

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



**БИБЛИОТЕКА  
МАРКСИСТА**

*История*  
*1911 г. 22. 12.*

**ВЫПУСК XI**

**Г. В. ПЛЕХАНОВ**

**MATERIALISMUS MILITANS**  
**(ВОИНСТВУЮЩИЙ МАТЕРИАЛИЗМ)**

**19 • ГОСУДАРСТВЕННОЕ • 31**  
**СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО**

И Н С Т И Т У Т К. М А Р К С А и Ф. Э Н Г Е Л Ъ С А

---

*Пролетарии всех стран, соединяйтесь!*

БИБЛИОТЕКА МАРКСИСТА

ВЫПУСК XI

Г. В. ПЛЕХАНОВ

# MATERIALISMUS MILITANS

(ВОИНСТВУЮЩИЙ МАТЕРИАЛИЗМ)

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ,  
ИСПРАВЛЕННОЕ



ГОСУДАРСТВЕННОЕ СОЦИАЛЬНО-  
ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКВА \* 1931 \* ЛЕНИНГРАД



И, 4. Соцэкгиз № 43921/м.  
Ленинградский Областлит № 19548.  
9 л. Тираж 50 000. Зак. 385.

## ОТ РЕДАКЦИИ

В книге «Воинствующий материализм» Плеханов собрал свои открытые письма к Богданову.

Два из них были помещены в 1908 году в «Голосе социал-демократа», а последнее, третье написано специально для сборника «От обороны к нападению», вышедшего в 1910 г.

Непосредственным поводом для этих писем явилось открытое письмо Богданова, который упрекал Плеханова в том, что последний полемизирует с эмпириомонизмом в кредит, не выдвигая никаких аргументов.

Плеханов, как он это рассказывает сам, «не считал нужным спорить с Богдановым, полагая, что сознательные представители русского пролетариата сами смогут оценить богдановские мудрости философские». Однако, по мере усиления политической и идейной реакции, произведения Богданова начинали пользоваться все большим успехом и Плеханов был вынужден взяться за критику этих «мудростей философских».

Правильно показывая, что эмпириомонизм Богданова, эмпириокритицизм, махизм и т. д. суть разновидности субъективного идеализма, Плеханов, однако, понял свою задачу слишком узко. Он отрывал эти философские течения от идеалистического направления в рядах физиков, истолковывавшего в идеалистическом духе выводы современного естествознания. По этому поводу Ленин заметил: «разбирать махизм, игнорируя связь между определенной школой в новой физике и махизмом, как делает Плеханов, значит издеваться над духом диалектического материализма, т. е. жертвовать методом Энгельса ради той или иной буквы у Энгельса» (т. XIII, стр. 206).

Вообще Плеханов никогда не решался взяться за работу обобщения новейших открытий в естествознании с точки зрения марксистской философии и не критиковал «физический идеализм» по существу. Плеханов, — писал Ленин, — критиковал

кантианство более «с вульгарно материалистической, чем с диалектически-материалистической точки зрения, поскольку он лишь *a limine* отвергает их рассуждения, а не *исправляет* .. эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь и переходы* всех и всяких понятий».

Несмотря на эти недостатки плехановской критики философского ревизионизма и идеализма вообще, было бы глубоко ошибочным недооценивать философские произведения Плеханова.

«Воинствующий материализм» — блестящий образец полемиического искусства. Изучение этой работы Плеханова имеет актуальное значение и в настоящее время.

Август 1931 год.

**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 объяснению, не лишенному общего интереса.

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

«Титул» господина в моем обращении к Вам Вы считаете оскорблением, делать которое Вам я не имею права. По этому поводу спешу уверить Вас, м. г., что в мои намерения никогда не входило оскорблять Вас. Но Ваше упоминание о *праве* дает мне повод думать, что по Вашему убеждению именование Вас товарищем входит в число моих социал-демократических обя-



*занностей*. 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 мирозерцаний*. И поскольку речь идет для меня о защите моего мирозерцания, 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»<sup>1</sup>.

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 вернуться в них.

«Лишение живота» есть мера еще несравненно более жестокая, нежели «высылка». И если бы я способен был 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 бы не признавал самой полной свободы теоретического исследования. Но я был бы столь же плохим социал-демократом, если бы не понимал, что *свобода исследования* должна сопровождаться и

<sup>1</sup> А. Богданов, Эмпириомонизм, кн. 2, стр. 39, Москва 1905.

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 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, объявляют свои взгляды марксизмом самоновейшего образца. Я твердо убежден, что теоретическое размежевание с этими идеалистами необходимо нам теперь больше, чем когда-нибудь, и я, ничем не стесняясь, высказываю это свое твердое убеждение. Я понимаю, что это может быть иногда неприятно тому или другому идеалисту, — особенно из разряда тех, которые хотели бы провести свой идеалистический товар под флагом марксизма, — но, тем не менее, я 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, чтобы

мы, марксисты, считали Вас своим *товарищем*. Вы напоминаете мне ту мать у Глеба Успенского, которая писала своему сыну, что так как он живет вдали от нее и не спешит на свидание с ней, то она пожалуется на него в полицию и потребует, чтобы начальство 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 — увя! — 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*<sup>1</sup>. 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 объясняли себе мое молчание иначе; Вы думали, как видно, что, не смея напасть на Вашу философскую твердыню, я предпочитаю по Вашему адресу пустые угрозы, критиковать Вас «в кредит». Я не отрицаю Вашего права на самообольщение, но я, в свою очередь, имею право сказать Вам: Вы самооболь-

<sup>1</sup> Мне нужно сечь других кошек.

шались. 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*<sup>1</sup>. 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*)<sup>2</sup>. 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 субъективны, говорил Гете, — 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

<sup>1</sup> Мне надо было сечь других кошек.

<sup>2</sup> См. статью Энгельса «Die Lage Englands» («Положение Англии»), впервые появившуюся в «Deutsch-Französische Jahrbücher» и перепечатанную в «Nachlass» etc., т. I, стр. 484.

из этих господ, жадно хватающихся за все, что им книга последняя скажет, к сожалению, не совсем еще порвали свою связь с пролетариатом<sup>1</sup>, 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 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: ваще 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

---

<sup>1</sup> 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 оказывать на него свое влияние.

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 хстели бы, чтобы я высказался о современном нашем эротизме (т. е. о г. Арцыбашеве и братии его), а другие спрашивали меня, что я думаю о танцах г-жи Айседоры Дункан. Горе тому писателю, который вздумал бы «отзываться» на все духовные прихоти капризной и нервной дамы — 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 достаточно 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 сделали 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 — что. 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, что он в них увидел. А хуже всех тот, который скрывает свои философские убеждения по тем или другим соображениям практической пользы. Такой мыслитель, очевидно, принадлежит к породе



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, объявив 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 Горанфло полакомиться курочкой. Но ведь это грех. Как же быть, чтоб и курочкой полакомиться, и греха избежать? Монах Горанфло очень ловко нашелся. Он поймал соблазнявшую его 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 съел 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 счестся». Совсем как монах Горанфло! Только Горанфло лукавил в малом, а Вы, г. Богданов, лукавите в большом. Потому-то я и говорю, что Вы в своем остроумии превзошли знаменитого монаха.

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

Вот один из этих промахов. Если в 1905 г. Вы называли меня последователем Энгельса, то теперь Вы аттестуете меня учеником Гольбаха. На каком основании? Только на том, что ваша новая «тактика» предписывает Вам не признавать меня марксистом. Другого основания у Вас нет, и именно потому, что у Вас нет другого основания называть меня учеником Гольбаха, кроме Вашей потребности воспользоваться «тактической» мудростью монаха Горанфло, Вы сразу открываете свою слабую сторону, свою полную беспомощность в вопросах материалистической теории. В самом деле, если бы Вам была хоть немного известна история материализма, то Вы поняли бы, что называть меня гольбахянцем, — *holbachien*, как выражался когда-то Руссо, — не приходится. Так как Вы называете меня гольбахянцем по поводу защищаемой мною теории познания, то я считаю не бесполезным довести до Вашего сведения, что эта теория имеет

значительно больше сходства с учением Пристлея<sup>1</sup>, нежели с учением Гольбаха. В других же отношениях то философское мировоззрение, которое я защищаю, отстоит дальше от взглядов Гольбаха, нежели, например, от взглядов Гельвеция<sup>2</sup> 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<sup>3</sup>. Но, во-первых, я цитирую в своих философских статьях не одного Гольбаха. А во-вторых, — и это главное, — Вы совсем не поняли, *почему* мне часто приходилось цитировать Гольбаха и других представителей материализма XVIII 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.

Вот, например, если Ланге в своей пресловутой, но, в сущности, совсем неосновательной «*Истории материализма*» говорит: «Материализм упрямо принимает мир чувственной видимости

---

<sup>1</sup> См. его «*Disquisitions relating to Matter and Spirit*» и его полемику с Прайсом.

<sup>2</sup> См. его замечательные попытки материалистического объяснения истории, отмеченные мною во втором из моих «*Beiträge zur Geschichte des Materialismus*» («Материалы по истории материализма»). [Сочинения, т. VIII.]

<sup>3</sup> «Эмпириомонизм», кн. 3, предисловие, стр. X — XI,

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 полутора 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, Крисфена обвинить в том, что он был «весьма далек» даже от оппортунистического социализма г. Бернштейна. Всякому овощу свое время, г. Богданов! Но в обществе, разделенном на классы, во всякое данное время является на божий свет не мало разных философских овощей, и люди выбирают тот или другой из них, смотря по своим вкусам: еще Фихте правильно говорил, что каков человек, такова и его философия. И 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 оппортунизм. 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»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Кто сказал *a*, должен сказать и *b*.

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»<sup>1</sup>. 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.

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

---

<sup>1</sup> «Людвиг Фейербах», СПБ. 1906, стр. 30. [«Библиотека марксиста» № 14.]

природной склонности к добру и о равенстве умственных способностей всех людей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии на человека внешних обстоятельств, о высоком значении промышленности, о нравственной правомерности наслаждения и т. д. — с коммунизмом и социализмом»<sup>1</sup>.

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»<sup>2</sup>.

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 объясняется то, что когда они принимают 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

<sup>1</sup> Приложение I к «Людвигу Фейербаху» Энгельса, СПб. 1906, стр. 87.

<sup>2</sup> Там же, стр. 88.

как материалисты <sup>1</sup>, 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. II.) 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» расходуется 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,

---

<sup>1</sup> Avis для Вас, г. Богданов, и особенно для Вашего единомышленника блаженного Анатолия, новой религии основателя,



бесстрашных и «передовых» теоретических «исканий». Историческое несчастье бедной русской мысли заключается в том, что даже в периоды ее высочайшего революционного подъема ей крайне редко удастся 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 l'esprit*» («Опровержение книги об уме»), что когда он впервые выступил с опровержением Гельвеция, то его критика почти совсем не нашла себе отклика в среде французов. Впоследствии же они стали, по его словам, относиться к ней совершенно иначе. Лагарп сам объясняет это тем, что его первое выступление имело место в дореволюционную эпоху, когда французская публика не имела еще возможности на практике увидеть, к каким опасным последствиям ведет распространение материалистических взглядов. Ренегат говорил на этот раз правду. История французской философии *после* Великой революции как нельзя более ясно показывает, что свойственные ей антиматериалистические тенденции коренятся в охранительных 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.г. и появившейся первоначально в виде предисловия к английскому переводу знаменитой брошюры «Развитие научного социализма», Энгельс, обращаясь к английскому читателю, дает материалистическое объяснение того факта, что идеологи английской буржуазии не любят материализма.

Энгельс указывает, что материализм, имевший сначала в

Англии, а потом во Франции аристократический характер, вскоре сделался в этой последней стране революционной доктриной «и притом до такой степени, что во время Великой революции это учение, выдвинутое английскими роялистами, дало французским республиканцам и террористам теоретическое знамя и продиктовало провозглашение прав человека». Уже одного этого было бы достаточно, чтобы запугать «почтенных» филистеров «туманного» Альбиона. «Чем более материализм становился *sic* 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 многообразные 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*<sup>1</sup>. Что оставалось в этой крайности делать французскому

---

<sup>1</sup> 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 Konsequenzen 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 системы; лозунг «сила выше права»

и немецкому буржуа, как не отказаться молчаливо от своего свободомыслия. Бывшие насмешники приняли один за другим благочестивый вид, начали с уважением говорить о церкви, о 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».

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.

---

не нужен в качестве утешения для тиранов, ибо сила и право — ждественные понятия; Гоббс неохотно останавливается на этом выводе из его системы и с симпатией изображает преимущества абсолютной наследственной монархии; но теорию это несколько не колеблет». *F. A. Lange. Geschichte des Materialismus. Erstes Buch* («История материализма». Книга первая). 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 противостоять 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.

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 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.) («Цветочный челн») 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<sup>1</sup>. *Нравственный солипсизм* — вот те

---

<sup>1</sup> 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 ma très nous aient r-fait 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 predispose именно к идеализму и притом к самой слабой его разновидности, к субъективному идеализму. Материализму никак не могут сочувствовать люди, все поле зрения которых закрыто их драгоценным «я». А ведь есть люди, которые считают материализм *безнравственным* учением! Для людей, хоть немного знакомых с современной французской литературой, излишне указывать на то, в какую гавань пришел Баррэс со своей *культурой «я»*.

два слова, которыми лучше всего характеризуется настроение наиболее типичных представителей современной буржуазии. Нет ничего удивительного в том, что на почве подобного настроения возникают системы, которые не признают ничего, кроме субъективных «переживаний», и которые непременно приходили бы к теоретическому солипсизму, если бы их не спасала от него нелогичность их основателей.

В следующем письме я покажу Вам, м. г., посредством какой чудовищной нелогичности 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<sup>1</sup>, 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, услышав от Вас, что, защищая материализм, я отстаиваю философию естествознания XVIII века в ее отличии от той же философии XX столетия (Ваше предисловие к русскому переводу «Анализа ощущений»). Еще веселее рассмеется он, вспомнив, что Геккель — тоже материалист. Или, может быть, Вы скажете, что и Геккель тоже не стоит на высоте естествознания нашего времени? У Вас, как видно, в этом отношении только и 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

---

<sup>1</sup> Говорю: разнообразным, потому что во французском материализме XVIII века было несколько, хотя и родственных между собой, но все же различных течений.

поддаться влиянию той антиматериалистической реакции, социологический эквивалент которой я определил выше с помощью Энгельса. Естествознание тут ни при чем, м. г., *не в нем тут сила*<sup>1</sup>.

Но как бы там ни обстояло дело с естествознанием, а ясно, как божий день, что Вы в 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 понятное движение*<sup>2</sup>. Это, кажется, совсем недвусмысленно, и это вряд ли может понравиться Вам, уверяющему нас в том, что можно и должно идти *вперед под знаменем Юма-Маха*<sup>3</sup>.

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

Вот полюбуйтесь сами. Вы изволите писать: «Основу и сущность материализма, по словам тов. Бельтова, представляет идея о первичности «природы» по отношению к «духу». Определение очень широкое, и в данном случае оно имеет свои неудобства»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> 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 «светом старого мирозерцания» — *Licht der alten Weltanschauung*. Излишне распространяться о том, при каких общественных отношениях возник этот «свет», столь приятный для глаз Рейнке и подобных ему ученых. (Речь Рейнке перепеч. в брош. «Haeckels Monismus u. seine Freunde», von J. Reinke, Leipzig 1907) («Монизм Геккеля и его друзья», И. Рейнке, Лейпциг 1907).

<sup>2</sup> Курсив мой. — Г. П.

