «Всякая наука происходит из соответствующего искусства, от которого она мало-по-малу отрывается, причем потребность создает искусства, а затем размышление создает науку. Таким образом физиология, или, правильнее говоря, биология, родилась из медицины. Затем понемногу искусства начинают получать от наук больше, чем они сначала дали им». (Цитировано у Альфреда д'Эспинаса, Происхождение технологии, Париж 1897, стр. 12).

будто из Вашей теории «об'ективности» 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[1]). 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. об'ективные, формы. Дальнейшее развитие опыта идет уже на основе этих форм и необходимо укладывается в их рамки»[2]).

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 молния, 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,

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 30. Подчеркнуто Вами.
[2]) Там же, стр. 31.

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 поддающееся представлению» (unvordenkliches Sein) — суть рациональные представления, по сравнению с бытием вне времени»[1]).

Так оно выходит с точки зрения Маркса-Энгельса, с которыми Вам, милостивый государь, хотелось бы «своими счесться». 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 вообразили, 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

[1]) Энгельс, цит. соч., стр. 39.

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 обессмертить 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. 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» [1]).

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

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 25.

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» [1]).

Абстрактное 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 [2]). Очень хорошо. Но физиологические 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, что мы имеем право, — хотя мы на самом деле его не имеем, — ответить на эти вопросы так: ребенок, в жизни которого лишь постепенно возникают физиологические пространство и время, существует в абстрактном пространстве и в абстрактном времени. Но очевидно, что такой ответ имеет смысл только при том предположении, что абстрактное 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, не мыслимы дети, существующие вне пространства и времени.

[1]) Там же, стр. 26—27.
[2]) См. там же, стр. 28.

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 об'ективные формы, созданные людьми посредством «бесчисленных высказываний», то совершался ли этот процесс бесчисленных высказываний вне времени и вне пространства? Если — д а, то это опять решительно ни с чем не сообразно: а если — н е т, 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, яко 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 иронии, — 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 м ы мыслим этих людей и животных в н а ш е м пространстве и времени, но чтобы о н и

мыслили себя и нас в т о м ж е с а м о м 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 тожественные с нашими «формы созерцания» [1]).

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», — «ф о р м созерцания» от его п р е д м е т о в. Вы признаете бесспорным, что «м ы» мыслим людей и животных в «н а ш е м» времени и пространстве, но Вы сомневаетесь в том, чтобы «о н и» 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: существуют 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 пространстве. И не только «д л я н а с», г. Богданов, ибо история земли не оставляет никакого сомнения в том, что они существовали р а н ь ш е н а с. 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» [2]). Вы повторяете ошибку Дюринга. Для Вас время и пространство существуют только потому, что их мыслят живые существа; Вы отказываетесь признать бытие времени, независимо от

---

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 29, примечание.
[2]) Э н г е л ь с, цит. соч., стр. 40.

чьего бы то ни было мышления, — того времени, в котором развились организмы, мало-по-малу поднявшиеся до «мышления». Для Вас об'ективный, 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 нематериальны, 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 р е з у л ь т а т развития («высказываний» и т. д.), то мы никогда и никак не отделаемся от того вывода, что д о п о я в л е н и я э т о г о р е з у л ь т а т а у людей тоже не было организмов, т. е. 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 об'яснение истории. Но скажите, ради Маха и Авенариуса, возможно ли материалистическое

об'яснение т а к о й истории, которой предшествует «доисторический быт»... бесплотных существ? [1]).

Ниже, разбирая Ваше учение о «подстановке», я опять должен буду коснуться вопроса о том, что́ 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 выводить физический, об'ективный 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 с о л и п с и з м а. Я не в первый раз делаю Вам этот упрек, г. Богданов. В предисловии к 3-й 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 практическую удовлетворительность для возможно большего числа «со-человеков» на возможно более продолжительное время. Уже из этого видно, насколько ошибочно т. Плеханов обвиняет эту школу в тенденции к с о л и п с и з м у, к признанию только индивидуального опыта за Universum, за «все», что существует для познающего. Для эмпириокритицизма характерно именно признание р а в н о ц е н н о с т и «моего»

---

[1]) 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», СПБ. 1906, 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!

опыта и опыта моих «со-человеков», насколько он мне доступен путем их «высказываний». Тут имеется своего рода «гносеологический демократизм» [1]).

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, тожественных с элементами ощущения. Эти комплексы изменяются, соединяются, распадаются; они вступают в различные сочетания, по различным типам связи. В этой сети есть 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 подчеркивает 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»... [2]).

[1]) «Эмпириомонизм», кн. III, СПБ. 1906, стр. XVIII — XIX.
[2]) Там же, стр. 19.

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 тот 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 «т е х и л и и н ы х» 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 н е т о л ь к о в моем представлении, — основанном на моих «ощущениях», — н о т а к ж е и в н е е г о, 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, — я выхожу за пределы опыта, «высказываю» с в е р х о п ы т н о е п о л о ж е н и е. А Вы сами, милостивый государь мой, называете сверхопытные или мет-эмпирические (Вы употребляете именно этот термин) положения — м е т а ф и з и ч е с к и м и. Вот и оказываетесь Вы с Махом метафизиками чистейшей воды [1]). Это очень плохо. Но что еще гораздо хуже, так это то, что Вы,

[1]) В статье «Самопознание философии» Вы говорите: «Наш Universum есть прежде всего м и р о п ы т а. Но это не только мир н е п о с р е д с т в е н н о г о опыта; нет, он гораздо шире» («Эмпириомонизм», кн. III, стр. 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.

будучи метафизиком чистейшей 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 философская 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 «со-человеков». 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 нехватать 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 недаром назвал «caput mortuum абстракции». Если откинуть все элементы комплекса, то комплекса не будет; останется только обозначающее его слово. Слово — это и есть «вещь в себе» [1]).

Итак, вещь в себе есть лишь пустое, лишенное всякого содержания, слово, caput mortuum абстракции, как повторяете Вы вслед за Гегелем, имя которого Вы приемлете 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-одинешенек 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!» («Пиппа танцует!»). Там во II акте очнувшаяся от обморока Пиппа спрашивает: «Wo bin Ich denn?» (Где же я?). На что Гельригель отвечает: «In meinem Kopfe!» (У меня в голове!).

---

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 11—12, примечание.