<sup>3</sup> «Людвиг Фейербах», СПб. 1906, стр. 43. [Соч., т. VIII, стр. 326.]

<sup>4</sup> «Эмпириомонизм», кн. 3, стр. 11.

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

Энгельс пишет, что по вопросу об отношении бытия к мышлению философы разделились на два больших лагеря: «Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, так или иначе признавали сотворение мира... составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма»<sup>1</sup>.

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 при этом факт в данном случае весьма поучительный. Для меня вообще речь идет не о том, чтоб *преследовать Вас*, а о том, чтоб *определить*, т. е. чтобы выяснить моим читателям, к какой именно категориилюбомудров 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 предпримем прогулку по вертограду Вашей критики моей теории познания. Там найдем мы очень сочные вкусные ягоды.

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

Г. Плеханов.

---

<sup>1</sup> Там же, стр. 41.

## ПИСЬМО ВТОРОЕ

Милостивый государь!

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

### I

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

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

Эти строки располагают Вас к веселости.

«Итак, — смеетесь Вы, — «материя» (или «природа» в ее 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: *не «ощущения», не «явления», не опыт»*<sup>1</sup>.

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

Я вовсе не определяю материю *«через»* вещи в себе. Я только утверждаю, что *все* вещи в себе материальны. А под материальностью вещей я понимаю — и тут Вы говорите правду — их способность так или иначе, непосредственно или посредственно, действовать на наши чувства и тем вызывать в нас те или другие ощущения. В моем споре с кантианцами я считал себя в праве ограничиться простым указанием на эту способность вещей по той причине, что ее существование не только не оспаривалось, но категорически признавалось Кантом на первой же странице его «Критики чистого разума». Но Кант был 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 *или* к субъективному идеализму, *или же* к материализму. А раз наш спор принял такой оборот, я нашел полезным отметить главную черту, отличающую субъективный идеализм от материализма и состоящую, — как это известно, может быть, даже и Вам, г. Богданов, совсем не знающему истории философии, — в том, что субъективный идеализм отрицает материальность вещей, признаваемую материализмом<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», кн. 3, СПб. 1906, стр. XIII.

<sup>2</sup> 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.

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 субъективного 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 субъективный идеалист (и английский епископ) Джордж Берклей пишет:

«Между людьми странным образом преобладает то убеждение, что домам, горам, рекам, — одним словом, всем предметам, действующим на наши чувства (all sensible objects), свойственно естественное или реальное (natural or real) существование, отличное от их восприятия рассудком (being perceived by the understanding)»<sup>1</sup>. Но это убеждение основывается на очевидном противоречии, «потому что, — продолжает Берклей, — что такое вышеупомянутые предметы, если не вещи, воспринимаемые нашими чувствами? И что можем мы воспринимать, кроме наших собственных впечатлений или ощущений (ideas or sensations)?<sup>2</sup> Цвет, фигура, движение, протяжение и т. п. вполне известны нам как наши ощущения. Но мы запутались бы в противоречиях, если бы стали считать их знаками или образом вещей, существующих вне мысли»<sup>3</sup>.

В противоположность субъективным идеалистам, материалист Фейербах утверждает: доказать, что нечто *есть*, значит доказать, что это нечто не только существует в мысли (nicht nur gedachtes ist)<sup>4</sup>.

Совершенно так же Энгельс, споря с Дюрингом и желая противопоставить свой взгляд идеалистическому взгляду на *мир*,

---

<sup>1</sup> The Works of George Berkeley D. D. formerly bishop Cloyne. Oxford MDCCCCLXXI, vol. I, p. 157 — 158.

<sup>2</sup> Там же, та же страница.

<sup>3</sup> Там же, стр. 200.

<sup>4</sup> Feuerbach's Werke, t. II, p. 308. Меня могут спросить: да разве же не *есть* то, что *есть*, только в мысли? Оно *есть*, — отвечаю я, слегка видоизменяя выражение Гегеля, — существуя как *отражение действительного существования*.

как на представление, заявляет, что действительное единство мира состоит в его материальности (besteht in ihrer Materialität)<sup>1</sup>.

Нужно ли после этого еще разяснять, что же именно мы, материалисты, понимаем под материальностью предметов? На всякий случай разясню.

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

Этого, пожалуй, довольно. Скажу еще лишь вот что: Мах, философию которого Вы, м. г., считаете «философией» естествознания XX века, целиком стоит в интересующем нас вопросе на точке зрения идеалиста XVIII столетия Берклея. 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)»<sup>2</sup>.

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 Берклей. 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

---

<sup>1</sup> «Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft». V. Auflage, p. 31 (Переворот в науке, произведенный г. Евгением Дюрингом).

<sup>2</sup> «Анализ ощущений», пер. Котляра, изд. Скирмунта, стр. 33.

достояние очень многих мыслителей как материалистического, так даже и идеалистического лагеря. Вот, напр., в XVIII веке его держались материалисты Гольбах и Джозеф Пристлей<sup>1</sup>. И совсем, можно сказать, на-днях идеалист (только не субъективный), Э. Навиль, в мемуаре, прочитанном им во Французской академии, на вопрос, — что такое материя? — ответил: *C'est ce qui se révèle à nos sens* (то, что открывается нашим внешним чувствам)<sup>2</sup>. Вы видите отсюда, м. г., как распространено «мое» определение материи<sup>3</sup>. Однако не подумайте, что, ссылаясь на его распространение, 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 нисколько не страшны.

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

<sup>2</sup> «*La Matière. Mémoire présenté à l'Institut de France*» etc., p. 5 («Материя. Мемуар, представленный Французской академии»). Мемуар прочитан в апреле текущего года.

<sup>3</sup> 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 объектами понятий, должны обладать, рядом с объектами восприятий, самостоятельной и более высокой реальностью. Но объектами восприятий во всех случаях являются тела и их движение или, как чисто по-гречески оттеняет Платон, *видимый мир*; следовательно, идеи как объект познания, выраженного в понятиях, должны представлять собою самостоятельную, отдельную действительность, *невидимый* и 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 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

Если я определяю материю как источник наших ощущений, то Вы совершенно напрасно считаете «вероятным», что я «отрицательно» характеризую материю как *не* опыт. Мне даже странно, каким образом Вы могли ошибиться так сильно: ведь многие страницы той же самой книги «Критика наших критиков», которую Вы цитируете, должны были разъяснить Вам мое понятие об опыте. И то же мое понятие могли бы разъяснить 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: *аффицирование* 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 посредство которых я заставляю ее действовать»<sup>1</sup>. Прямой смысл этого тот, что опыт предполагает взаимодействие между субъектом и — *находящимся вне его* — объектом. А из этого, в свою очередь, видно, что я попал бы в непростительное противоречие с самим собою, если бы вздумал отрицательно определять объект словами «*не опыт*». Помилуйте! именно — «опыт»! Точнее сказать: *одно из двух необходимых условий опыта*.

На следующей странице своей книги (XIV) Вы 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.

---

людей на основании опыта составилось понятие о мире «*видимом*», 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.

<sup>1</sup> «Людвиг Фейербах», СПб. 1906, стр. 118. [Библиотека марксиста], № 14.]

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 обратиться внимание читателя на мою неспросительную нелогичность, так как одного ее обнаружения было бы достаточно, чтоб ни-провергнуть 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 *недоступны* нашему опыту. Так понимал это Кант, впадавший при этом, как уже сказано выше, в противоречие с самим собою<sup>1</sup>. И точно так же понимают это почти все неокантианцы, с которыми в этом случае согласен и Мах: у него со словами «вещь в себе» всегда связывается представление о каком-то *x*, лежащем за пределами нашего опыта. В силу такого представления о том, что называется вещью в себе, Мах поступает вполне логично, объявляя вещь в себе 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 объясняется то обстоятельство, что Вы никак не можете понять меня, не принадлежащего ни к числу неокантианцев, ни к числу махистов.

А между тем дело довольно просто. Если бы даже я решился употребить неудачное выражение: «вещи в себе существуют вне

---

<sup>1</sup> Об этом противоречии Канта см. в моей «Критике наших критиков», стр. 167 и сл. [Сочинения, т. XI, стр. 93.]

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 <sup>1</sup>. Другими словами: «существовала вне опыта» значит существовала еще до его начала. И только. А когда начался опыт, то она существовала уж не только вне его, но также и в нем, составляя необходимое его условие. Все это можно кратко выразить такими словами: опыт есть результат взаимодействия между субъектом и объектом: но объект не перестает существовать и тогда, когда нет никакого взаимодействия между ним и субъектом, т. е. когда опыт не имеет места. Известное положение: «без субъекта нет объекта» — в корне ошибочно <sup>2</sup>. Объект не перестает существовать и тогда, когда субъекта еще нет или когда 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 субъект появляется лишь после того, как объект достигнет известной степени развития.

Те, которые утверждают, что без субъекта нет объекта, просто-напросто смешивают одно с другим два совершенно различных понятия: существование объекта «в себе» и его существование *в представлении субъекта*. Мы не имеем никакого права отождествлять эти два вида существования. Так, напр., Вы, г. Богданов, существуете, во-первых, «в себе», а во-вторых,

---

<sup>1</sup> 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*.

<sup>2</sup> Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — Kein Objekt ohne Subjekt (нет объекта без субъекта), — говорит Шуппе, — «имманентная философия», которая в основе своей тождественна с учением Маха-Авенариуса.

в представлении, скажем, г. Луначарского, который принимает Вас за глубочайшего мыслителя. Смешение объекта «в себе» с объектом, как он существует для субъекта, и служит источником той путаницы, с помощью которой «ниспровергают» материализм идеалисты всех цветов и оттенков.

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

Вы уподобляете «мое» определение материи положению, гласящему: «усыпительная сила есть то, что вызывает сон» (стр. XIII). Вы заимствовали это выражение у одного из персонажей Мольера, но Вы, по своему обыкновению, плохо его передали. Мольеровский персонаж говорит: «Опиум усыпляет, *потому что* имеет усыпительную силу». Комизм заключается здесь в том, что человек принимает за объяснение факта то, что на самом деле представляет собою лишь 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 объяснение, даваемое мольеровским персонажем? Ни капельки не похоже. Я не объясняю, а именно только констатирую то, что я считаю неоспоримым фактом. И совершенно так же поступают все другие материалисты. Людям, знающим историю материализма, известно, что никто из представителей этого учения не задавался вопросом о том, *почему* предметы внешнего мира имеют 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 действи'и 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<sup>1</sup>. Но как ни почтенно это убеждение по своему возрасту, оно все-таки неправильно.

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

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<sup>2</sup>. Поэтому тот, кто требует от нас, чтоб ему определили предмет, отвлечшись от этих впечатлений, выставляет нелепое требование. По своему логическому смыслу или, вернее, по своему логическому бессмыслию требование это равноценно вопросу

---

<sup>1</sup> Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — «Поэтому ядром платоновой философии является *дуализм*, устанавливаемый в ней между обоими видами познания — мышлением и восприятием — и точно так же между обоими их объектами — имматериальным и материальным миром» (В. Виндельбанд, Платон, стр. 85 — 86).

<sup>2</sup> «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.») (Гегель, Наука логики, т. I, кн. 2, Нюрнберг 1813).

о том, в каком отношении к субъекту находится объект в то время, когда он ни в каком отношении к нему не находится. И Вы, м. г., задаете мне именно этот нелепый вопрос, требуя, чтоб я сказал вам, какова материя тогда, когда она не вызывает в нас никаких ощущений, т. е. чтоб я сказал Вам, какой цвет имеет роза, когда на нее никто не смотрит, какой она имеет запах, когда ее никто не нюхает, и т. д. Нелепость Вашего вопроса в том и заключается, что он самой постановкой своей исключает всякую возможность разумного на него ответа <sup>1</sup>.

Следуя за Махом, который является в этом случае верным учеником Берклея (вот оно «естествознание XX столетия»!), Вы скажете: если объект может быть известен нам лишь через посредство тех ощущений, а, следовательно, и представлений, которые он в нас вызывает, приходя в то или другое соприкосновение с нами, то нам нет никакой логической надобности признавать, что он существует независимо от этих ощущений и представлений. На это возражение, которое кажется неопровержимым всем моим, теперь довольно многочисленным, идеалистическим противникам, я заранее ответил там же, откуда Вы взяли «мое» определение материи <sup>2</sup>. Но Вы не можете или не хотите понять его, и потому я повторяю свой ответ во второй части этого письма, разбирая «философию» Маха, так как я твердо 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 иероглифы—тому, что ими обозначается». И по поводу этой мысли Вы пускаетесь в следующие длинные рассуждения:

---

<sup>1</sup> Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — Но именно поэтому на него пытаются ответить гг. эмпириомонисты и эмпириосимволисты». Я разбираю относящуюся сюда попытку И. Петцольда и П. Юшкевича в статье «Трусильный идеализм», входящей в этот же сборник. [Сочинения, т. XVII.]

<sup>2</sup> «Критика наших критиков», стр. 193 — 194. [Сочинения, т. XI, стр. 122 — 124.]

«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 «Людвига Фейербаха» Энгельса:

«...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 субъектов, на которых они действуют...» (стр. 112, изд. 1906 г., того же года, в котором вышел цитированный сборник «Критика наших критиков»).

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

Вот оно как! Плеханов блестяще опровергает Бельтова, т. е. самого себя. Это очень ехидно сказано. Но подождите, м. г., *riga bien, qui riga 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 *тождестве* 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 объективно, а не только как свойственные субъекту формы созерцания. На это я отвечал так: «Что пространство и время суть формы сознания и что поэтому первое отличительное свойство их есть *субъективность*, это было известно еще Томасу Гоббсу, и этого не станет отрицать теперь ни один материалист. Весь вопрос в том, не соответствуют ли этим формам сознания некоторые формы или отношения *вещей*. Материалисты, разумеется, не могут отвечать на этот вопрос иначе, как утвердительно. Это не значит, конечно, что они признают ту плохую (вернее, нелепую) тождественность, которую им с услужливой наивностью навязывают кантианцы.

и в их числе господин Шмидт <sup>1</sup>. Нет, формы и отношения вещей в себе не могут быть таковы, какими они нам *кажутся*, т. е. какими они являются нам, будучи «переведены» в нашей голове. Наши представления о формах и отношениях вещей не более, как *иероглифы*; но эти иероглифы точно обозначают эти формы и отношения, и этого достаточно, чтобы мы могли изучить действия на нас вещей в себе и, в свою очередь, воздействовать на них» <sup>2</sup>.

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

<sup>1</sup> По вопросу о тождестве бытия и мышления я могу отослать теперь к своему сочинению «Основные вопросы марксизма», СПб. 1908, стр. 9 и сл. [Сочинения, т. XVIII, стр. 186 и сл.]

<sup>2</sup> «Критика наших критиков», стр. 233 — 234. [Сочинения, т. XI, стр. 137 — 138.]

«форма», так как оно далеко не покрывает его собою. Еще Гегель очень хорошо показал в своей «Логике», что «форма» предмета тождественна с его «видом» только в известном и притом *поверхностном* смысле: в смысле внешней формы. Более же глубокий анализ приводит нас к пониманию формы как «закона» предмета или, лучше сказать, его *строения*. И этот важный взнос Гегеля<sup>1</sup> в логическое учение о форме был у нас известен людям, занимавшимся философией, еще в 20-х годах прошлого века. 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 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

---

<sup>1</sup> 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.*

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 скушал сам, но вынужден был нагонять скуку на читателя, обнаруживая полную бессодержательность Вашей «словесности», а Вы, м. г., Вы сделали смешны именно потому, что Ваша «словесность» лишена была всякого содержания. Зачем Вам понадобилось это?

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

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

Статья эта («Еще раз материализм») относится к началу 1899 года. Выражение «иероглиф» употреблено было там мною вслед за Сеченовым, еще в начале 90-х годов (в статье «Предметная мысль и действительность») писавшим: «Каковы бы ни были предметы сами по себе, независимо от нашего сознания, — пусть наши впечатления о 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 схолистике: я уже сказал, что его теория познания совершенно правильна, но мы не должны делать своим философским противникам такие терминологические уступки, которые нам мешают вполне точно выразить свои собственные мысли».<sup>1</sup> 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, соответствует какой-то цвет в себе, какой-то запах в себе и т. д., — словом, какие-то *ощущения в себе*, не могущие стать предметом наших ощущений. Это было бы искажением разделяемого мною взгляда Сеченова, и потому я высказывался в 1905 г. против сеченовской терминологии.<sup>2</sup> Но так как я сам употреблял ту же,

<sup>1</sup> 102 — 103 стр. заграничного издания, 111 — 112 — петербургского. [Сочинения, т. VIII, стр. 388.]

<sup>2</sup> К убеждению в неудовлетворительности этой терминологии 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

несколько двусмысленную, терминологию, то я поспешил отметить это. «Я еще и потому делаю эту оговорку, — прибавил я, — что в приложении к первому изданию этой брошюры Энгельса я сам выражался еще не совсем точно и только впоследствии почувствовал все неудобства такой неточности»<sup>1</sup>. После этой оговорки всякое недоразумение, казалось бы, сделалось невозможным. Но для Вас, м. г., возможно даже невозможное. Вы сделали «вид», что не заметили этой оговорки, и опять пустились в жалкую игру словами, основанную на отождествлении той терминологии, которой я держусь *теперь*, с 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 объявил неудовлетворительной *прежде*, чем они взялись за свои «критические» перья. Очень возможно, что иные из этих господ от меня же в первый раз услышали, почему собственно названная терминология неудовлетворительна<sup>2</sup>. Пусть же не удивляются они, что я оставляю без ответа их более или менее объемистые произведения. Далеко не всякая «критика» заслуживает антикритики.

---

впечатлениям, ими на нас производимым. А Вы, разумеется, этого не поняли, г. Богданов. Чистое горе мне с Вами! Вот что значит начинать изучение философии прямо с Маха!

<sup>1</sup> «Людвиг Фейербах», стр. 112 петербургского изд. [«Библиотека марксиста», № 14.]

<sup>2</sup> 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. Ильич 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!



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 объявил неудовлетворительным, прежде чем его вздумал критиковать кто-либо из моих противников. И вот Вы решили уверить читателя, что в 1906 году я «блестяще опровергал» себя, одновременно держась двух различных терминологий. Вы не сочли нужным спросить себя, к какому времени относится та полемическая статья, которая вошла в сборник, напечатанный в 1906 году. Я уже указал, 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 *опуски и опечатки*, закрапившиеся в первое издание. Я не считал себя в праве изменять что-нибудь в моих *доводах* по той простой причине, что эта моя книга — *полемическое* произведение. Изменить что-нибудь в содержании *полемического* произведения значит выступить против своего противника с новым оружием, заставляя его бороться с помощью старого. Это прием *непозволительный*»...

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 ехидствуете? Что ж, в добрый час! Но... *riga bien, qui riga le dernier* (посмеется тот, кто посмеется последним).

Вы цитируете мои примечания к «Фейербаху». Там у меня, между прочим, сказано, что вид объекта зависит от организации субъекта. «Я не знаю, как видит улитка, — говорю я, — но я

уверен, что она видит не так, как люди». Затем я высказываю вот какое соображение: «Что такое для меня улитка? Часть внешнего мира, действующего на меня известным образом, обусловленным моей организацией. Стало быть, если я допускаю, что улитка так или иначе «видит» внешний мир, то я вынужден признать, что тот «вид», в каком представляется внешний мир улитке, сам обуславливается свойствами этого реально существующего мира».

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

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

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

Сказав, что улитка видит внешний мир не так, как его видит человек, я замечаю: «Из этого не следует, однако, что свойства внешнего мира имеют только субъективное значение. Вовсе нет! Если человек и улитка движутся от точки А к точке В, то

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», кн. 3, стр. XV.

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 объективное значение, хотя и представляются различно организмам, стоящим на различных ступенях развития»<sup>1</sup>.

Какое же право имели Вы после этого приписывать мне субъективно-идеалистический взгляд на свойства вещей как на нечто, существующее лишь в сознании субъекта? 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 словами Гегеля, — вещь в себе имеет только цвет 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 субъекта. Понятно ли это?

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

<sup>1</sup> «Л. Фейербах», примечания, стр. 112 — 113. [«Библиотека марксиста», № 14, стр. 120 — 121.]

<sup>2</sup> «Ein Ding hat *Eigenschaften*; sie sind *erstlich* seine bestimmten Beziehungen auf Anderes... Aber zweitens ist das Ding in diesem Gesetzsein *an sich*... Ein Ding hat die Eigenschaft, 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 своеоб-

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

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

Говоря, что «вид» вещи есть лишь результат ее действия на нас, я понимал свойства вещи, как они *отражаются в представлении субъекта* (im 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 объекта в представлении субъекта, без малейших колебаний признает независимое от сознания субъекта существование «объекта в себе» и говорит, *в этом, крайне редком случае, словами Канта*, что нелеп тот довод, согласно которому существует явление без того, что в нем является<sup>1</sup>.

«Но это дуализм», — говорят нам люди, склонные к идеалистическому «монизму» à la Мах, Ферворн<sup>2</sup>, Авенариус и другие. Нет, милостивые государи, — отвечаем мы, — тут дуализмом даже не пахнет! Правда, нас можно было бы с полным основанием

---

разно проявлять себя в своем отношении) (*Гегель*, Наука логики, том I, кн. 2, стр. 148, 149).

<sup>1</sup> «Критика чистого разума», стр. XV.

<sup>2</sup> 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.

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

В другом месте «*Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*» («Против дуализма тела и души, плоти и духа») он замечает: «Я являюсь *психологическим* объектом для другого»<sup>2</sup>.

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

<sup>1</sup> «Werke» (Сочинения), X, p. 193.

<sup>2</sup> «Werke», II, p. 348 — 349.

<sup>3</sup> 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.

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

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

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

Надо говорить правду, г. Богданов: Вы не похожи на Грациано: *Ваша «солома»* не содержит в себе ровно ни одного зерна пшеницы. И к тому же она гниет на философском гумне более 150 лет и давным-давно изъедена мышами, хотя Вы весьма развязно выдаете ее за продукт 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 *не мужественный* «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

---

<sup>1</sup> Ср. «Основные вопросы марксизма», стр. 9 и след. [«Библиотека марксиста», № 6.]

раз напомнить Вам то доброе старое время, — пожалуй, даже и не очень старое: 1905 год, — когда Вы, не мудрствуя лукаво, еще признавали меня философским единомышленником Энгельса. Вы сами знаете, м. г., что Вы были тогда ближе к истине. А на случай, если бы это оказалось неизвестным тому или другому наивному читателю, я сделаю довольно длинные выписки из цитированной уже в первом письме моем статьи Энгельса «Ueber 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 вещамисообразно 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 о 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 приращенное несоответствие (*Unverträglichkeit*) между внешним миром и нашими чувственными восприятиями».

Однако «неокантианский агностик» не сдастся. 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 к 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, повергнуты 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 объявляю себя готовым отвергнуть все те свои гносеологические взгляды, которые оказались бы противоречащими этим основам — до такой степени твердо убежден я в непоколебимой правильности этих последних. Если вы думаете, что некоторые второстепенные или третьесте-



пенные частности моей теории познания в самом деле расходятся с учением Энгельса, то потрудитесь доказать это. Как ни скучно мне спорить с Вами, но в таком случае Вам недолго придется ждать моего ответа. А пока что я приглашаю Вас «бросить свои иносказанья» и дать всем нам, вольным и невольным читателям Вашим, ответ на вопрос о том, *разделяете ли Вы материалистический взгляд, изложенный Энгельсом на приведенных мною страницах?*

Но помните, что «на проклятый вопрос» нам нужен «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 позвоительно 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, объявив, что он *отрицает* существование вещей в себе. Но подобный софизм так жалок, что прибегать к нему, право же, не стоит.

Что по учению Энгельса существование вещей не *ограничивается* существованием их в нашем представлении, яснее ясного видно из категорического признания им «той действительности, которая существует вне нас» и которая может соответствовать, а может и не соответствовать нашему о ней представлению. Энгельс отрицает 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 Берклея. Вам необходимо признать, что «тела» суть не только логические символы для комплексов ощущений, что они служат основой этих ощущений и существуют независимо от них. Иного выхода нет. Нельзя быть марксистом, отрицая философскую основу марксизма.

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

## II

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

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

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

«В очень молодые годы (когда мне было лет 15) я нашел однажды в библиотеке моего отца, — 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 *одним* комплексом взаимно связанных между собою ощущений, а мое «я» — частью этого комплекса, в которой эти ощущения лишь сильнее между собою связаны. Хотя настоящие размышления об этом явились лишь впоследствии, этот момент все же имел решающее значение для всего моего мировоззрения»<sup>1</sup>.

Мы видим отсюда, что работа мысли пошла у Маха в том же направлении, в каком она шла когда-то у Фихте, который тоже взял трансцендентальный идеализм Канта за свою точку исхода и тоже скоро пришел к тому заключению, то 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*)<sup>2</sup>. Поэтому философские взгляды Фихте все-таки сложились в довольно стройную, хотя и страдавшую внутренними противоречиями, систему, между тем как «антиметафизические» воскресные прогулки Маха «на лоне природы» привели его к весьма печальным результатам.

Судите сами. Весь мир «вдруг» показался Маху одним комплексом ощущений, а его «я» — частью этого комплекса. Но если «я» составляет лишь часть мира, то ясно, что только ничтожная часть мирового комплекса ощущений принадлежит «я», остальная же и несравненно большая часть существует «вне я», является по отношению к нему внешним миром, «не-я». Что же у нас получается? Получается «я» и «не-я», т. е. субъект и объект, т. е. та самая антиномия, которая, по справедливому замечанию Энгельса, составляет основной вопрос всей новой философии и над которой Мах хотел возвыситься, проникшись величавым

---

<sup>1</sup> Э. Мах, Анализ ощущений, стр. 34, примечание.

<sup>2</sup> «Erkenntnis und Irrtum» («Познание и заблуждение»). Leipzig 1905, Vorwort, p. VI — VII.

презрением к «метафизике». Это очень недурной результат праздничных прогулок. Но он не один: мы сейчас увидим, что размышления Маха «на лоне природы» дали и другие, не менее замечательные, результаты.

Раз дана антиномия субъекта и объекта, — «я» и внешнего мира, — то необходимо разрешить ее так или иначе, и для этого непременно нужно выяснить, каковы взаимные отношения двух составных элементов указанной антиномии. Мах объявляет весь мир *одним* 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 *характер* этой связи. Вот, например, Мах не одобряет солипсизма. Он говорит: «Es gibt keinen isolierten Forscher» (изолированного исследователя не существует)<sup>1</sup>, и это, конечно, справедливо. Но нам достаточно предположить существование только *двух* исследователей, чтобы нас со всех сторон осадили как раз те метафизические вопросы, которые Мах хотел упразднить посредством уже известного нам *сюр д'etat* «на лоне природы». Назовем одного из наших двух «исследователей» *A*, другого — *B*. И *A*, и *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 объявлена 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

<sup>1</sup> «Erkenntnis und Irrtum», p. 9.

это так, то *B* существует уже не только *сам по себе*, — 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* объектом, вне его существующим и производящим на него, исследователя *A*, известное впечатление. Таким образом, мы имеем перед собой не только антиномию субъекта и объекта, но и некоторое указание на то, как она разрешается: объект существует вне субъекта, но это не мешает ему вызывать в субъекте известные впечатления. Вещь в себе, которую мы было сочли раз навсегда упраздненной, благодаря воскресному открытию Маха, опять появляется на божий свет. Правда, Мах вел войну с непознаваемой вещью в себе, а теперь мы имеем дело с вещью, которая вполне доступна 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, — отрицает непознаваемость вещей в себе. — Чем же отличается «философия» Маха от материализма? А вот чем.

Материалист скажет, что каждый из наших двух исследователей есть не что иное, как «субъект-объект», действительное материальное существо, тело, обладающее способностью ощущать и мыслить. А восстающий против метафизики Мах возразит на это, что так как тела суть лишь «логические символы для комплексов элементов (комплексов ощущений)», то мы не имеем никакого логического права признавать наших исследователей материальными существами, а обязаны считать их частями мирового комплекса ощущений. Мы спорить и прекословить пока не станем. Мы на минуту согласимся с тем, что наши «исследователи» представляют собою, так сказать, малые комплексы ощущений. Но наша уступчивость вовсе не спасет нас от трудности: мы останемся в полном неведении насчет того, каким путем *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, лежащее 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 объявляет предустановленную гармонию чудовищной теорией (*monstruöse Theorie*)<sup>1</sup>.

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

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

<sup>1</sup> «*Erkenntnis und Irrtum*», p. 7.

другого человека, то мы очень ошиблись бы, если бы вздумали объяснять 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 объясняется не тем, что воздух, приводимый нами в движение, вызывает в нем известные слуховые ощущения, а тем, что он имеет переживание, состоящее в том, что ему кажется, будто мы ему отвечаем. Это, в самом деле, очень ясно, и тут, действительно, нет никаких «метафизических затруднений». Но ведь это — воля Ваша! — опять та теория предустановленной гармонии, которую Мах называет чудовищной <sup>1</sup>.

Мах доказывает нам, что для нас ценно только установление функциональных отношений, т. е. выяснение той зависимости, которая существует между *нашими* 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! <sup>2</sup>

---

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

<sup>2</sup> 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.)

Если от этого несомненного «затруднения» Мах надеется отмахнуться своим различием «я» в более узком смысле<sup>1</sup> от «я» в смысле более широком<sup>2</sup>, то он жестоко заблуждается. Его «расширенное «я» в самом деле заключает в себе, — как он на то указывает с успокоительной миной, — внешний мир, в состав которого входят, между прочим, другие «я». Но ведь это различие делал еще Фихте, у которого «я» противопоставляет себя «не-я»; причем в это «не-я» входят другие индивидуумы<sup>3</sup>. Однако это не помешало ему оставаться субъективным идеалистом. И не помешало по очень простой причине: «не-я» существовало у него, как и у Берклея и как у Маха, *лишь в представлении «я»*. Так как всякий выход за пределы «я» был 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 о естественном праве». К сожалению, «Наукословие» этого не сделало. Фихте не удалось теоретически справиться с солипсизмом. Не удастся это и Маху. Но Фихте, бывший великим мастером в обращении с философскими понятиями, по крайней мере сознавал, в чем состоит слабая сторона его философии. А Мах, хороший специалист по физике, но плохой мыслитель, совсем не знает того, что его «философия» переполнена непримиримыми 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,

<sup>1</sup> См. «Erkenntnis und Irrtum», p. 6.

<sup>2</sup> Там же, стр. 29.

<sup>3</sup> Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — К этому надо прибавить, что, разумеется, *не один Фихте* делал это различие. Оно, так сказать, *само называлось не только всем идеалистам, но даже и солипсистам.*



так и неорганическое. Ведь в таком случае в здании, состоящем из материи, ощущение должно возникать как-то внезапно, или оно должно существовать в самом, так сказать, фундаменте этого здания. С нашей точки зрения этот вопрос в основе своей ложен. Для нас материя не есть первое данное. Таким первичным данным являются скорее *элементы*, которые в известном определенном смысле называются ощущениями»<sup>1</sup>.