Гельригель был прав: Пиппа, действительно, существовала в его голове. Но спрашивается: только ли в его голове существовала она? Гельригель, который, увидев ее, подумал, что он бредит, сначала предположил, что Пиппа в самом 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!» (Да посмотри же, ведь я из плоти и крови!)

Гельригель 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!» (Да ведь ты жива! У тебя есть сердце, Пиппа!).

Стало быть, как же происходило дело? Сначала у Гельригеля 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» (биения сердца и т. д.), в силу которых Гельригель 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, не зависимое от его ощущений, существование: это просто, как буки-аз — ба. Пойдем дальше.

Как только Гельригель 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 Гельригель 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 познавательно-бесполезной [1]). И, говоря это, Вы, по своему обыкновению, мните себя глубоким мыслителем. Однако не трудно понять, что 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 познавательно-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 собою по отношению ко мне вещи в себе. А если это ясно, то несомненно и то, что нам приходится считаться с вопросом о взаимном отношении суб'екта и об'екта. 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 Вам сила, — поскольку Вы не солипсист, постольку и вы стараетесь решить, как же относится об'ект к суб'екту. Ваша разобранная мною выше, ни с чем не сообразная теория об'ективности есть именно попытка решения этого вопроса. Но, занимаясь им, Вы его сузили. Вы исключили из об'ективного мира всех вообще людей, а следовательно, и «тех или иных особей»,

[1]) «Эмпириомонизм», кн. II, СПБ. 1906, стр. 9.

на которых Вы ссылались, отговариваясь от солипсизма. На это Вы опять не имели ни малейшего логического права, потому что об'ективным 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 солипсизма [1]). Но я снова делаюсь уступчивым, я снова допускаю, что Вы правы, т. е. что «те или иные особи» не принадлежат к об'ективному миру. Я только прошу вас об'яснить мне, как относятся «те или иные особи» друг к другу и как они сносятся между собой? 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 миросозерцания.

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-тактильно-акустический комплекс в ряду других комплексов» [2]). Тут я опять мог бы заметить, что если для человека *A* человек *B* есть прежде всего не более как определенный зрительно-тактильно-акустический комплекс, то этот человек *A* имеет логическое право признать независимое от него, самостоятельное существование человека *B* только в том случае, если он, человек *A*, 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, об'являя человека *B* существующим независимо от него, «особи» *A*, 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 один «комплекс непосредственных переживаний» (человек *B*) «выступает для другого» «комплекса непосредственных ощущений» (человека *A*) 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 [1]). Но, признаюсь, я нахожу, что Вас нельзя поблагодарить за это «благодаря тому», так как «благодаря» ему дело отнюдь не становится более понятным. Ввиду 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 *A* и комплексом *B* устанавливаются известные отношения, взаимное влияние, как говорите Вы [2]). Комплекс *A* прямо или косвенно отражается в

[1]) 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 «со-человеков». 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 «со-человеков», я тем самым утверждаю, что оные «со-человеки» имеют бытие в себе, независимое от моего представления о них, от моего личного опыта. Другими словами, признавая существование «со-человека», я, т. е. лучше сказать, мы с Вами, г. Богданов, — мы об'являем 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.

[2]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 121.

[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», кн. I, стр. 121.)

[2]) Там же, стр. 124.

комплексе *B*; комплекс *B* отражается или, по крайней мере, может отразиться в комплексе *A*. Приэтом Вы вполне своевременно поясняете, что хотя всякий данный комплекс может прямо или косвенно отражаться в других аналогичных комплексах [1]), 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» [2]).

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 [3]). И это совершается при посредстве среды.

Это напоминает материалистическое учение. Фейербах говорит в своих «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie» (Предварительные тезисы для реформы философии): «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 «э л е м е н т о в», 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», само мое существо» [4]). Поэтому, с материалистической точки зрения Фейербаха, взаимодействие между двумя людьми есть «прежде всего» взаимодействие между двумя, определенным образом организованными, телами [1]). Взаимодействие это совершается иногда непосредственно, например, когда человек *A* о с я з а е т человека *B*, а иногда через посредство окружающей их обоих с р е д ы, например, когда человек *A* в и д и т человека *B*. Нечего и говорить, что для Фейербаха среда, окружающая людей, могла быть только м а т е р и а л ь н о й средой. Но для Вас все это слишком просто: vous avez changé tout cela. Скажите же нам, что такое та среда, через посредство которой происходит, согласно Вашему «оригинальному» учению, взаимодействие между теми комплексами непосредственных переживаний, которые, на нашем языке профанов, называются л ю д ь м и и которых Вы, снисходя к нашей слабости, но в то же время не желая усвоить ее себе, называете «л ю д ь м и» (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 вы рассматриваете 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» [2]).

---

[1]) На следующей странице той же книги Вы, как это уже указано мною выше, утверждаете, наоборот, что взаимодействие «живых существ» (комплексов тож) не совершается прямо и непосредственно. Это — одно из тех Ваших бесчисленных противоречий, которых разбирать не стоит.

[2]) Там же, стр. 124.

[3]) «Эмпириомонизм», стр. 125.

[4]) «Werke», II, 325.

[1]) «Nicht dem Ich, sondern dem Nicht-Ich in mir, um in der Sprache Fichtes zu reden, ist ein Object, d. i. ein anderes Ich, gegeben; denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, wo ich leide, entstehet die Vorstellung einer a u s s e r mir seienden Activität, d. i. Objectivität. Aber nur durch den Sinn ist Ich — Nicht-Ich» («Werke», II, 322). «Об'ект, т. е. другое «я», говоря языком Фихте, дан не моему «я», но моему «не-я»; ибо только там, где я из «я» превращаюсь в «ты», только там, где я подвергаюсь воздействию, возникает представление об активности в н е меня существующей, т. е. об'ективности. Но только посредством чувств «я» являюсь «не-я».

[2]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 125.

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 об'ективному, 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»[1]). Вы не только сказали, Вы повторяли 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»?

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 себя 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

[1]) Это место находится на стр. 33 I кн. «Эмпириомонизма», и курсив тут Ваш, г. Богданов.

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, об'единенную непрерывной закономерностью отношений. Но «в опыте» и «в познании» это значит — в чьих-либо переживаниях; единство и стройность, непрерывность и закономерность принадлежат именно переживаниям, как организованным комплексам элементов; взятый независимо от этой организованности, взятый «an sich» («в себе»), 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»[1]).