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

Это так. Но 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 не откуда. 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

---

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

<sup>2</sup> Там же, стр. 197.

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, что происходит в моем мозгу, когда я испытываю известное ощущение, гласил бы: что происходит в определенного рода связи между определенного рода «элементами», которые входят в состав «я» и «которые в известном отношении суть те же ощущения», в то время, когда это «я» ощущает? Этот вопрос представляет такую же логическую невозможность, с точки зрения Маха, как и вопрос об ощущении неорганической материи. А между тем он, в том или другом виде, почти на каждом шагу встречается нам в «Анализе ощущений». Почему же это так?

Вот почему. В качестве натуралиста, Мах, хотя и совершенно бессознательно, постоянно вынуждается переходить на *материалистическую точку зрения*. И каждый раз, когда он переходит на нее, он попадает в логическое противоречие с *идеалистической основой* своей «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»<sup>1</sup>. Эта фраза, — говоря кратко, но общепонятно, — имеет смысл только под пером материалиста<sup>2</sup>.

Другой пример. «Приспособление к химическим и жизненным условиям, — читаем мы на странице 91 той же книги, —

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

<sup>2</sup> 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, обуславливает собою те его «переживания», которые называются у нашего мыслителя явлениями воли.

выражающимся в *цвете*, в гораздо большей мере требует *передвижения*, чем приспособление к химическим жизненным условиям, проявляющимся во вкусе и запахе». Это очень счастливая, но в то же время опять-таки совершенно материалистическая мысль <sup>1</sup>.

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» <sup>2</sup>. С этим нельзя не согласиться. Но рассматриваемый Махом случай предполагает такое раздражение (органа данного субъекта), — *следствием* которого является *ощущение*. Это — чисто материалистический взгляд на происхождение ощущений, и этот чисто материалистический взгляд совсем не вяжется с тем учением Маха, согласно которому тело есть лишь *символ* (некоторой совокупности ощущений).

Естествоиспытатель, живущий в Махе, склоняется к материализму. Иначе и быть не может: *не-материалистическое* естествознание невозможно. А «философ», живущий в том же Махе, склоняется к идеализму. И это опять совершенно понятно: общественное мнение современной (консервативной) буржуазии, борющейся с современным (революционным) пролетариатом,

---

<sup>1</sup> 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 отиск 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.

<sup>2</sup> Там же, стр. 85.

слишком враждебно материализму, и совершенно исключительными являются те случаи, когда естествоиспытатели прямо объявляют себя теперь, подобно Геккелю, сторонниками материалистического монизма. В груди Маха живут две души. Отсюда его непоследовательность <sup>1</sup>.

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

Вы не верите, г. Богданов? Читайте. Мах жалуется, что его нашли возможным превращать то в идеалиста — последователя Берклея (Berkleyaner), то в материалиста. Он считает эти обвинения неосновательными. «Я в этом неповинен», — говорит он <sup>2</sup>. На стр. 288 (русского перевода) повторяется тот же «протест». А на стр. 292 Мах, определяя свои «весьма своеобразные» отношения к Канту, пишет: «С величайшей благодарностью я должен признать, что именно его критический идеализм был исходным пунктом всего моего критического мышления. Но оставаться верным ему я не мог. Очень скоро я снова вернулся ко взглядам *Берклея*, 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 *Берклея* 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!

<sup>1</sup> Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — Для «проницательного читателя», с которым воевал некогда Н. Г. Чернышевский в романе «Что делать?», прибавлю следующую оговорку. Я вовсе не хочу сказать, что Мах и подобные ему мыслители *сознательно* подгоняют свои будто бы философские взгляды к «духовным» нуждам 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.

<sup>2</sup> «Анализ ощущений», стр. 49, русский перевод. В 4-м немецком издании это место находится на 39 стр.

На самом деле, *махизм есть лишь берклеизм, чуть-чуть переделанный и заково перекрашенный под цвет «естествознания XX века»*. Недаром Мах посвятил свое сочинение «Erkenntnis und Irrtum» Вильгельму Шуппе, который, что там ни говори, является идеалистом чистейшей воды, как в этом легко убедиться, прочитав его «Erkenntnistheoretische Logik» («Гносеологическая логика»).

Но, — о философии Маха нельзя говорить без многочисленных «но», — есть у нашего философа и такие взгляды, которые, пожалуй, отдаляют его от Берклея. Так, он говорит: «Верно то, что некоторые виды погибли, как и столь же несомненно и то, что некоторые виды возникли. Таким образом, сфера действия воли, стремящейся к удовольствию и избегающей страдания, должна быть шире пределов сохранения рода. Она сохраняет род, когда стоит его сохранить, и уничтожает его, когда дальнейшее существование его перестает быть полезным»<sup>1</sup>.

Какая это «воля»? Чья? Откуда она взялась? Берклей 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»<sup>2</sup>. 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 не смотрели. В немецком подлиннике у него в соответствующем

<sup>1</sup> Мах, Анализ ощущений, стр. 74.

<sup>2</sup> Там же, стр. 74; примечание.

месте фигурирует «das Grüne an sich»<sup>1</sup>, «зеленое в себе». Но как же это: «зеленое в себе»? Ведь тот же Мах уверил нас, что никаких вещей «в себе» не бывает? Вот подите! Вещь в себе оказывается сильнее Маха. Он гонит ее в дверь, 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!<sup>2</sup>

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 gibt 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».<sup>3</sup>

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, Субъективный идеализм, на точку зрения которого он встал, и тогда привел бы его или к солипсизму, которого он не хочет, или к целому ряду безвыходных логических противоречий и к примирению с «метафизикой». Философии Маха нет. И это очень важно для нас, русских марксистов, к которым вот 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 Берклей или Фихте. Особенно в настоящее время: субъективный идеализм и в XVIII веке был мертворожденным чадом философии, а в атмосфере современного естествознания ему и совсем дышать невозможно. Поэтому от него поминутно должны отрезаться даже те, которым хотелось бы воскресить его. Повторяю, логика имеет свои права.

Я думаю, что я могу расстаться с Вами, г. Богданов. Сделаю только еще одно замечание. Вы жалуетесь в своем открытом письме ко мне, что мои философские единомышленники в России

<sup>1</sup> Стр. 36 четвертого издания. <sup>2</sup> О вещь в себе, как я тебя люблю, тебя, всех вещей вещь! <sup>3</sup> Там же, стр. 203.

возводят на Вас всякие небылицы. Вы не правы. Я не стану уверять Вас в том, что люди, обвиняемые Вами в *умышленном*, — так я понимаю Вас, — искажении Ваших мыслей, слишком нравственны для того, чтобы позволить себе подобные поступки. Я взгляну на дело с точки зрения простого расчета и спрошу: *нужно ли исказить Ваши мысли, когда можно правду о них порассказать такую, что хуже всякой лжи?*

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

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, *третье*, письмо к Вам. Происходит это вот почему.

### I

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



прямо пропорциональна его талантливости, а нескромность — наоборот пропорциональна ей. Вы принадлежите к числу нескромных, и потому Вы, показав при распространении Вами в России «философии» Маха свойства, совершенно противоположные тем, которые были обнаружены Чернышевским при распространении им философии Фейербаха, претендуете на самостоятельность и оригинальность. Вы приняли изумленный вид по поводу того, что я, опровергнув во втором своем письме Ваши будто бы критические замечания на некоторые мои философские мысли, ограничился указанием тех безвыходных и поистине смеха достойных противоречий, в которых запутался Мах, и что я не считал нужным заниматься Вашими собственными измышлениями. Всякому человеку, не окончательно лишенному логики, понятно, что когда падает *основа* какого-нибудь философского учения, то должны пасть и те *надстройки*, которые могли быть воздвигнуты на ней учениками мыслителя, провозгласившего эти основы. И если бы всем было известно, какое место занимаете Вы по отношению к Маху, то всякий сейчас же понял бы, что если рухнет махизм, то и от Ваших «философских» построений не может остаться ничего, кроме мусора и щепок. Но Вы, в качестве нескромного ученика, приняли все меры к тому, чтобы читателям осталось неизвестным Ваше истинное отношение к Вашему учителю. Поэтому и теперь, может быть, найдутся люди, на которых производит 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 сму-

щаться 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 — «гольбахинец», и — я надеюсь — это не мешает нам обоим быть добрыми марксистами»<sup>1</sup>.

Я не последую Вашему примеру; я не скажу комплимента ни самому себе, ни своему противнику. Что касается этого последнего, т. е. Вас, м. г., то я, к сожалению, опять вынужден быть нелюбезным, т. е. напомнить Вам сказанное мною в предыдущих письмах насчет полной невозможности быть «добрым марксистом» для того, кто отрицает *материалистическую* основу мирозерцания Маркса-Энгельса<sup>2</sup>. Вы не только чрезвычайно далеки от того, чтобы «быть добрым марксистом», но Вам на долю выпало незавидное счастье возбуждать симпатии всех тех, которым хочется, сохраняя за собою звание марксиста, приспособить свое мирозерцание ко вкусам современных наших буржуазных сверхчеловечков. Но это мимоходом. Я привел Ваши слова только затем, чтобы показать, какую огромную дозу самомнения вносите Вы в характеристику своего отношения к своему учителю Маху. Если поверить Вам, то выйдет, что у Вас с ним очень мало

<sup>1</sup> А. Богданов, Эмпириомонизм, кн. 3, СПб. 1906, стр. XII.

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

общего в целом ряде важнейших с точки зрения «эмпириомонизма» положений. Но беда в том, что верить Вам в данном случае не приходится: Вы ослеплены самомнением. Чтобы убедиться в этом, достаточно принять в соображение то несомненное и весьма простое обстоятельство, что даже там, где Вы мните себя независимым от своего учителя, Вы только портите заимствованное у него учение. И притом Вы портите его, *оставаясь совершенно верным его духу*, так что весь Ваш «эмпириомонизм» представляет собою не более как приведение к *явному* абсурду того, что оставалось абсурдом в *потенции* (*absurdum an sich*, как сказал бы Гегель) у Вашего учителя. Какая же это самостоятельность? Где же тут хоть намек на независимость? Полноте, почтеннейший! Вся Ваша смешная претензия рассыпается, как картонный домик, от 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 вносов Ваших в философию «эмпириокритицизма» — Ваше «учение о генезисе физического и психического опыта». Учение это как нельзя более характерно для Вас и потому заслуживает внимания. В чем состоит оно? Вот в чем.

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

«Разлагая все физическое и психическое на тождественные элементы, эмпириокритицизм не допускает возможности какого бы то ни было дуализма. Но здесь и возникает новый критический вопрос: дуализм опровергнут, устранен, а достигнут ли монизм? Освобождает ли в действительности точка зрения Маха и Авенариуса все наше мышление от его дуалистического характера? На этот вопрос мы принуждены ответить отрицательно»<sup>3</sup>.

Далее Вы объясняете, почему Вы видите себя «вынужденным»

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

<sup>2</sup> «Эмпириомонизм», кн. 1, Москва 1908, стр. 18.

<sup>3</sup> Там же, стр. 18 — 19.

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

«Дело в том, — рассуждаете Вы, — что принципиально различные, 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 никогда не бывают телами и принадлежат всегда к одному ряду и т. д.»<sup>1</sup>

Так как «глубокообоснованное на приобретениях современной науки» мировоззрение Маха и Авенариуса не отвечает на Ваши многочисленные и глубокомысленные «почему?», то Вы со свойственной Вам самоуверенностью ставите перед собой «задачу — преодолеть эту двойственность»<sup>2</sup>. 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 *генезис* этих различий»<sup>3</sup>. Таким образом, задача, поставленная Вами себе, распадается на две задачи. Первая из них решается так.

<sup>1</sup> Там же, стр. 19 — 20.

<sup>2</sup> Там же, стр. 20.

<sup>3</sup> Там же, стр. 20.

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

«Объективными мы называем те данные опыта, которые имеют одинаковое жизненное значение для нас и для других людей, — те данные, на которых не только мы без противоречия строим свою деятельность, но на которых должны, по нашему убеждению, основываться и другие люди, чтобы не прийти к противоречию. Объективный характер физического мира заключается в том, что он существует не для меня лично, а для всех, и для всех имеет определенное значение, по моему убеждению, такое же, как для меня. Объективность физического ряда — это его *общезначимость*. «Субъективное» же в опыте — это то, что не обладает общезначимостью, что имеет значение лишь для одного или нескольких индивидуумов»<sup>1</sup>.

Найдя это определение, сводящееся к тому, что объективность есть общезначимость, а общезначимость есть согласованность опыта различных людей, Вы считаете решенной первую из тех двух второстепенных задач, на которые 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?»<sup>2</sup> Легко догадаться, в каком смысле решаются Вами эти вопросы: Вы стоите за «развитие». Вы говорите:

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

<sup>1</sup> Там же, стр. 22 — 23.

<sup>2</sup> Там же, стр. 23.

социально - гармонизированный, словом, — *социально-организованный опыт*<sup>1</sup>.

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

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

Вы видите, м. г., что при изложении Ваших мнений я охотно предоставляю слово Вам, как человеку, наиболее компетентному в том, что некоторые читатели, напр., г. Дауге, наивно принимают за «философию А. Богданова». Вы не можете сказать, что, передавая Вашу мысль своими словами, я тем самым изменяю ее содержание. Это — большое удобство. Поэтому я опять прошу Вас взять слово и рассеять недоразумение, которое могло бы возникнуть по поводу Вашего примера с камнем. Вы сказали, что камень выступает для нас как нечто объективное потому, что он имеет место среди пространственной и временной последовательности физического мира. На это могут возразить, что ведь и привидения выступают среди пространственной и временной последовательности физического мира. Неужели же и привидения «объективны»? Вы снисходительно улыбаетесь, замечая, что объективность явлений стоит под контролем развивающегося социального опыта и иногда «отменяется» им: «Домовой, который

---

<sup>1</sup> Там же, стр. 32 — 33.

<sup>2</sup> Там же, стр. 33.

меня душил по ночам, обладает для меня характером объективности, быть может, ничуть не в меньшей степени, чем камень, о который я ушибаюсь; но высказывания других людей отнимают эту объективность. Если забыть об этом высшем критерии объективности, то систематические галлюцинации могли бы образовать объективный мир, на что здоровые люди вряд ли согласятся»<sup>1</sup>.

### III

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

Лично меня домовый никогда не душил ночью. Но с любящими плотно закусьте на сон грядущий тучными замоскворецкими купчихами это, говорят, случается сплошь да рядом. Для этих почтенных особ домовый обладает ничуть не меньшей объективностью, нежели те камни, которыми вымощены (к сожалению, не всегда) улицы Замоскворечья. Возникает вопрос: объективен ли домовый? Вы уверяете, что нет, так как «высказывания других людей отнимают эту объективность» у домового. И это, разумеется, очень приятно, так как всякий согласится с тем, что без домового можно прожить гораздо спокойнее, нежели с домовым. Однако тут встречается маленькая, но неприятная «заковыка». Теперь, в самом деле, есть 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 «объективность» домового. Что же из этого следует? Неужели то, что домовому свойственно было объективное существование? Рассуждая с помощью Вашего «высшего критерия объективности», необходимо сказать, что — да. А этого одного совершенно достаточно, чтобы увидеть, как высоко нелеп этот «высший» критерий, и отбросить всю Вашу теорию объективности как самое неудачное построение самого неловкого слоиста.

---

<sup>1</sup> Там же, стр. 34.

Несколько далее Вы придаете делу уже другой оборот. Вы говорите: «Социальный опыт далеко не весь социально организован и заключает в себе всегда различные противоречия, так что одни его части не согласуются с другими; лешие и домовые могут существовать в сфере социального опыта данного народа или данной группы народа, напр. крестьянства; но в опыт социально-организованный или объективный включить 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»<sup>1</sup>.

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

А цепь причинности! Какое право имеете Вы сослаться на нее в этом случае? Ведь Вы же сами несколькими страницами выше объявили, что «Юм имел полное основание отрицать *абсолютную общезначимость* причинной связи»<sup>2</sup>. И это совершенно понятно с точки зрения Вашего учения об опыте. Согласно этому учению, причинная связь представляет собою лишь сравнительно «поздний продукт социально-познавательного развития». Притом, в известный период эволюции этого продукта (период анимизма), представление о леших и домовых как нельзя лучше уживается с понятием о причинной связи. Ясно, стало быть, что «высшим критерием объективности» причинная связь с *Вашей точки зрения* служить не может.

Нет, г. Богданов, как Вы там ни вертитесь, а от домовых и леших Вы не отобьетесь, как говорится, ни крестом, ни пестом.

<sup>1</sup> Там же, кн. 1, стр. 41, примечание.

<sup>2</sup> Там же, стр. 34, примечание.



От них «помогает» лишь правильное учение об опыте, а от Вашей «философии» до такого учения как до звезды и бесной далеко.

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

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

И после этого есть люди, сомневающиеся в силе прогресса!

Но если было время, когда домово́й существовал объективно, то надо полагать, что такое же существование свойственно было в то же самое время и, например, ведьмам. А в таком случае что же нам думать о тех судебных процессах, с помощью которых средневековое человечество надеялось положить конец некоторым неприятным для него проделкам «объективно» существовавшего тогда дьявола? Выходит, что эти, столь обесславленные впоследствии, процессы имеют некоторое «объективное» основание. Не правда ли, г. А. Богданов?

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

которую выдвинули Вы, опираясь, по Вашим словам, на то же естествознание. Вы, несомненно, и тут совершили целый переворот. Вы — дважды гений.

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

Но явились Вы — и, подобно мольеровскому Сганарелю, vous avez changé cela. (вы все это изменили.) Теперь мы вынуждены представлять себе ход дела совершенно наоборот.

Наша планета, без малейшего сомнения, принадлежит к объективному, «физическому» миру. И точно так же ни малейшее сомнение 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»<sup>1</sup>. 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 объективном, физическом смысле, а были люди, которые, «высказывая» друг другу свои переживания и согласуя свой опыт, создали физический мир. Это очень просто и ясно.

Замечу мимоходом, что теперь становится совершенно понятным, почему Ваш единомышленник, г. Луначарский, почувствовав религиозное призвание, сочинил нам религию «без бога». В бога верят только те, которые думают, что он создал мир, а

---

<sup>1</sup> См. выше. Напоминаю Вам, м. г., что эта глубокая мысль высказана Вам и на 33 странице третьего издания 1-й книги «Эмпириомонизма».

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* философия. И он прибавит, может быть, что только эклектик способен пытаться согласовать такую философию с учением Маркса-Энгельса. Но мы с Вами, г. Богданов, опять скажем, что это — «недоразумение». Философия, провозглашающая физический мир результатом социально-организованного опыта, более всякой другой способна к выводам в духе марксизма. Ведь социально-организованный опыт есть опыт людей в борьбе за свое существование. А борьба людей за свое существование предполагает экономический процесс производства. А экономический процесс производства предполагает известные производственные отношения, т. е. известный экономический строй общества. А понятие об экономическом строе общества открывает перед нами широкую область «экономического материализма». Стоит только нам утвердиться в этой области, чтобы получить полнейшее право называться убежденными марксистами. Да еще какими марксистами! Самыми крайними из всех, которые 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 объективности, так и то побуждение, в силу которого Вы склонились к этой теории. Вы вообразили, что, отождествляя физический мир с социально-организованным опытом, Вы открываете перед экономическим материализмом совершенно новую и как нельзя более широкую теоретическую перспективу. Наивный вообще, Вы едва ли не более всего наивны со стороны экономического материализма.

Говоря о Вас, я вообще держусь правила Ньютона: *hypotheses non fingo*. Но тут я позволю себе маленькое исключение из этого общего правила. Признаюсь, я сильно подозреваю, что Вы и к Маху-то склонились первоначально вследствие Вашей крайней наивности. Вы говорите: «Там, где Мах обрисовывает связь познания с социально-трудовым процессом, совпадение его взглядов с идеями Маркса становится порой прямо поразительным»<sup>1</sup>. И в подтверждение Вы ссылаетесь на следующие слова Маха: «Наука возникла из потребностей практической жизни... из техники». Вот эта-то «техника» в соединении со словом «экономика», 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, вообще показали, как жестоко ошибаетесь Вы, считая себя «добрым марксистом». Словом, результат, получившийся у Вас, совсем не соответствует Вашим ожиданиям<sup>2</sup>.

#### IV

Погодите, однако. Написав предыдущую главу, я спросил себя, вполне ли точно передал я Вашу мысль, утверждая, будто из Вашей теории «объективности» следует, что *сначала* были люди, а *потом* был создан ими физический мир. Признаюсь откровенно: по некотором размышлении, я увидел, что это не совсем так, а, пожалуй, даже совсем не так. Выражения «сначала» и «потом»

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», кн. 1, стр. 8.

<sup>2</sup> 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 объясняет происхождение науки «потребностями практической жизни... техники». Это далеко не новая мысль. Литтрэ еще в 40-х годах писал: «Toute science provient d'un art correspondant, dont elle se détache peu à peu, le besoin suggérant les arts et plus tard la réflexion suggérant les sciences; c'est ainsi que la physiologie, mieux dénommée biologie, est née de la médecine. Ensuite et 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-

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: «Соглася свои переживания с переживаниями других людей, создал человек абстрактную форму времени»<sup>1</sup>. И далее: «Итак, что же означают, в конце концов, абстрактные формы пространства и времени? Они выражают социальную организованность опыта. Обмениваясь бесчисленными высказываниями, люди непрерывно устраняют взаимно противоречия своего социального опыта, гармонизируют его, организуют его во всеобщие по значению, т. е. объективные, формы. Дальнейшее развитие опыта идет уже на основе этих форм и необходимо укладывается в их рамки»<sup>2</sup>.

Мы приходим, значит, к тому выводу, что было время, когда времени не было. Это как-то странно. Повидимому, я употребляю неправильную терминологию, от которой так трудно отделаться нам, профанам в «эмпириомонизме». Нельзя сказать: было время, когда времени не было. Нельзя — по той очевидной причине, что когда времени *не было*, то не было и *времени*. Это — одна из тех истин, открытие которых делает величайшую честь человеческому уму. Но подобные истины ослепляют, как 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, тогда *время* будет. Тут я опять невольно перешел к старой терминологии. Но что же делать, г. Богданов, если я, как видно, совсем не способен мыслить *развитие вне времени*?

Это напоминает мне те возражения, которые делал Энгельс Дюрингу, как раз по поводу учения о времени. Дюринг утвер-

---

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 технологий, Париж 1897, стр. 12.)

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», кн. 1, стр. 30. Подчеркнуто Вами.

<sup>2</sup> Там же, стр. 31.

ждал, 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»<sup>1</sup>.

Так оно выходит с точки зрения Маркса-Энгельса, с которыми Вам, милостивый государь, хотелось бы «своими счасться». 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 обильна (целых два здоровеннейших абсурда!) и... порядка в ней тоже нет.

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

<sup>1</sup> Энгельс, цит. соч., стр. 39.

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 большую 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»<sup>1</sup>.

А что говорите Вы о времени?

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

Абстрактное пространство и время суть продукты развития.

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», кн. 1, стр. 25.

<sup>2</sup> Там же, стр. 26 — 27.

Они возникают из физиологического пространства и времени путем устранения свойственной этим последним неоднородности, внесения в них непрерывности и, наконец, мысленного их расширения за пределы всякого данного опыта<sup>1</sup>. 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. Остается допустить, что в то поистине темное время, когда еще не возникли абстрактные время и пространство, дети были, собственно, не детьми, а ангелами: ангелам, по всей вероятности, гораздо легче, нежели детям, существовать вне пространства и вне времени. Однако, говоря это, я не уверен, что не вдаюсь в ересь. По Библии выходит, что как будто даже и ангелы существуют и во времени, и в пространстве.

И еще один, столь же проклятый вопрос, тесно связанный с предыдущими. Если абстрактное время и абстрактное пространство суть объективные формы, созданные людьми посредством «бесчисленных высказываний», то совершался ли этот процесс бесчисленных высказываний вне времени и вне пространства? Если — *да*, то это опять решительно ни с чем не сообразно: а если — *нет*, то это значит, что нам надо различать уже не два

<sup>1</sup> См. там же, стр 28.



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 мы мыслим этих людей и животных в *нашем* пространстве и времени, но чтобы они мыслили себя и нас в *том же самом* пространстве и времени, это ни из чего не следует. Конечно, поскольку их организации вообще сходны с нашею и поскольку их высказывания нам понятны, мы можем предположить и у них сходные, но не тождественные с нашими «формы созерцания»<sup>1</sup>.

Я нарочно привел выше длинное «высказывание» Ваше о различии между физиологическими пространством и временем и абстрактными, чтобы сопоставить их с только что приведенными мною строками. Не думайте, что я хочу ловить Вас на противоречии. Никаких противоречий тут, вопреки Вашему обыкновению, нет: эти строки вполне подтверждаются теми «высказываниями». И как те, так и другие делают ясным даже для самых близоруких, что Вы не отличаете, — да и не можете отличить, продолжая держаться своего «эмпириомонизма», — «форм созерцания» от его *предметов*. Вы признаете бесспорным, что «мы» мыслим людей и животных в «нашем» времени и пространстве,

---

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», кн. 1, стр. 29, примечание.

но Вы сомневаетесь в том, чтобы «они» мыслили себя в том же времени и пространстве. В своем качестве самого закоренелого и неисправимого идеалиста, Вы даже не подозреваете, что вопрос может быть поставлен совершенно иначе, что Вас могут спросить: 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 «для нас», г. Богданов, ибо история земли не оставляет никакого сомнения в том, что они существовали *раньше нас*. Энгельс писал, развивая дальше свое, указанное мною выше, возражение Дюрингу: «По мнению г. Дюринга, время существует только благодаря изменениям, а не изменения существуют во времени и через посредство его»<sup>1</sup>. Вы повторяете ошибку Дюринга. Для Вас время и пространство существуют только потому, что их мыслят живые существа; Вы отказываетесь признать бытие времени, независимо от чьего бы то ни было мышления, — того времени, в котором развились организмы, мало-по-малу поднявшиеся до «мышления». Для Вас объективный, физический мир есть лишь представление. И Вы обижаетесь, когда Вас называют идеалистом. Бесспорно, всякий имеет право быть чудачком, 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

<sup>1</sup> Энгельс. цит. соч., стр. 40.

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 *результат* развития («высказываний» и т. д.); то мы никогда и никак не отделаемся от того вывода, что *до появления этого результата* у людей тоже не было организмов, т. е. что процесс согласования опыта, по крайней мере, начат был бесплотными существами. Это, конечно, недурно, в том смысле, что у людей пропадает повод завидовать амсбам, но это едва ли удобно для того «марксизма», которого придерживаетесь Вы, м. г., с Вашими единомышленниками. В самом деле, отвергая материализм Маркса и Энгельса, Вы уверяете, что признаете их материалистическое объяснение истории. Но скажите, ради Маха и Авенариуса, возможно ли материалистическое объяснение *такой* истории, которой предшествует «до-исторический быт»... бесплотных существ? <sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> В своей, так не понравившейся Вам, статье «Новая разновидность ревизионизма» Л. И. Аксельрод напоминала Вам, г. Богданов, то остроумное замечание Маркса, что до сих пор еще не изобретено искусство ловить рыбу в тех водах, где она не водится («Философские очерки», 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!

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 *солипсизму*, к признанию только индивидуального опыта за *Universum*, за «все», что существует для познающего. Для эмпириокритицизма характерно именно признание *равноценности* «моего» опыта и опыта моих «со-человеков», насколько он мне доступен путем их «высказываний». Тут имеется своего рода «гносеологический демократизм»<sup>1</sup>.

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

Вы продолжаете: «Наиболее, кажется, заподозренный нашими отечественными философами в «идеализме» и «солипсизме» из всей этой школы есть ее истинный родоначальник, Эрнст Мах (который сам, впрочем, эмпириокритицистом себя не называет). Посмотрим, как рисуется ему картина мира. *Universum* для него — бесконечная сеть комплексов, состоящих из элементов, тождественных с элементами ощущения. Эти комплексы изменяются, соединяются, распадаются; они вступают в различные сочетания, по различным типам связи. В этой сети 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 —

<sup>1</sup>. «Эмпириомонизм», кн. 3, СПб. 1906, стр. XVIII — XIX.

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»...<sup>1</sup>

В этом «высказывании» опять с неудержимой силой обнаруживается Ваше, м. г., стремление опереться на *petitio principii*. Вы опять принимаете за доказанное то основное положение, которое именно и надлежит доказать. Мах «подчеркивает», что 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 *«тех или иных»* особей? В этом весь вопрос. И на этот коренной вопрос Вы, несмотря на свое многословие, не даете ровно никакого ответа, да, как я уже сказал, и не могли бы дать его, оставаясь при своем, — заимствованном у Маха, — взгляде на опыт.

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

<sup>1</sup> Там же, стр. 19.

<sup>2</sup> В статье «Самопознание философии» Вы говорите: «Наш *Universum* есть прежде всего *мир опыта*. Но это не только мир непосредственного опыта; нет, он гораздо шире» («Эмпириомонизм», кн. 3, стр. 155). Действительно; «гораздо шире»! Настолько шире,

так это то, что Вы, будучи *метафизиком чистойшей 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, веши; 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 напумевшей 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»,

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.

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 «*carut mortuum абстракции*». Если откинуть все элементы комплекса, то комплекса не будет; останется только обозначающее его слово. Слово — это и есть «вещь в себе»<sup>1</sup>.

Итак, вещь в себе есть лишь пустое, лишенное всякого содержания, слово, *carut 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-единешенек 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 постаралось пояснить Вам мою мысль посредством наглядного примера.

Вы, должно быть, читали пьесу Гауптмана «*Und Pippa tanzt!*» («Пицца танцует!»). Там во II акте очнувшаяся от обморока Пицца спрашивает: «*Wo bin Ich denn?*» (Где же я?) На что Гелльригель отвечает: «*In meinem Kopfe!*» (У меня в голове!)

Гелльригель был прав: Пицца, действительно, существовала в его голове. Но спрашивается: *только* ли в его голове существовала она? Гелльригель, который, увидев ее, подумал, что он бредит, сначала предположил, что Пицца в самом деле существует *только* в его голове. Но она, конечно, не может согласиться с этим. Она возражает:

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», кн. 1, стр. 11 — 12, примечание.

»Aber sieh doch, ich bin doch von Fleisch und Blut!» (Да помотри же, ведь я из плоти и крови!)

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

«Du bist ja lebendig! du hast ja ein Herz, Pippa!» (Да ведь ты жива! У тебя есть сердце, Пиппа!)

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

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

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

Дружно, дети, все за раз:  
Буки-аз, буки-аз.  
Счастье в грамоте для вас!