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 различе-

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 125—126.

нию д в у х 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 различение 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 по 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 об'явили «познавательно-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! Недаром 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» некстати догадливой особи, — это показывает примечание, сделанное Вами значительно ниже, а именно на 159 стр. [1]). Вы «напоминаете» там, что выражение «an

[1]) «Эмпириомонизм», статья «Universum» («Эмпириомонизм отдельного и непрерывного»).

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 подстановки, и мы всякую физиологическую жизнь рассматриваем как «отражение» непосредственных организованных комплексов. Но н е о р г а н и ч е с к и е п р о ц е с с ы принципиально не отличаются от физиологических, которые представляют лишь организованную их комбинацию. Находясь в одном непрерывном ряду с физиологическими, неорганические процессы также должны, очевидно, рассматриваться как «отражение»; но чего? комплексов непосредственных, н е о р г а н и з о в а н н ы х. Выполнить эту подстановку конкретно в своем сознании мы п о к а н е у м е е м; 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 о т н о ш е н и е 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, 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 «особей» права утверждать, что если

Вы на минуту спасаетесь от непримиримых противоречий, свойственных Вашей «философии», то единственно путем признания познавательно-бесполезного различения между бытием в себе и бытием в опыте [1]). 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 об'яснить нам, профанам, каким образом один человек «выступает для другого как определенный зрительно-тактильно-акустический комплекс в ряду других комплексов».

Мы уже знаем, что между комплексами непосредственных переживаний (т. е., говоря попросту, людьми) есть взаимодействие. Они влияют один на другого, «о т р а ж а ю т с я» 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

[1]) Я потому говорю: на м и н у т у 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 н а ш е м п о з н а н и и он превращается даже в стройную систему, об'единенную непрерывной закономерностью отношений», то одно из двух: и л и Вы сами не знаете что говорите, и л и же Вы, мнящий 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.

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 *A* в комплексе *B* сводится к «определенному ряду изменений этого второго комплекса изменений, связанных с содержанием и строением первого комплекса функциональной зависимостью» [1]). Что же значит здесь «функциональная зависимость»? То, что при взаимодействии между комплексом *A* и комплексом *B* 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 об'ясняется это соответствие? Ничем, кроме тех же слов: функциональная зависимость. Но эти слова ровно ничего не об'ясняют. 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 раз'яснять, что в данном затруднительном случае среда «познавательно-бесполезна», хотя бы уже по одному тому, что, будучи по Вашей теории р е з у л ь т а т о м взаимодействия между комплексами, она не об'ясняет, как в о з м о ж н о 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:

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 124.

«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 *A*, воздействуя на комплекс *B*, может при посредстве его оказать влияние на комплекс *C*, но также и на комплекс *A*, т. е. на самого себя... С этой точки зрения совершенно понятно, что живое существо может иметь «внешнее восприятие» себя самого, может видеть, осязать, 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» [1]).

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 об'ясняет [2]). 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 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 с помощью нескольких наглядных примеров. В этом смысле Мах грешил дуализмом. Вы исправили его погрешность. Вы

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 126.

[2]) «Пережить» свое «переживание» мы можем только при воспоминании о чем-нибудь, прежде нами испытанном. Но у Вас, г. Богданов, речь идет с о в с е м н е о б э т о м.

сделали его философию идеалистической от альфы до омеги. Нельзя не похвалить Вас за это [1]).

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 об'екты. 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 — карикатура 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 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» «психиче-

[1]) 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 об'являете «физическое» инобытием «психического». Это, в самом деле, м о н и з м. Беда лишь в том, что это — и д е а л и с т и ч е с к и й монизм.

ского» [1]), 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 физической химии: «Словом, следует признать наиболее вероятным, что организованный 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» [2]). 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, не достойный «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, 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

[1]) Кавычки стоят у меня здесь около трех слов, которые и у Вас ограждены ими от всяких попыток читателя понять их в прямом, т. е. в правильном смысле. См. «Эмпириомонизм», кн. II, стр. 26.

[2]) «Эмпириомонизм», стр. 30. В другом месте Вы говорите: «Всякой живой клетке соответствует, с нашей точки зрения, некоторый, хотя бы незначительный, комплекс переживаний» («Эмпириомонизм», кн. I, стр. 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.

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 какого-нибудь из таких комплексов в определенном, сложившемся комплексе — живой психике; а «физический опыт» — результат коллективно-организующего процесса, гармонически об'единяющего 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» [1]).

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», которыми характеризуется «философия» Маха. И, повторяю, Вам захотелось поставить эти точки по той причине, что «философия» Маха (и Авенариуса) показалась Вам

[1]) «Эмпириомонизм», кн. II, стр. 39.

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 об'ективности. 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 об'ективный 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 об'ективный 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 об'ективного 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]).

Эта 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 зарапортовавшийся идеалист может утверждать, что «отражения», относящиеся к области физиологической жизни,

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 136. Подчеркнуто Вами.

являются результатом социальной организации опыта, т. е. жизни общественной.

Но, разболтав тайну «эмпириокритицизма», Вы ровнехонько ничего не прибавили к этой «философской» доктрине, кроме ни с чем не сообразных 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 подымаются 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 не трудно, 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 об'ективности» 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» любомудрие.

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 нескольку изданий. Да и с этим еще можно было бы помириться, если бы Ваши сочинения покупались, читались и одобрялись только обскурантами [1]). Они не заслуживают

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

лучшей 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 итти 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 обязателен протест против р е а к ц и о н н о й «переоценки ценностей», добытых продолжительными усилиями русской п е р е д о в о й мысли.

стоит исключительно из личных опытов».) «L'expérience religieuse» («Религиозный опыт»). 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 отворяют дверь для религиозного суеверия.

Я собирался было сказать несколько слов о Вашей брошюре «Приключения одной философской школы» (СПБ. 1908), но недостаток времени заставляет меня отказаться от этого 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 «об'ективности» и своей собственной «подстановки». Тогда опять поговорим!

Г. П л е х а н о в.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

(Составила В. Попова-Сурьянинова)

Авенариус, Рихард (1843—1896) — немецкий философ, основатель эмпириокритицизма. А., стремясь преодолеть противоположность материального и психического и свести их к единству, приходит к идеализму, признавая единственно существующей реальностью ощущения. Стр. 11, 26, 37, 51, 75, 76, 77, 85, 92, 96, 106, 111, 113.