VI

Вы говорите, милостивый государь, что опустошенная Кантом вещь в себе стала познавательной-бесполезной<sup>1</sup>. И, говоря это, Вы, по своему обыкновению, мните себя глубоким мыслителем. Однако не трудно понять, что небольшую цену имеет высказанная Вами здесь истина. Кант учил, что вещь в себе недоступна для познания. А если она недоступна для познания, то всякий, даже незнакомый с эмпириомонизмом, без труда догадается, что она познавательной-бесполезна: ведь это одно и то же. Что же следует отсюда? Совсем не то, что Вы, м. г., думаете. А именно — не то, что вещь в себе не существует, а только то, что *кантово учение о ней* было ошибочно. Но Вы так плохо переварили историю философии, и особенно материализма, что Вы постоянно забываете о возможности принять какое-нибудь другое учение о вещи в себе, кроме учения Канта. А между тем ясно, что если «те или иные особи» существуют не только в моей голове, то они представляют 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 субъекта и объекта. И поскольку Вы уклоняетесь от солипсизма, — хотя, как это уже показано мною, Вас всегда невольно, т. е. незаметно для Вас, влечет к его грустным берегам неведомая Вам сила, — поскольку Вы *не* солипсист, постольку и вы стараетесь решить, как же относится объект к субъекту. Ваша разобранная мною выше, ни с чем не сообразная теория объективности есть именно попытка решения этого вопроса. Но, занимаясь им, Вы его сузили. Вы исключили из объективного мира всех вообще людей, а следовательно, и «тех или иных особей», на которых Вы ссылались, отговариваясь от солипсизма. На это Вы опять не имели ни малейшего логического права, потому что объективным миром для каждого отдельного человека является весь внешний мир, к которому принадлежат, между прочим, и все другие люди в той мере, в какой они существуют не только в представлении этого человека. Вы позабыли об этом по той весьма простой причине, что точка зрения усвоенного Вами учения об опыте есть точка зрения солипсизма<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», кн. 2, СПб. 1906, стр. 9.

<sup>2</sup> Когда я говорю: «опыт», я говорю одно из двух: или мой личный опыт, или же не только мой личный опыт, но также и опыт моих «со-человеков». В первом случае я — солипсист, потому что в

Но я снова делаюсь уступчивым, я снова допускаю, что Вы правы, т. е. что «те или иные особи» не принадлежат к объективному миру. Я только прошу вас объяснить мне, как относятся «те или иные особи» друг к другу и как они сносятся между 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 мирозерцания.

Исходной точкой исследования этого вопроса Вы, по Вашему собственному выражению, *естественно* принимаете понятие человека как определенного «комплекса непосредственных переживаний». Но для другого человека он выступает «прежде всего как *восприятие* в ряду других восприятий, как определенный зрительно-тактильно-акустический комплекс в ряду других комплексов»<sup>1</sup>. 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, объявляя 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 ясно 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

---

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 объявляем пустяками то, что Вы, г. Богданов, говорите *против* бытия в себе, т. е. ниспровергаем всю философию «махизма», «эмпириокритицизма», «эмпириомонизма» и проч. и проч. и проч.

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», кн. 1, стр.121.

зрительно-тактильно-акустический комплекс в ряду других комплексов. Иными словами, я хочу понять, *как совершается процесс «непосредственного переживания» одним «комплексом непосредственных переживаний» другого «комплекса непосредственных переживаний»*. Дело «прежде всего» представляется до последней степени темным. Правда, Вы стараетесь пролить на него некоторый свет, поясняя, что один человек становится для другого координацией непосредственных переживаний *благодаря тому*, что люди понимают друг друга в своих высказываниях <sup>1</sup>. Но, признаюсь, я нахожу, что Вас нельзя поблагодарить за это «благодаря тьме», 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 <sup>2</sup>. Комплекс *A* прямо или косвенно отражается в комплексе *B*; комплекс *B* отражается или, по крайней мере, может отразиться в комплексе *A*. При этом Вы вполне своевременно поясняете, что хотя всякий данный комплекс может прямо или косвенно отражаться в других аналогичных комплексах <sup>3</sup>, однако «он отражается в них не как таковой, не в своем непосредственном виде, а в виде такого или иного ряда изменений этих комплексов, в виде входящей в них новой группировки элементов, усложняющей их «внутренние» отношения» <sup>4</sup>.

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.

---

<sup>1</sup> «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. 1, стр. 121).

<sup>2</sup> Там же, стр. 124.

<sup>3</sup> На следующей странице той же книги Вы, как это уже указано мною выше, утверждаете, наоборот, что взаимодействие «живых существ» (комплексов тоже) не совершается прямо и непосредственно. Это — одно из тех Ваших бесчисленных противоречий, которых разбирать не стоит.

<sup>4</sup> Там же, стр. 124.

Обстоятельство это заключается вот в чем.

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

Это напоминает материалистическое учение. Фейербах говорит в своих «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie» (Предварительные тезисы для реформы философии): «Ich bin Ich — für mich, und zugleich Du — für Andere». (Я емь «я» для меня, и в то же время «ты» — для других.) Но в своей теории познания Фейербах остается последовательным материалистом: он не отделяет «я» (и тех «элементов», на которые можно было бы разложить «я») от тела. Он пишет: «Я емь — 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» <sup>2</sup>. Поэтому, с материалистической точки зрения Фейербаха, взаимодействие между двумя людьми есть «прежде всего» взаимодействие между двумя, определенным образом организованными, телами <sup>3</sup>. Взаимодействие это совершается иногда непосредственно, например, когда человек *A* осязает человека *B*, а иногда через посредство окружающей их обеих среды, например, когда человек *A* видит человека *B*. Нечего и говорить, что для Фейербаха среда, окружающая людей, могла быть только материальной средой. Но для Вас все это слишком просто: vous avez changé tout cela (вы все это изменили). 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 профаног,

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

<sup>2</sup> «Werke», II, 325.

<sup>3</sup> «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 *ausser* mir seienden Activität, d. i. Objectivität. Aber nur durch den Sinn ist Ich — Nicht-Ich» («Werke», II, 322). («Объект, 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 *вне* меня существующей, т. е. объективности. Но только посредством чувств «я» есть «не-я».)

называются *людьми* и которых Вы, снисходя к нашей слабости, но в то же время не желая усвоить ее себе, называете *«людьми»* (т. е. людьми в эмпириокритических кавычках)?

За ответом у Вас дело не станет. Вот он.

«Но что такое «среда»? Понятие это имеет смысл только в противопоставлении тому, что имеет свою «среду», т. е. в данном случае — жизненному процессу. Если 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»<sup>1</sup>.

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

---

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

<sup>2</sup> Это место находится на стр. 33 1-й кн. «Эмпириомонизма», и курсив тут Вац, г. Богданов.

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 образом могло быть положено *начало* организации этого опыта? Ведь «взаимодействие живых существ не совершается прямо и непосредственно».

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

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

## VII

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

«В нашем опыте, — говорите Вы, — неорганический мир не есть хаос элементов, а ряд определенных пространственно-временных группировок; в нашем познании он превращается даже в стройную систему, объединенную непрерывной закономерностью отношений. Но «в опыте» и «в познании» это значит — в 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»<sup>1</sup>.

Это «высказывание» не только не устраняет никаких недоразумений, но, совсем напротив, прибавляет новое к тем, которые существовали раньше. Ссылаясь на «основную монистическую идею», Вы возвращаетесь к тому различению *двух* видов бытия, на критику которого Вы, следуя за Махом и Авенариусом, потратили столько усилий. Вы различаете бытие «an sich» от бытия в нашем познании, т. е. в чьих-либо переживаниях, т. е. «в опыте». Но если это 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 объявили «познавательльно-бесполезным», Вы ответите, что хотя Вы и употребили старый термин, обозначающий «познавательльно-бесполезное» понятие, но придали ему совершенно новый смысл, вследствие чего и заключили его во вносные

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», стр. 125 — 126.

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.<sup>1</sup> Вы «напоминаете» там, что выражение «an sich» употребляется Вами отнюдь не в метафизическом смысле. И Вы доказываете это следующим образом:

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

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

---

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», статья «Univertsum» («Эмпириомонизм отдельного и непрерывного»).



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 различия между бытием в себе и бытием в опыте<sup>1</sup>. Вы, подобно Вашему учителю Маху, в силу самой элементарной логической необходимости, сжигаете то, чему Вы приглашаете нас поклониться, и поклоняетесь тому, что Вы приглашаете нас сжечь.

### VIII

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

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

Здесь нам нужно припомнить ту, уже отмеченную мною мысль Вашу, что хотя всякий данный «комплекс» может отражаться

---

<sup>1</sup> Я потому говорю: на *минуту* спасаетесь от непримиримых противоречий, что Вам не суждено спастись от них на сколько-нибудь продолжительное время. Действительно, если неорганический мир «an sich» есть хаос элементов, между тем как «в нашем познании» он превращается даже в стройную систему, объединенную непрерывной закономерностью отношений», то одно из двух: или Вы сами не знаете, что говорите, или же Вы, 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.

в других аналогичных комплексах, но он отражается в них не в своем непосредственном виде, а в виде известных изменений этих комплексов, «в виде входящей в них новой группировки элементов, усложняющей их внутренние отношения». Я заметил, что мысль эта безусловно необходима для понимания Вашей теории «подстановки». Теперь пора на ней остановиться.

Выражая эту важную мысль Вашими же, г. Богданов, словами, я скажу, что отражение комплекса *A* в комплексе *B* сводится к «определенному ряду изменений этого второго комплекса, изменений, связанных с содержанием и строением первого комплекса функциональной зависимостью»<sup>1</sup>. Что же значит здесь «функциональная зависимость»? 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 объясняется это соответствие? Ничем, кроме тех же слов: функциональная зависимость. Но эти слова ровно ничего не объясняют. И вот я спрашиваю Вас, г. Богданов: да разве же отличается чем-нибудь это «функциональное» соответствие от той «предустановленной гармонии», которую Вы, вслед за своим учителем Махом, отвергаете с таким великолепным презрением? Подумайте, и Вы сами увидите, что не отличается ровно ничем и что, стало быть, Вы напрасно обижаете старушку «предустановленную гармонию». Если же Вы захотите быть откровенным, — на что, впрочем, у меня мало надежды, — то Вы сами скажете нам, что Ваша ссылка на «среду» порождена была темным сознанием неприятного для Вас сходства между старой теорией «предустановленной гармонии» и Вашей «функциональной зависимостью». Но после сказанного мною выше вряд ли нужно разъяснять, что в данном затруднительном случае среда «познавательльно бесполезна», хотя бы уже по одному тому, что, будучи по Вашей теории *результатом* взаимодействия между комплексами, она не объясняет, как *возможно* такое взаимодействие помимо «предустановленной гармонии».

Продолжаю.

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

---

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», кн 1, 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»<sup>1</sup>.

В переводе на обыкновенный язык это значит, что когда человек воспринимает свое собственное тело, то он «переживает» некоторые из своих собственных «переживаний», которые принимают вид «зрительно-тактильного комплекса» благодаря тому, что отражаются при посредстве среды. Это — совсем непонятно «*an sich*»: подите-ка поймите, каким образом человек «переживает» свое собственное «переживание», хотя бы и при посредстве «среды», которая, как мы уже знаем, ровно ничего не объясняет<sup>2</sup>. Тут Вы, г. Богданов, делаетесь метафизиком в том значении этого слова, какое придавал ему Вольтер, утверждавший, что, когда человек говорит то, чего он сам не понимает, он занимается метафизикой. Но высказанная Вами, непонятная «*an sich*», мысль, сводится к тому, что наше тело есть не что иное, как 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 сделали его философию идеалистической от альфы до омеги. Нельзя не похвалить Вас за это<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», стр. 126.

<sup>2</sup> «Пережить» свое «переживание» мы можем только при воспоминании о чем-нибудь, прежде нами испытанном. Но у Вас, г. Богданов, речь идет совсем не об этом.

<sup>3</sup> Вы нашли, что признание Махом и Авенариусом «психического» и «физического» за два отдельных ряда равносильно признанию

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 известные объекты. Конечно, у Вас это учение Шеллинга значительно видоизменилось и приняло, можно сказать, карикатурный вид. Но для Вас должно служить утешением уже одно то обстоятельство, что Вы — 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 «нового 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» «психического»<sup>1</sup>, но на самом деле, предположение это вполне соответствует истине. Ваш взгляд на материю и на все физическое, повторяю, насквозь пропитан идеализмом. Чтобы убедиться в этом, достаточно

---

известной «двойственности». Вы захотели устранить эту двойственность. Те многочисленные и глубокомысленные «почему?», с которыми Вы приставали к Маху и Авенариусу, служили очень прозрачным намеком на то, что Вы знаете секрет устранения неприятной двойственности. Да Вы и прямо заявили это. Теперь мы знаем, в чем состоит Ваш секрет: Вы объявляете «физическое» инобытием «психического». Это, в самом деле, *монизм*. Беда лишь в том, что это — *идеалистический монизм*.

<sup>1</sup> 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. 2, стр. 26.

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»<sup>1</sup>. Само собою ясно, что химик и физиолог, которые захотели бы встать на эту точку зрения, должны были бы создать чисто идеалистические «дисциплины», вернуться к «спекулятивному» естествознанию Шеллинга.

Теперь уже не трудно будет понять, что, собственно, происходит, когда один человек воспринимает тело другого. Тут прежде всего надо обратиться к кавычкам, играющим такую важную роль в Вашей «философии», г. Богданов. Один человек видит вовсе не тело другого человека, — это материализм, 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 как «физическому» (и физическому), так и «физиологическому» (и физиологическому).

Вот, г. Богданов, Ваша книжная мудрость.

Вот смысл Вашей фил. софии 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

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», стр. 30. В другом месте Вы говорите: «Всякой живой клетке соответствует, с нашей точки зрения, некоторый, хотя бы незначительный, комплекс переживаний» («Эмпириомонизм», кн. 1, 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.

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 объединяющего такие восприятия. «Подстановка» же дает как бы обратное отражение отражения, более сходное с «отражаемым», чем первое отражение: так, мелодия, *воспроизводимая* фонографом, есть второе отражение мелодии, *им воспринятой*, и она несравненно более похожа на эту последнюю, чем первое отражение — черточки и точки на валике фонографа»<sup>1</sup>.

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

Я назвал бы Вас *enfant terrible* школы Маха, если бы столь тяжеловатый «комплекс непосредственных переживаний» мог быть сравнен с шаловливым и резвым ребенком. Но Вы во всяком случае разболтали тайну школы, сказали вслух то, что она стеснялась говорить при чужих. Вы поставили идеалистические «точки» над теми идеалистическими «i», которыми характеризуется «философия» Маха. И, повторяю, Вам захотелось поставить эти точки по той причине, что «философия» Маха (и Авенариуса) показала Вам недостаточно монистичной. Вы почувствовали, что монизм этой «философии» есть идеалистический монизм. И Вы взялись «дополнить» ее в идеалистическом духе. Орудием труда послужила Вам в этом случае построенная Вами теория объективности. С ее помощью Вы легко изготовили все прочие Ваши философские благо... — скажем: благоприобретения. Вы сами признаете это в следующих строках, отличающихся на Вашу беду, не в пример прочим строкам, выходящим из-под Вашего тяжеловесного пера, замечательной ясностью:

«Так как история психического развития показывает, что объективный опыт с его нервной связью и стройной закономерностью есть результат долгого развития, и лишь шаг за шагом

---

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», кн. 2, стр. 39.