Агностицизм — теоретико-познавательное направление, считающее основой знания ощущения, но отказывающееся считать наши представления верными отражениями внешних вещей. Вещь, как она существует сама по себе, по мнению А., непознаваема. Блестящая критика А. дана Энгельсом в его статье «Об историческом материализме». Стр. 27, 54, 55.

Адлер, Фридрих (род. 1879 г.) — австрийский социал-демократ. В области философии А. является эклектиком, признавая необходимость «для выработки цельного мировоззрения» дополнить марксизм махизмом, который он об'являет «дальнейшим развитием материалистического понимания истории». Стр. 67.

Аксельрод, Любовь Исааковна (род. 1868). Стр. 93.

Альбион — древнейшее название Британских островов. В настоящее время термин употребляется в Англии в возвышенном стиле, а в остальных странах — в несколько ироническом смысле. Стр. 22.

Анимизм (от латинского animus — дух) — в более широком смысле означает мировоззрение, согласно которому за каждой видимой вещью стоит невидимый двойник — дух. В более тесном смысле А. называется одна из распространеннейших теорий о происхождении религии. Обоснование этой теории было дано Э. Тэйлором. Основное положение ее таково: ряд явлений психической жизни — смерть, сон, обмороки — находит свое об'яснение для первобытного человека в том, что в человеке живет какое-то особое существо, «душа», которая может покидать тело. Это раздвоение человек переносит и на окружающую его природу. Стр. 81.

Арцыбашев, Михаил Петрович (1878—1927) — писатель. В своих произведениях А. проповедывал культ наслаждения жизнью, нередко переходящий у него в культ половой страсти. А. является выразителем настроения той части буржуазной интеллигенции, которая в эпоху 1906—1910 гг., утратив свои симпатии к революции, искала забвения в чувственных удовольствиях или кончала жизнь самоубийством. После революции А. эмигрировал. Стр. 10.

Базаров, В. — псевдоним Владимира Александровича Руднева (род. 1874 г.) — экономист, публицист и философ. По своим философским взглядам сторонник Маха и Авенариуса. Он нападает на диалектический материализм Маркса, под видом критики якобы личных воззрений Плеханова. Стр. 96.

Баррэс, Морис (1862—1923) — французский романист и публицист. В своих ранних произведениях он проповедывал крайний индивидуализм. В 90-х годах Б. увлекся политикой и резко изменил свои взгляды, сделавшись вождем консервативной националистической и католической литературы, критиковал индивидуализм. С 1915 по 1918 гг. он редактировал реакционную газету «Echo de Paris», проповедывая шовинизм и ненависть к Германии. Стр. 25.

Бассанио — герой трагедии Шекспира «Венецианский купец». Стр. 53.

Бастилия — государственная тюрьма в Париже при старом порядке, разрушенная восставшим населением Парижа 14 июля 1789 г. Стр. 18.

Бельтов — см. Плеханов. Стр. 5, 27, 30, 41, 48, 74.

Бергсон, Анри (род. 1859 г.) — французский философ-идеалист. Основным понятием метафизики Б. является понятие «длительности». Длительность есть не что иное, как суб'ективное восприятие времени в противоположность об'ективному, физическому времени. Сущность «длительности» познается интуитивно. Всеми жизненными процессами управляет жизненный поток, представляющий собою явление психического порядка. Материя есть ослабленное сознание. Сущностью сознания является свобода. Критику философии Б. дал Плеханов. (Собрание сочинений, изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса, т. XVII). Стр. 11.

Берман, Яков Александрович (род. 1868 г.) — правовед, автор ряда работ по философии. В своих философских работах он критикует основные понятия диалектического материализма Маркса и Энгельса, считая диалектику схоластическим пережитком идеализма. Собственная философия Б. есть смесь марксизма, дицгенизма и прагматизма. Стр. 96.

Беркли, Джордж (1684—1753) — английский философ, епископ, учивший, что существуют только ощущения моего «я» и что «я» не может умозаключать о бытии внешнего материального мира. Идеализм Б., таким образом, неизбежно приводит к солипсизму, так как вся действительность исчерпывается для него ощущениями суб'екта. Стр. 31, 32, 33, 40, 49, 57, 63, 68, 69, 70.

Бернштейн, Эдуард (род. 1850 г.) — немецкий социал-демократ, в последние годы жизни Энгельса близко стоявший к нему. После смерти Энгельса он об'явил, что некоторые части марксизма требуют «ревизии», т. е. пересмотра. Ревизионизм Б., связанный в области философии с неокантианством, привел его к полному отказу от революционного марксизма. Стр. 4, 16, 17.

Буало-Депрео, Никола (1636—1711) — знаменитый французский поэт и критик. Получил известность благодаря своим сатирам и, главным образом, своей поэме «L'art poétique»,

выразившей основные принципы ново-классической школы. Б. исходит из положения, что в поэзии выше всего должен быть поставлен разум. Стр. 4.

Валентинов, Н. — псевдоним Николая Владимировича Вольского (род. 1879 г.), автора книг «Философские построения марксизма» и «Э. Мах и марксизм», в которых он стремится сочетать Маркса с Махом. Стр. 96.

«Вестник жизни»—еженедельник «большинства» РСДРП, выходил в 1906 г. (всего 13 номеров) и в 1907 г. (всего 7 номеров). В журнале принимали участие лучшие литературные силы большевиков: Ленин, Богданов, Каменев, Горький, Базаров, Луначарский и др.; редактировал журнал П. П. Румянцев. Стр. 3, 8.

Виндельбанд, Вильгельм (1848—1915) — профессор философии, неокантианец, автор учебников по истории философии. Стр. 33, 34, 39.

Веневитинов, Дмитрий Владимирович (1805—1827) — поэт и писатель. На его стихах лежит печать изучения философии; наиболее сильное влияние на него оказали Платон и Шеллинг. Стр. 43.

Вольтер, Франсуа (1694—1778) — крупнейший представитель литературы «эпохи просвещения» во Франции XVIII века, глава деистов того времени, искусный и настоятельный проповедник освободительных идей. Вел неустанную борьбу с католической нетерпимостью. Стр. 110.