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

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 зарпортованный идеалист может утверждать, что «отражения», относящиеся к области *физиологической жизни*, 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. Периза была взбита для него Фетиньей почти до потолка, но «когда, подставивши стул, взобрался он на постель, она опустилась под ним почти до самого пола, и перья, вытесненные им из пределов, разлетелись во все углы комнаты». Ваши «эмпириомонистические» измышления тоже поднимаются почти до потолка: так много в них разных ученых терминов и мнимой премудрости. Но уже от легкого прикосновения критики из Вашей «философской» перины во все стороны летят перья, и удивленный читатель стремительно опускается вниз, чувствуя, что попадает в туман-

---

<sup>1</sup> «Эмпириомонизм», стр. 136. Подчеркнуто Вами.

ную 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 объективности» и до какой степени извращает естественную связь явлений Ваше учение о «подстановке». Этого довольно. Преследовать Вас дальше значило бы напрасно тратить время: читатель видит теперь, какую цену имеет Ваше «самостоятельное» 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 несколько изданий. Да и с этим еще можно было бы помириться, если бы Ваши сочинения покупались, читались и одобрялись только обскурантами<sup>1</sup>. Они не заслуживают 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 хотя 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

---

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



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 копыя 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 *реакционной* «переоценки ценностей», добытых продолжительными усилиями русской *передовой* мысли.

Я собирался было сказать несколько слов о Вашей брошюре «Приключения одной философской школы» (СПБ. 1908), но недостаток времени заставляет меня отказаться от этого 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 напишите что-нибудь против меня в защиту своего учителя или хотя бы в защиту своей собственной «объективности» и своей собственной «подстановки». Тогда опять поговорим!

Г. Плеханов.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

### А

*Авенариус*, Рихард (1843 — 1896) — немецкий философ, основатель эмпириокритицизма, одной из разновидностей философского идеализма. Эмпириокритицизм развивает, по существу, кантовскую теорию познания, переходя от нее к субъективному идеализму. Единственным источником познания является опыт: опыт же образуется из субъективных переживаний, ощущений, вызываемых в субъекте внешними явлениями, но не дающих никакого объективного представления об этих явлениях. В чистом, т. е. в первоначальном виде, без позднейших влияний со стороны привычки и т. д., опыт есть сумма или «комплекс» переживаний субъекта, которые затем переносятся (проецируются) во вне, на объект. Познание поэтому не может ставить себе задачей познать сущности вещей, как они существуют сами по себе, их объективные взаимосвязи; познание имеет в качестве материала отдельные субъективные ощущения (элементы, как говорит Авенариус), и из этих элементов субъект составляет такую картину мира, которая давала бы возможность бороться за сохранение жизни с наименьшей тратой сил. Понятия, логические категории, законы — не что иное, как орудия конструирования мира по принципу экономии. Таким образом эмпириокритицизм приходит к субъективному идеализму. По его учению весь мир состоит лишь из различных комбинаций или «комплексов» элементов цветов, звуков, впечатлений осязательных, пространственных и т. п. Из этих элементов складываются как материальные тела, так и психические процессы — представления, мысли людей и т. п. Объективно существующей природы нет, есть только «комплексы элементов», комплексы ощущений человека. Сам человек с его физикой и психикой есть одно из наиболее сложных сочетаний таких «элементов». Свое учение Авенариус назвал *эмпириокритицизмом* потому, что он строит свои выводы на основе якобы критического изучения опыта (эмпирического знания). Идеализм Авенариуса оказал большое влияние на Богданова, Базарова и некоторых других русских социал-демократов. Подробную критику эмпириокритицизма см. у Ленина (т. XIII, 2-е и 3-е изд.), Плеханова (т. XVII). — Стр. 14, 28, 38, 51, 74, 75, 83, 90, 93, 102, 106, 107, 109.

*Адлер*, Фридрих (род. в 1879 г.) — австрийский социал-демократ. В области философии А. является эклектиком, признавая необходимость «для выработки цельного мировоззрения» дополнить

марксизм махизмом, который он объявляет «дальнейшим развитием материалистического понимания истории». — Стр. 66.

*Аксельрод*, Любовь Исааковна (род. в 1878 г.) — ученица Плеханова, меньшевичка, автор ряда книг по философии: «Философские очерки», «Против идеализма», «Маркс как философ», «В защиту диалектического материализма» и др. В своей рецензии на книгу Ленина Аксельрод утверждала, что Ленин якобы ничего не говорит такого, что не было бы сказано уже Плехановым. Защищая теорию пероглифов, она упрекала Ленина в дуализме, в защите наивного материализма. Таким образом еще тогда, в лучшие годы своей философской работы Аксельрод показала свое непонимание диалектического материализма. В период нэпа она стала одним из лидеров механистического течения. Последняя ее работа «В защиту диалектического материализма» написана с точки зрения последовательно-механистического материализма. — Стр. 90.

*Арыбашев*, 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 реакции 1906 — 1910 гг., отвернувшись от политики, занялась половым вопросом и тому подобными проблемами. После Октябрьской революции А. эмигрировал. — Стр. 14.

## Б

*Базаров*, В. А. (род. в 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. Он участвовал в контрреволюционно-интервенционистской организации меньшевиков. Привлечен к ответственности по делу «Союзного бюро меньшевиков» в 1931 г. — Стр. 93.

*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 националистической и католической литературы и выступив против индивидуализма. С 1915 по 1918 г. он редактировал реакционную газету «Echo de Paris», проповедывал шовинизм и ненависть к Германии. — Стр. 27.

*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. 21.

*Бергсон*, Анри (род. в 1859 г.) — французский философ-идеалист. Основным понятием метафизики Б. является понятие «длительности». Длительность есть не что иное, как субъективное восприятие времени в противоположность объективному, физическому времени. Сущность «длительности» познается *интуитивно*. Всеми жизненными процессами управляет жизненный поток, представляющий собою явление психического порядка. Материя есть ослабленное созна-

ние. Сущностью сознания является свобода. Критику философии Б. см. у Плеханова (Собрание сочинений, изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса, т. XVII). — Стр. 14.

*Берклей* (Беркли), Джордж (1684—1753) — епископ, английский философ, учивший, что существуют только ощущения моего «я» и что «я» не может умозаключить о бытии внешнего материального мира. Идеализм Б., таким образом, должен привести к солипсизму, так как вся действительность исчерпывается для него ощущениями субъекта. — Стр. 33, 34, 41, 49, 57, 63, 67, 68, 69.

*Берман*, Яков Александрович (род. в 1868 г.) — правовед, автор ряда работ по философии, эклектик. В своих философских работах он критикует основные понятия диалектического материализма Маркса и Энгельса, считая диалектику схоластическим пережитком идеализма. Собственная философия Б. есть смесь марксизма, дицгенианства и прагматизма. — Стр. 93.

*Бернштейн*, Эдуард (род. в 1850 г.) — немецкий социал-демократ, близко стоял к Ф. Энгельсу в последние годы его (Энгельса) жизни. После смерти Энгельса Бернштейн объявил, что все учение марксизма нужно подвергнуть «ревизии», т. е. пересмотру. В области философии он сделал попытку отвергнуть материалистическую диалектику, заменив ее кантианством. Теорию научного коммунизма он заменил учением о примирении классовых противоречий и верой в возможность «врастания» капиталистического режима в социализм. Бернштейн является в настоящее время наряду с Каутским, отказавшимся от своей прежней далеко недостаточной критики Бернштейна, идейным вождем германского социалфашизма. — Стр. 19, 20.

*Богданов*, А. А. — Стр. 7 — 21, 23, 28, 32, 35, 37, 38, 43, 44, 47, 48, 49, 52, 53, 55 — 57, 60, 63, 67, 68, 69, 77, 79, 80, 81, 84, 87 — 90, 94, 95, 100, 103, 104, 106, 107, 108, 111.

*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 литературного классицизма. Б. исходит из положения, что в поэзии выше всего должен быть поставлен разум. — Стр. 8.

## В

*Валентинов*, Н. В. (род. в 1879 г.) — философ-эклектик, автор книги «Философские построения марксизма» и «Э. Мах и марксизм», в которых он стремится сочетать Маркса с Махом. — Стр. 93.

*Веневитинов*, Дмитрий Владимирович (1805 — 1827) — поэт и писатель. На его стихах лежит печать изучения немецкой философии; наиболее сильное влияние на него оказал Шеллинг. — Стр. 44.

«*Вестник жизни*» — еженедельник «большинства» РСДРП, выходил в 1906 г. (всего 13 номеров) и в 1907 г. (всего 7 номеров). В журнале принимали участие: Ленин, Каменев, Горький, Луначарский и др.; редактировал журнал П. П. Румянцев. — Стр. 12.

*Виндельбанд*, Вильгельм (1848 — 1915) — немецкий философ-идеалист, представитель одного из направлений в неокантианстве,

автор учебников по истории философии. Особое распространение среди неокантианцев получила его и Г. Риккерта точка зрения, согласно которой науки естественные, как науки законоустанавливающие, и исторические, как науки, лишь описывающие индивидуальные явления, резко и принципиально отличны и требуют поэтому совершенно разных методов. — Стр. 35, 40.

*Вольтер*, Франсуа (1694 — 1778) — один из крупнейших представителей «Эпохи просвещения» во Франции XVIII в., глава действий того времени. Вольтер вел ожесточенную борьбу с католической церковью, издавая множество анонимных сатир и памфлетов. Однако он не мог порвать с идеей бога и стать последовательным материалистом. — Стр. 106.

*«Вопросы философии и психологии»* — журнал, издававшийся в Москве с 1890 по 1917 г.; основан Н. Я. Гротом и А. А. Абрикосовым. — Стр. 13.

## Г

*Гауптман*, Гергарт (род. в 1862 г.) — современный немецкий драматург натуралистической школы. Наиболее яркое из его произведений — драматическая пьеса «Ткачи». В ней Г. изображает восстание силезских ткачей. — Стр. 94, 95.

*Гегель*, Георг-Фридрих-Вильгельм (1770 — 1831) — последний и наиболее крупный представитель классического немецкого идеализма. Гегель прошел в своем развитии целый ряд этапов от критики буржуазии в духе якобинцев Великой французской революции до признания капиталистического общества и бюрократического государства с монархом во главе. Основой его философской системы является учение о непрестанном прогрессе «абсолютного духа», т. е. объективной духовной силы, создающей и разрушающей в своем развитии конечные формы бытия. Абсолютный дух, или мировой разум, пользуется стремлениями и интересами отдельных личностей, общественных слоев и целых народов для достижения последней цели всего развития — абсолютного познания. Учение Гегеля проникнуто диалектикой, имеющей у него, однако, идеалистический характер. Приближение буржуазной революции в Германии вызвало разложение школы Гегеля. Из левого крыла этой школы вышел Маркс. Политический опыт, полученный им в качестве редактора «Рейнской газеты», заставил Маркса подвергнуть критике гегельянство. С этой целью он прежде всего подверг критическому пересмотру «Философию права», в которой изложены экономические и политические взгляды Гегеля. Там, где Гегель видел лишь задачу познания в примирении с действительностью, Маркс показал путь революционного ее преобразования. Созданная Марксом материалистическая диалектика является поэтому прямой противоположностью идеалистической диалектике Гегеля. Это не мешало Марксу и Энгельсу, также как впоследствии Ленину, очень высоко ставить все то, что сделано Гегелем как в изложении общих законов развития, так и в области отдельных наук. — Стр. 33, 40, 44, 50, 51, 55, 73, 74, 94.

*Гейне*, Генрих (1798 — 1856) — великий немецкий поэт, чрезвычайно революционно настроенный. Друг Маркса Г. понимал ре-

волюционное значение немецкой философии и очень высоко ценил Гегеля. — Стр. 59.

*Геккель*, Эрнст (1834 — 1919) — зоолог, один из первых немецких ученых в 1863 году решительно стал на точку зрения дарвинизма, обосновал «биогенетический» закон, по которому организм в индивидуальном развитии повторяет стадии развития всего вида. Г. — представитель естественно-научного материализма («монизма»), отвергающего всякую «телеологию», бессмертие души и вечные нравственные нормы, но признающего тем не менее возможным примирение знания и веры. — Стр. 28, 29, 67.

*Гельвеций*, Клод-Адриен (1715 — 1771) — представитель французского материализма XVIII в. Г. разрабатывал преимущественно этические и социально-исторические проблемы. Имея в виду «нормально организованного человека», Г. принимает гипотезу абсолютно «чистой доски» (психики человека), на которой опыт с необходимостью записывает свои воздействия. Поэтому, по Г., исключительно воспитание формирует человека. По своей природе человек стремится к счастью, таким образом *интерес* руководит поведением человека. — Стр. 18, 19, 23.

*Гельдригель* — герой пьесы Гауптмана «А Пиппа все танцует». — Стр. 94, 95.

*Герbart*, Иоганн-Фридрих (1776 — 1871) — немецкий философ-идеалист, ученик Фихте. По Г. действительность состоит из множества простых и неизменных существ, «реалов»; изменяется только их связь. — Стр. 67.

*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. 12.

*Гоббс*, Томас (1588 — 1679) — английский философ-материалист. Материалистическая философия Г., опирающаяся на успехи точных наук в XVII столетии, носит материалистически-механический характер. По учению Гоббса, предметом философии является телесный мир, ибо все, что существует, есть проявление материальной субстанции, нематериальной субстанции нет. Духовная жизнь человека сводится к движению материальных частиц. Таким образом, мир действительности состоит из совокупности материальных тел и их движений. Томас Гоббс одинаково называет телом как физические тела, — например камень, дерево, — так и социальные, например государство. Тела первого рода — естественные; тела второго рода — искусственные. Философия, изучающая мир тел, соответственно этому логически делится на две части: естествознание и обществознание, к которому относятся также этика с политикой. Познание, по Гоббсу, имеет своим источником опыт; опыт же основывается на ощущении, которое является реакцией организма на внешние тела. Как в природе, так и в обществе все подчинено механической причинности. Общественно-политические симпатии Гоббса склоняются к монархии. Государство есть результат общественного договора. В естественном состоянии каждый стремится к

самосохранению и пользуется для этого силой («война всех против всех»). Из этого состояния всеобщей борьбы каждого за свои интересы человечество вышло не в силу присущих индивидууму социальных стремлений, а исключительно из опасений перед теми противоречиями и бедствиями, которые грозили поглотить человечество по мере размножения населения. Чтобы преградить естественное состояние людей — «войны всех против всех». — люди, по мнению Гоббса, пришли к мысли о необходимости образования государства. Так, путем общественного договора сложилось государство — это искусственное политическое тело, обладающее, по мысли Гоббса, волей и абсолютной властью, подчиняющей себе все общество. Гоббс не исключал борьбы классов (он говорил — борьбы партий) и при твердой власти; он утверждал, что каждый класс (партия), как только он достигает власти, устанавливает монархию, подчиняющую себе все общество. Несмотря на то, что Гоббс не скрывал своих личных симпатий к монархии и лично был связан с королевским двором, *политическое* содержание его взглядов выражало стремление к централизованной власти и единой системе управления. Характеристику философских взглядов Гоббса Маркс дал в «Святом семействе» (т. III, стр. 153 — 163). — Стр. 25, 26, 42, 43.

*Гольбах*, Поль (1723 — 1739) — крупнейший представитель французского материализма и атеизма XVIII в., автор многочисленных атеистических памфлетов и «библии» французского материализма XVIII в. — «Системы природы». В сочинениях Г. материалистическое мировоззрение XVIII в. получило законченное и систематическое выражение. Г. восстает против удвоения мира, — мир материальный и мир духовный истощаются миром единой природы. Все богословские и идеалистические системы не более чем плод невежества человека или сознательного обмана. Веру надо отбросить, а на ее место поставить опыт и наблюдение. Природа есть не что иное, как материя, находящаяся в движении. Материя и движение существовали всегда. Гольбаху принадлежит определение материи, как всего того, что посредственно или непосредственно действует на наши органы чувств. Свои материалистические принципы Гольбах переносит и в область общественных явлений. С его точки зрения, законы природы — одновременно и законы общества. Г., как и другие материалисты XVIII в., еще не мог понять, что общественные явления, подчиняясь общей закономерности природы подчиняются своей специфической закономерности, что и должно быть учтено при построении общественных теорий. Общественная теория Г. проникнута чистым натурализмом и физиологизмом. Историзм и эволюционизм были вообще чужды Гольбаху, как и всем французским материалистам XVIII в. В политической области Гольбах требует формальной свободы и равенства граждан, являясь, таким образом, подобно другим представителям третьего сословия XVIII в., поборником буржуазной демократии. Стр. — 17, 18, 21, 28, 30, 35, 73.