«Вопросы философии и психологии» — журнал, издававшийся в Москве с 1890 по 1917 г.; основан Н. Я. Гротом и А. А. Абрикосовым. Стр. 10.

Гауптман, Гергарт (1862) — современный немецкий драматург натуралистической школы. Наиболее яркое из его произведений — драматическая поэма «Ткачи». Здесь Г. мастерски изображает экономическое положение силезских рабочих. Стр. 97, 98.

Гегель, Георг (1770—1831) — крупнейший немецкий философ-идеалист, именем которого заканчивается эпоха классического немецкого идеализма. Дальнейшее движение идеализма привело к разложению гегельянства и к материализму Л. Фейербаха. Гегель дал теорию диалектики, которая, переработанная материалистически Марксом и Энгельсом, стала единственно правильным научным методом. Стр. 16, 32, 39, 43, 50, 51, 55, 74, 75, 87, 97.

Гейне, Генрих (1798—1856) — великий немецкий поэт, чрезвычайно революционно настроенный. Г. понимал революционное значение немецкой философии и был восторженным последователем Гегеля. Стр. 59.

Геккель, Эрнст (1843—1918) — немецкий зоолог, дарвинист, много сделавший для обоснования эволюционной теории в биологии. В области философии Геккель пытался обосновать монизм, будучи по существу лишь непоследовательным материалистом в теории познания. Стр. 26, 27, 67.

Гельвеций, Клод-Адриан (1715—1771) — представитель французского материализма XVIII века. Г. разрабатывал преимущественно этические и социально-исторические проблемы. Стр. 15, 16, 21.

Геллригель — герой пьесы Гауптмана «А Пиппа все танцует». Стр. 97, 98.

Гербарт, Иоганн-Фридрих (1776—1871) — немецкий философ, ученик Фихте. По Г. действительность состоит из множества простых и неизменных существ, «реалов»; изменяется только их связь. Природа «реала» недоступна познанию. Стр. 68.

Гете, Иоганн-Вольфганг (1749—1832) — великий немецкий поэт, касающийся в своих художественных произведениях многих философских и общественно-исторических проблем, часто предугадывая правильное их решение. Гете был также естествоиспытателем, являясь в этой области предтечей новейшей теории развития. Стр. 9.

Гоббс, Томас (1588—1679) — английский философ-материалист. Материализм Гоббса имеет механический характер. Стр. 23, 24, 41, 42.

Гольбах, Поль (1723—1789) — виднейший представитель французского материализма и атеизма в XVIII веке. Г. является автором многих атеистических памфлетов и «библии» французского материализма XVIII века — «Системы природы». Стр. 14, 15, 16, 17, 18, 19, 26, 27, 28, 33, 53, 74.

Горанфло — настоятель монастыря, живший в XVI веке; известен как большой пьяница и обжора. Стр. 13, 14, 16, 106.

Грациано — герой трагедии Шекспира «Венецианский купец». Стр. 53.

Дауге, П. — автор ряда работ, популяризирующих философию Дицгена. Известен как издатель сочинений Дицгена. Стр. 79, 96.

Дидро, Дени (1713—1784) — крупнейший французский материалист XVIII века, редактор «Энциклопедии», в которой радикальная буржуазия формулировала свое мировоззрение накануне Великой французской революции. В материализме Дидро встречаются диалектические моменты. Стр. 16.

Дицген, Иосиф (1828—1888) — социалист и философ-материалист, рабочий-самоучка. Дицген самостоятельным путем пришел ко многим положениям материалистической диалектики; однако, недостаток выучки обусловил в материалистической философии Д. ряд неудачных положений. Стр. 3, 11.

Джемс, Уильям (1842—1910) — известный американский психолог и философ. В области психологии он устраняет механические представления из психологии, отрицает бессознательную жизнь и возможность об'яснения явлений сознания из материальных факторов. Сознанию он приписывает четыре признака: 1) всякое сознание есть самосознание, 2) в сознании происходит постоянный поток, смена состояний сознания, 3) этот поток непрерывен, 4) сознание есть активное начало. Джемс

признает свободу воли и бессмертие души. В теории познания он придерживается прагматизма — истина идеи определяется ее пригодностью, полезностью. Стр. 115, 116.

Думбадзе, Иван Антонович (1851) — русский генерал и административный деятель. Служил в армии на Кавказе. В 1906 г. был главноначальствующим в Ялте, где правил деспотично и самовластно, ведя чрезвычайно энергично борьбу со всяким проявлением свободы, выселяя и заключая в тюрьму всех подозреваемых в политической неблагонадежности. Стр. 4, 5, 7.

Дюринг, Евгений (1833—1921)—немецкий философ-позитивист, критику философии которого дал Энгельс в «Анти-Дюринге». Стр. 32, 87, 91.

Журдан — герой комедии Мольера «Мещанин в дворянстве». Стр. 33.

Зудерман, Герман (род. 1857 г.) — известный немецкий писатель-драматург. Пьесы З. носят реалистический характер; театр нравов — стихия творчества З. Стр. 25.

Ильин, Вл. — псевдоним Ленина. Стр. 47.

Имманентная философия — идеалистическое направление, усматривающее всю действительность в содержании сознания. Стр. 37.

Кант, Иммануил (1724—1804) — родоначальник немецкого классического идеализма, создавший систему трансцендентального идеализма, согласно которой мы познаем лишь явления, между тем как вещи, как они существуют, сами по себе абсолютно непознаваемы; время и пространство суть суб'ективные формы созерцания, а причинность — суб'ективная категория рассудка. Стр. 10, 11, 24, 27, 29, 30, 34, 35, 36, 38, 51, 55, 56, 58, 60, 68, 99, 108.

Капитолий — один из холмов древнего Рима с крепостью и храмом Юпитера. Здесь же помещались священные гуси, которые, по преданию, спасли Рим, разбудив своим гоготаньем стражу во время нападения неприятеля. Стр. 53.

Катон (234—149 до нашей эры) — знаменитый римский государственный деятель и писатель. Известен своей непримиримой враждой к Карфагену, разрушения которого он требовал всю жизнь. Как писатель, К. отличался необычайным красноречием и изяществом языка. Стр. 104.

Каутский, Карл (род. 1854 г.) — один из вождей германской социал-демократии, ныне крайний представитель правой социал-демократии. Стр. 116.

Клеопатра — египетская царица, славившаяся своей изумительной красотой и многочисленными любовными похождениями. Чарами своей красоты она покорила Юлия Цезаря, затем Марка Антония и, после неудавшейся попытки обольстить Октавиана, отравилась. Стр. 11.

Клисфен — афинянин. В 508 г. до нашей эры ему было поручено написать новые законы. Реформы Клисфена положили конец притязаниям родовой знати на политическое господство в общине и сделали Афины более демократическими. Стр. 17.

Корнелиус, Ганс (род. 1863 г.)—профессор философии в Мюнхене, взгляды которого представляют соединение элементов критического идеализма Канта с позитивизмом Маха. Стр. 63.

Крылов, Иван Андреевич (1768—1844) — знаменитый русский баснописец. Стр. 96.

Лабриола, Артур (род. 1875 г.)—итальянский экономист и синдикалист. В своем учении о государственном строе близок к анархизму. Стр. 8.

Лагарп, Жан-Франсуа (1740—1803)—известный французский критик, член французской академии. На него имел большое влияние Вольтер, принципы которого он проводил в своих лекциях. До 1793 г. Л. был ярым революционером, но, попав в тюрьму во время террора, он вышел из нее верующим христианином. Стр. 21.

Ламеттри, Жюльен-Офрэ (1709—1751) — французский материалист XVIII века. В основе всего сущего, по мнению Л., лежит субстанция — материя, основными свойствами которой являются протяжение, движение, и чувствительность. Различие в существах природы есть лишь разница в степени развития сочетаний материальных частиц. Душа человека есть способность человека иметь ощущения, которые являются источником познания. На человека оказывают большое влияние пища, климат и воспитание. Стр. 15, 16.

Ланге, Фридрих Альберт (1825—1875) — немецкий философ, один из ранних неокантианцев, автор двухтомной работы по истории материализма, написанной с кантианской точки зрения. Стр. 16, 23, 24.

Лейбниц, Готфрид-Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ, один из всеоб'емлющих умов своего времени. Сущностью субстанции является сила. Мир состоит из монад—непротяженных, духовных единиц, находящихся между собой в предустановленной гармонии. Свойствами монад являются представления и стремления. Существует бесконечное множество монад, различающихся друг от друга степенью ясности и отчетливости представлений. Л. был, кроме того, блестящим математиком; он изобрел диференциальное и интегральное исчисления. Стр. 61.

Ленин. — Стр. 10.

Литтрэ, Максимилиан (1801—1881) — французский философ-позитивист. Издавал вместе с Вырубовым журнал «Revue positive». Стр. 85.

Локк, Джон (1632—1704) — английский философ, политический писатель и деятель, противник теории врожденных идей. Стр. 19.

Лукреций, Кар (99—55 до нашей эры) — римский философ, автор сочинений «De rerum natura» («О природе вещей»),

в котором он является талантливым последователем Эпикура. Стр. 24.

Луначарский, Анатолий Васильевич (1875). Стр. 8, 9, 16, 17, 20, 28, 37, 52, 69, 83.

Мандевилль, Бернард (1670—1733)—английский писатель, занимался также медицинской практикой. В своей знаменитой сатире на современное ему общество «Басне о пчелах» М. утверждает, что порок полезен. Именно зло есть то великое начало, которое делает нас общественными существами. Богатство обусловливается нищетой народных масс. М. оказал большое влияние на Вольтера и Гельвеция. Стр. 19.

Маркс. — Стр. 4, 5, 6, 10, 12, 13, 18, 19, 20, 27, 28, 29, 51, 53, 70, 74, 84, 85, 87, 92, 93.

Мах, Эрнст (1838—1916) — физик. Его научные исследования касаются, главным образом, акустики и оптики. В области философии Мах — представитель эмпириокритицизма. Стр. 4, 5, 9, 11, 12, 17, 18, 26, 27, 29, 32, 33, 36, 37, 38, 40, 46, 48, 49, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 85, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 117.

Мольер, Жан-Батист (1622—1673) — знаменитый французский писатель, автор целого ряда комедий, в которых сочетался огромный литературный талант с остроумной и едкой сатирой на общество. Наиболее известными из его комедий являются «Тартюф», «Скупой», «Мизантроп», «Смешные жеманницы» и др. Стр. 37, 83.

Молчалин — герой комедии Грибоедова «Горе от ума»; основные черты характера М. — низкопоклонничество, «умеренность, аккуратность», хитрость и трусость. Стр. 12.

авиль, Эрнест (1816—1909) — публицист и богослов. Был профессором философии в Женеве. По своим философским взглядам — спиритуалист; Н. признавал существование загробного мира и бессмертия душ. Стр. 33.

Неокантианство — философское направление конца XIX и начала XX века, пытающееся продолжать и развивать философию Канта. Коген, Наторп, Кассирер являются представителями марбургской школы неокантианства; Виндельбанд и Риккерт — представителями фрейбургской школы. Некоторые неокантианцы, исходя из этической теории Канта, пришли к «этическому социализму». Форлендер и Макс Адлер, например, пытались соединить Маркса с Кантом. Стр. 11, 15, 27, 31, 33, 36, 55, 57.

«Neue Zeit» — научный орган социал-демократии. Выходил с 1883 по 1923 г., под редакцией Каутского, а после — Кунова. Стр. 22.

Ньютон, Исаак (1642—1727) — знаменитый математик и физик. Ему принадлежит целый ряд научных открытий: разложение света, закон всемирного тяготения и пр. Философское значение закона всемирного тяготения состояло в установлении

того положения, что действующие на земле физические законы имеют значимость для всей вселенной. Естественно-научный метод был распространен на все области знания, в том числе и на философию. Гениальное применение Ньютоном метода индукции и дедукции дает образец настоящего научного исследования. Знаменитое изречение Н.: «Я не измышляю гипотез» следует понимать в том смысле, что гипотезы должны выводиться из фактов и ими подтверждаться. Стр. 84.

Павел, апостол. Стр. 12.

Петцольд, Иосиф (1862) — идеалист, последователь Авенариуса (см.). Стр. 40, 51.

«Petitio principii»—ошибка в доказательстве, происходящая от того, что в основу доказательства полагается положение, которое само еще требует доказательства. Стр. 94, 95.

Пиппа — героиня драмы Гауптмана «А Пиппа все танцует». Стр. 97, 98.

Платон (427—347 до нашей эры) — великий греческий философ, основатель об'ективного идеализма. Центральным пунктом его философии является учение об идеях. Идеи вечны и неизменны и составляют прообразы вещей. Единичные вещи — только отражение идей. Познание есть восхождение души от чувственных вещей к идеям и, в конце концев, к высшей идее — благу. Методом философского познания служит диалектика, целью ее является — посредством анализа и синтеза понятий познать всеобщее в единичном и единичное во всеобщем. Стр. 33, 34, 38, 39.

Прайс, Ричард (1723—1791) — английский политический деятель и философ. П. был рационалистом и выступал против эпикуреизма и сенсуализма. Стр. 15.

Пристли, Джозеф (1733—1804) — английский ученый и философ. В области философии П. был материалистом. В основе всего сущего, по его учению, лежит материя, обладающая свойствами ощущать и мыслить. Стр. 15, 33.

Пуанкарэ, Анри (1857) — последователь критического позитивизма и релятивизма. Стр. 11.

Пушкин, Александр Сергеевич (1799—1837) — знаменитый русский поэт. Стр. 6.

Рейнке, Иоганн (род. 1849 г.) — немецкий ботаник, директор ботанического сада в Киле, автор многих работ по ботанике и биологии. Противник естественно-научного монизма, виталист; он развитие рассматривает телеологически. Стр. 27.

Руссо, Жан-Жак (1712—1778) — французский философ эпохи просвещения, деист. Современность подвергается Р. оценке с точки зрения естественного состояния, где господствуют равенство и свобода. Возникновение собственности является причиной неравенства между людьми. В своем известном «Общественном договоре» Р. высказывает ту мысль, что можно создать путем общественного договора такое общество, в котором каждый, соединяясь со всеми, был бы в то же время

свободен. Целью общества является благо индивидуума. Взгляды Руссо оказали сильное влияние на современников и на французскую революцию. Стр. 14.

Савл — имя апостола Павла до принятия им христианства. Стр. 12.

Сеченов, Илья Михайлович (1829—1905) — выдающийся русский физиолог. В области теории познания он стоит на точке зрения материализма, считая, что основа видимых нами форм и движений лежит вне нас в действительности, и что сходства и различия, находимые человеком между чувственными предметами, суть сходства и различия действительные. Стр. 44, 45, 46.

Сганарель, — герой комедии Мольера. Стр. 83.

Синдикализм — один из видов профессионального движения. Восприняв от учения Прудона отрицательное отношение к политике и государству, синдикализм бойкотирует парламентские способы борьбы, противопоставляя им стачки, как самый действительный вид классовой борьбы. Стр. 8.

Солипсизм — учение о том, что существует только одно «я», а все остальное — другие «я» и весь внешний мир — является лишь содержанием этого индивидуального сознания и не имеет самостоятельного об'ективного существования. Стр. 25, 26, 57, 59, 63, 64, 70, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100.

Спиноза, Бенедикт (1632—1677) — знаменитый голландский философ. По учению Спинозы существует лишь одна субстанция, которую он называет богом, пользуясь старой терминологией. В сущности же бог Спинозы, как он сам говорит, — природа. Основными свойствами субстанции являются протяжение и мышление; таким образом мышление превращено Спинозой в свойство материальной субстанции. Стр. 52.

Струве, П. Б. (род. 1870 г.) — буржуазный публицист и экономист, один из ранних русских социал-демократов, представитель «легального марксизма», перешедший вскоре к ревизионизму и затем в ряды монархистов. В настоящее время редактор монархической газеты «Возрождение» в Париже. Стр. 10.

Тредьяковский, Василий Кириллович (1703—1769) — русский ученый XVIII в. и поэт, имя которого сделалось нарицательным для обозначения бездарных стихотворцев. Ценной является мысль его о необходимости фонетического письма, высказанная в книге об орфографии. Т. занимался также переводами с иностранных языков. Стр. 7, 16, 17.

Успенский, Глеб Иванович (1843—1902) — известный писатель-народник, в своих произведениях дающий яркие картины народной жизни и жизни мелких чиновников. Стр. 7.

Фауст — герой трагедии Гёте «Фауст». Стр. 54.

Фейербах, Людвиг (1804—1872) — известный немецкий философ. Будучи учеником Гегеля, Ф. преодолел впоследствии

его философию и перешел к материализму. Наше мышление, дающее знание о внешнем мире, определяется чувственными созерцаниями. Об'ектом чувств является то, что существует вне нас и независимо от нас, а, с другой стороны, существует только то, что может быть об'ектом чувств. Нет дуализма между об'ектом и суб'ектом, ибо человек есть лишь часть природы, часть бытия. Стр. 18, 19, 26, 32, 47, 51, 52, 72, 73, 102, 103.

Ферворн, Макс (1863—1921) — немецкий физиолог и биолог. Издавал с 1902 г. «Zeitschrift für allgemeine Physiologie». Стр. 51.

Фихте, Иоганн Готлиб (1762—1814) — представитель немецкого классического идеализма. Исходя из философии Канта, Фихте подверг критике его «вещь в себе». Отвергнув ее, Фихте пришел к суб'ективному идеализму: суб'ект, «я», полагает об'ект, «не-я», т. е., иначе говоря, человеческое сознание производит природу. В области практической философии Фихте придерживался радикальных взглядов. Момент действительности, который имел место и в теоретической философии, в этике Фихте принимает форму учения о воздействии свободы на природу; это воздействие совершается через средства труда, которые должны быть во владении отдельных лиц. Энгельс назвал Фихте «предшественником» марксизма, так как его учение явилось звеном в последовательной цепи: от Канта через Гегеля к Фейербаху. Стр. 17, 40, 58, 63, 64, 70, 103.

Французские материалисты XVIII века — представителями французского материализма XVIII века являются Дидро, Ламеттри, Гельвеций, Робине и Гольбах. Они были выразителями боевой идеологии французской буржуазии предреволюционной эпохи. В области религии они проповедывали атеизм, в области политических учений — радикальное преобразование государства, в области философии — материализм. Маркс указывает два источника французского материализма: один — философия Декарта, именно его физика, другой — философия Локка, являющаяся сенсуализмом и эмпиризмом. Единственной реальностью, с точки зрения французских материалистов, является материя, основные свойства которой—протяжение, движение и чувствительность. Источником познания является ощущение, рассматриваемое как результат воздействия внешней природы на наши органы чувств. Стр. 5, 15, 16, 19, 21, 26.

Чернышевский, Николай Гаврилович (1828—1889) — известный публицист и критик. По своим философским взглядам Ч.—фейербахианец. Он является социалистом-утопистом, предшественником русской социал-демократии. Стр. 67, 72, 73.

Шекспир (1564—1616) — великий драматург. Стр. 53.

Шеллинг, Фридрих-Вильгельм-Иосиф (1775—1854) — немецкий философ, представитель классического немецкого идеализма. По учению Ш., суб'ект и об'ект совпадают в абсолюте, который есть их тожество и безразличие. Познать

этот абсолют можно только интеллектуальной интуицией. При всей фантастичности, с современной точки зрения, натурфилософии Шеллинга, некоторые его положения, — например, точка зрения на развитие в природе, на свободу как познанную необходимость, — сохранили свою значимость и до сих пор. Стр. 87, 96, 111, 112.

Шмидт, Конрад — немецкий социал-демократ, ревизионист неокантианского направления. Стр. 16, 41, 43, 57.

Шопенгауэр, Артур (1788—1860) — известный немецкий философ-идеалист. Исходя из Канта, Ш. определяет «вещь в себе», как волю, бытие — как об'ективацию воли, внешний мир — как представление. Стр. 69.

Шулятиков, В. — автор книги «Оправдание капитализма в западно-европейской философии», на которую Плеханов написал блестящую рецензию. (Собрание сочинений, т. XVII, изд. Институтом К. Маркса и Ф. Энгельса.) Стр. 84.

Шуппе, Вильгельм (1863—1913) — немецкий философ-идеалист, родоначальник так называемой «имманентной философии», отождествляющей бытие с сознанием. Быть — значит находиться в сознании в качестве об'екта мышления. Основным положением этой философии является, таким образом, положение: «Нет об'екта без суб'екта и обратно». Стр. 37, 68.

Щедрин-Салтыков, Михаил Евграфович (1826—1889) — знаменитый русский писатель. В течение 20 лет все крупные явления русской общественной жизни находили себе отголосок в яркой, талантливой сатире Щ.-С. Он не щадит темных сторон русской общественности и неустанно ратует за «свободу, развитие и справедливость». Стр. 10.

Эклектизм — направление в философии, старающееся построить систему путем сочетания различных систем. Попытка ревизионистов всех эпох и всех оттенков соединить марксизм с другими философскими направлениями является ярким примером эклектизма. Стр. 75, 84.

Эмпириокритицизм — см. Авенариус. Стр. 11, 76, 87, 93, 94, 100, 106, 115.

Энгельс. Стр. 5, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 32, 34, 40, 45, 46, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 74, 84, 85, 87, 91, 92.

Эпикур (342—270 до нашей эры) — греческий философ. Философия состоит, по учению Эпикура, из трех частей: логики, физики и этики. В теории познания Э. стоит на сенсуалистической точке зрения: все понятия имеют своим источником чувственные восприятия. В физике Э. утверждает материалистическое положение, что в природе нет ничего сверхчувственного. Тела суть комплексы атомов. В природе господствует закон механической причинности. Душа состоит из атомов; богов и бессмертия не существует. Наука и должна освободить людей от страха перед смертью и богами. Человеческая жизнь ограничена земным существованием, и этика есть наука о высшем

благе этой земной жизни. Высшей целью счастливой жизни является удовольствие, высшее удовольствие доставляют духовные наслаждения. Вся философия Э. носит материалистический и практический характер. Стр. 24.

д'Эспинас, Альфред (род. в 1844 г.)—французский философ, один из распространителей эволюционной теории во Франции. Стр. 85.

Юм, Давид (1711—1776) — английский философ, представитель скептицизма. Юм отрицает возможность познания внешнего мира. Содержание сознания состоит из впечатлений и их идей, являющихся копиями последних. Представления связываются между собою по законам ассоциации — по сходству, пространственно-временной смежности и причинности. Опыт основывается на принципе причинности, но сам этот принцип причинности покоится на нашей привычке, не имея иного основания. Стр. 27, 68, 81.

Юшкевич, П. С. (род. 1874 г.) — автор ряда работ по философии, в которых путем критики и ревизии основных положений марксизма обосновал теорию эмпириосимволизма. Стр. 40, 96.

Якоби, Фридрих-Генрих (1743—1819) — немецкий философ. Источником познания внешнего мира является, по Я., чувственное восприятие. Для познания божества мало чистого умозрения, необходима еще вера. Стр. 64.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Предисловие А. М. Деборина	III
Письмо первое	3
Письмо второе	29
Письмо третье	72
Указатель имен	118

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

БИБЛИОТЕКА МАРКСИСТА

ПОД РЕДАКЦИЕЙ Д. Б. РЯЗАНОВА

ВЫХОДЯТ ИЗ ПЕЧАТИ

(ВЫПУСКИ XI—XX)

Выпуск XI. **Г. Плеханов.** Materialismus militans.
Выпуск XII—XIII. **К. Маркс.** Нищета философии.
Выпуск XIV. **Ф. Энгельс.** Людвиг Фейербах.
Выпуск XV. **К. Маркс.** Письма к Кугельману.

Ф. Меринг. Фрейлигграт и Маркс в их переписке.
Г. Плеханов. Социализм и политическая борьба.
К. Маркс. Революция и контрреволюция в Германии.
Г. Плеханов. Анархизм и социализм.
К. Маркс. Наемный труд и капитал. С дополнениями и примечаниями.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ

П. Лафарг. Право на лень. Религия капитала.
К. Маркс. Цена, заработная плата и прибыль (с дополнениями).
К. Маркс. Классовая борьба во Франции.
К. Маркс и Ф. Энгельс. Речи.
К. Маркс и Ф. Энгельс. Статьи о программе.
Ф. Энгельс. На русские темы.
Ф. Энгельс. Крестьянский вопрос в Германии и Франции.
Ф. Энгельс—мыслитель, человек, революционер.
Р. Люксембург. Социальная реформа и революция.
К. Каутский. Путь к власти.
Г. Плеханов. Маркс, Энгельс, марксизм.

с 1924.

50 коп.