*Горанфло* — настоятель монастыря, живший в XVI в.: известен как большой пьяница и обжора. — Стр. 16, 17, 19, 103.

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

Д

*Дауе, П.* — автор ряда работ, популяризирующих философию Дицгена. Известен как издатель сочинений Дицгена. — Стр. 77, 93.

*Джемс, Уильям* (1842 — 1910) — известный американский психолог и философ-идеалист. Он устраняет механические представления из психологии, отрицает бессознательную жизнь и возможность объяснения 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. 111.

*Дидро, Дени* (1713 — 1784) — крупнейший французский материалист XVIII в., редактор «Энциклопедии», в которой радикальная буржуазия сформулировала свое мировоззрение накануне Великой французской революции. Источником знания, по Дидро, является опыт. Ощущения вызываются внешними предметами. Разум сам по себе не дает знания, он лишь сочетает и связывает данные отдельных чувств, и поэтому сам представляется как универсальное чувство. Разум отнюдь не является метафизической сущностью, его орган — мозг. Единственной реальностью является материя. Пространство и время суть формы существования материи. Основными свойствами последней являются протяжение, движение и чувствительность (как низшая ступень мышления). Последними частичками материи Дидро, в согласии с современным ему естествознанием, считает молекулы, из разнообразного сочетания которых создается все многообразие форм видимого мира. Таким образом, по Дидро, вся система мира проникнута внутренним единством от неорганической природы через царство растительное и животное к человеку. Постоянство животных видов для Дидро — бессмыслица. Подобно некоторым другим материалистам XVIII в. (Ламеттри, Робинс), но в более совершенной форме, Дидро является в известном смысле предшественником Дарвина. В области объяснения общественных явлений Дидро не пошел дальше своих современников, считая, что нравы и обычаи людей зависят от политических учреждений и законодательной деятельности. — Стр. 19.

*Дицген, Иосиф* (1828 — 1888) — рабочий-самоучка, социалист и философ-материалист. Дицген самостоятельным путем пришел ко многим положениям материалистической диалектики. — Стр. 7, 14.

*Думбадзе, И. А.* — русский генерал и административный деятель, известный своими контрреволюционными похождениями. 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. 8, 9, 11.

*Дункан, Айседора* (1878 — 1927) — американская танцовщица, создавшая самостоятельное направление в балете. Отбросив традиционную балетную обувь и одежду, она танцевала босой, в одеянии, напоминавшем греческую тунику. Д. подчинила танец музыке,



иллюстрируя пляской произведения классических и современных композиторов. В 1921 — 1924 гг. работала в СССР. — Стр. 14.

*Дюринг*, Евгений (1833 — 1921) — немецкий философ. Главные работы Д. — «Курс философии» и «Философия действительности». В молодости Д. был учеником Тренделенбурга, который сам прошел школу Гегеля. Впоследствии Д. испытал влияние Шопенгауэра и О. Канта и стал позитивистом; он называл свою философию «философией действительности». Философия имеет дело только с мысленной обработкой фактов опыта. Основой наших знаний являются ощущения. Законы мышления соответствуют законам действительности. Всякое явление природы носит механический характер. Субстанцию явлений составляет материя; так же как и в правильном мышлении, в природе не бывает противоречий. Его попытка создать особую, по существу мелкобуржуазную социалистическую партию, с одной стороны, и чрезвычайные притязания его на создание собственной универсальной системы всех наук, а также утверждение некоей «системы социализма» в противовес научному социализму Маркса и Энгельса вызвали со стороны Энгельса уничтожающую критику взглядов Дюринга («Анти-Дюринг»). — Стр. 33, 34, 84, 85, 89.

## Ж

*Журдан* — герой комедии Мольера «Мещанин в дворянстве» — Стр. 34.

## З

*Зудерман*, Герман (род. в 1857 г.) — известный немецкий писатель-драматург. Пьесы З. носят реалистический характер; театр нравов — стихия творчества З. — Стр. 27.

## И

*Ильин*, Вл. — см. *Ленин*.

## К

*Кант*, Иммануил (1724 — 1804) — первый представитель классического немецкого идеализма. Находился вначале под влиянием просветительной философии XVIII века. В своих естественно-научных работах приближался к материализму. Развивая принципы Ньютона, он объяснял происхождение солнечной системы из первоначальной туманности («теория Канта-Лапласа»). В десятилетие, предшествующее Великой французской революции, Кант опубликовал ряд сочинений, сделавших его основателем так называемой «критической философии». В этих сочинениях Кант подвергает исследованию способности познания, воли и суждения. Кант критикует формальную логику, лежавшую в основе «просветительной философии», и показывает, что наше познание мира проникнуто противоречиями («антиномии» Канта). Но эти антиномии коренятся, с точки зрения Канта, не в противоречивом, диалектическом ха-

рактуре развития мира, а в ограниченности нашего «я», неспособного выйти за пределы опыта. Разрешение этих противоречий, по Канту, дано в потустороннем мире непознаваемых «вещей в себе». Что-нибудь знать об этом мы не можем, остается только вера. Маркс называл философию Канта «немецкой теорией французской революции». Половинчатость кантовской философии сделала ее излюбленным оружием философской реакции. Ревизионисты не раз пытались извратить марксизм путем соединения его с философией Канта, которая якобы стоит выше и материализма и идеализма. — Стр. 14, 26, 29, 31, 32, 36, 37, 40, 51, 55, 56, 58, 60, 67, 96, 104.

*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. — Стр. 100.

*Каутский*, Карл (род. в 1854) — виднейший теоретик эпохи II Интернационала. В начале своей политической и литературной деятельности К. был марксистом. В 1883 г. основал теоретический журнал «Neue Zeit» («Новое время»), редактором которого он состоял 30 лет. В настоящее время К. представляет собою теоретическую главу социал-фашизма и открыто призывает к интервенции против СССР. Критика Каутского дана Лениным в его работах «Ренегат Каутский» и «Государство и революция». — Стр. 112.

*Клеопатра* — египетская царица, славившаяся своей изумительной красотой и многочисленными любовными похождениями. — Стр. 14.

*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. 20.

*Корнелиус*, Ганс (род. в 1863 г.) — профессор философии в Мюнхене, взгляды которого представляют соединение элементов критического идеализма Канта с позитивизмом Маха. — Стр. 62.

*Крылов*, Иван Андреевич (1768 — 1844) — знаменитый русский баснописец. — Стр. 93.

## Л

*Лабриола*, Артур (род. в 1875 г.) — деятель итальянского рабочего движения, профессор политической экономии, журналист. В 1904 — 1906 гг. стоял во главе синдикалистского движения. В 1908 г. вышел из социалистической партии. В 1920 г. был министром труда. В 1927 г. эмигрировал во Францию и снова примкнул к социал-реформистам. — Стр. 12.

*Лагарп*, Жан-Франсуа (1740 — 1803) — известный французский критик, член французской академии. На него имел большое влияние Вольтер, принципы которого он преследовал в своих лекциях. До

1793 г. Л. был ярким революционером, но, попав в тюрьму во время террора, вышел из нее верующим христианином. — Стр. 24.

*Ламеттри*, Жюльен-Офрэ (1709 — 1751) — французский материалист. 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. 18, 19.

*Ланге*, Фридрих-Альберт (1825 — 1875) — немецкий философ, один из ранних неокантианцев, автор двухтомной работы по истории материализма, написанной с кантианской точки зрения. — Стр. 18, 19, 25, 26.

*Лейбниц*, Готфрид-Вильгельм (1646 — 1716) — немецкий философ-идеалист, один из всеобъемлющих умов своего времени. Суцностью субстанции является сила (нематериальная). 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 дифференциальное и интегральное исчисления. — Стр. 61.

*Ленин*. — Стр. 13, 47.

*Литтрэ*, Максимилиан (1801 — 1881) — французский философ-позитивист. Издавал вместе с Вырубовым журнал «Revue positive». — Стр. 83.

*Локк*, Джон (1632 — 1704) — английский философ, политический писатель и деятель. Л. одним из первых мыслителей нового времени обратился к исследованию природы наших познавательных способностей и происхождения наших представлений. Л. отвергал врожденные идеи и отстаивал ту мысль, что все наши понятия мы почерпаем из опыта. Таким образом Локк — сенсуалист. Точка зрения сенсуализма может привести как к идеализму, так и к материализму, в зависимости от того, признается ли объективное, независимое от ощущений существование внешнего мира, или, наоборот, весь мир замыкается, исчерпывается ощущениями. И Беркли и Дидро вышли из Локка. Локк утверждал, что ощущения получаются в результате действия внешних вещей на наши органы чувств. В этом и состоит внешний опыт. Внутренний же опыт, так называемая рефлексия, есть переработка ощущения нашей психикой. В качестве политического мыслителя Локк является противником абсолютизма и поборником свободы, — словом, теоретиком буржуазного либерализма. — Стр. 22.

*Луcretий*, Тит Лукреций Кар (99 — 55 до нашей эры) — римский философ, автор сочинений «De rerum natura» («О природе вещей»), в котором он является талантливым последователем Эпикура. Поэма Л. прежде всего ставит себе просветительные задачи. Автор стремится сокрушить религию; он дает научное объяснение происхождения религии из сновидений и незнания причин явлений природы. В основу своего материалистического мировоззрения Л., подобно Эпикуру, кладет

принцип причинности: «ничто не рождается из ничего и не превращается в ничто». Так как количество существующей материи не уменьшается и не увеличивается, то Лукреций устанавливает закон сохранения материи. — Стр. 26.

*Луначарский*, А. В. — старый русский социал-демократ, большевик. Литератор, драматург, философ, ныне — член Академии наук; после революции 1905 г. отошел от большевиков, примыкал к группе «впередовцев». В 1917 г. вместе с организацией «межрайонцев», где он состоял, был принят в партию большевиков. Во время реакции Луначарский возглавлял течение «богоскателей» и вместе с Богдановым стоял на точке зрения эмпириомонизма. — Стр. 12, 13, 19, 23, 30, 39, 52, 68, 81, 82.

## М

*Мандевиль*, 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 обуславливается нищетой народных масс. М. оказал большое влияние на Вольтера и Гельвеция. — Стр. 22.

*Маркс*, Карл. — Стр. 9, 10, 14, 22, 23, 29, 30, 31, 51, 53, 73, 82, 83, 85, 90.

*Мах*, Эрнст (1838 — 1916) — австрийский физик и философ идеалист. В области естествознания наибольшая заслуга принадлежит Маху в разработке истории механики и физики. В области философии М. более всего приближается к эмпириокритицизму Аверариуса. Исходный пункт в мировоззрении Маха — принцип экономии мышления. Опираясь на него, Мах ставит своей задачей преодолеть «дуализм» психического и физического, признав наши ощущения первоначальными элементами опыта, лежащими в основе как физического, так и психического ряда. Таким образом, все содержание опыта и весь внешний мир сводятся у него к совокупности наших переживаний. Задача науки состоит в наиболее экономном и полном описании этих «элементов опыта». Понятия причины, материи, атомов и т. д. по Маху — понятия, не имеющие никакого основания в данных опыта. Они могут иметь значение лишь в качестве рабочей гипотезы, средства для описания фактов, но не более. Эти положения Маха приводят его к субъективному идеализму Беркли. Подробную оценку Маха см. у Ленина (Соч., т. XIII, по 2-му и 3-му изд.) и Плеханова (Соч., т. XVII). — Стр. 13, 14, 20, 28, 29, 31, 34, 38, 40, 41, 47, 49, 51, 53, 55, 56, 57, 69, 71, 75, 83, 85, 90, 93, 102, 104, 109, 112.

*Молчалин* — герой комедии Грибоедова «Горе от ума»; основные черты характера М. — низкопоклонничество, умеренность, аккуратность, хитрость и трусость. — Стр. 16.

*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. 39.

Н

*Навиль*, Эрнест (1816 — 1909) — публицист и богослов. Был профессором философии в Женеве. По своим философским взглядам — спиритуалист. Н. признавал существование загробного мира и бессмертие души. — Стр. 35.

«*Neue Zeit*» — орган социал-демократической партии. Выходил с 1883 по 1923 г. под редакцией Каутского, а после — Кунова. — Стр. 24.

*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. Все это не мешало Ньютону верить в «творца». Под конец жизни Ньютон впал в мистицизм. — Стр. 83.

П

*Петцольд*, Иосиф — идеалист, последователь Авенариуса. — Стр. 44, 51.

*Пиппа* — героиня драмы Гауптмана «А Пиппа все танцует». — Стр. 94, 95.

*Платон* (427 — 347 до нашей эры) — великий греческий философ, основатель объективного 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 концов, к высшей идее — благу. Методом философского познания служит диалектика, цель ее — посредством анализа и синтеза познать всеобщее в единичном и единичное во всеобщем. — Стр. 35, 40.

*Прайс*, Ричард (1723 — 1791) — английский политический деятель и философ. П. был рационалистом и выступал против эпикуреизма и сенсуализма. — Стр. 18.

*Пристлей* (Пристли), Джозеф (1733 — 1804) — английский ученый и философ. Пристлей открыл кислород, азот, аммиак и написал обширный трактат об электричестве. В области философии Пристлей был материалистом. В основе всего сущего лежит материя, обладающая свойством ощущать и мыслить. Пристлей был детерминистом. Однако он противоречиво сочетал научно-материалистические взгляды с верой в бога. — Стр. 18, 35.

*Пуанкаре*, Анри (1857) — известный математик и физик, в философии — идеалист, представитель критического позитивизма. Пуанкаре считал, что аксиомы наук (основные положения) не являются объективными истинами, они лишь принимаются нами за

таковые из соображений удобства при объяснении тех или иных фактов.—Стр. 14.

*Пушкин*, Александр Сергеевич (1799 —1837) — знаменитый русский поэт. — Стр. 10.

*P*

*Рейнке*, Иоганн (род. в 1849 г.) — немецкий ботаник, директор ботанического сада в Киле, автор многих работ по ботанике и биологии, противник естественно-научного монизма, виталист. — Стр. 29.

*Руссо*, Жан-Жак (1712 — 1778) — французский философ эпохи просвещения, деист. Современность Р. подвергает 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 деятелей Великой французской революции. — Стр. 17.

*C*

*Сганарель* — герой комедий Мольера. — Стр. 81.

*Сеченов*, Илья Михайлович (1829 — 1905) — выдающийся русский физиолог. В области теории познания он хотя и считал, 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, тем не менее не был последовательным материалистом, скачиваясь к агностицизму и кантианству. — Стр. 45, 46.

«*Современник*» — литературный и политический журнал; основан был по мысли Пушкина и Плетнева. Первая книжка вышла 11 апреля 1836 г., выходил до 1866 г., в нем принимали участие целый ряд русских писателей: Белинский, Панаев, Добролюбов, Чернышевский, Боткин и др. — Стр. 71.

*Спиноза*, Бенедикт (1632 — 1677) — голландский философ, крупнейший мыслитель новейшего времени. Исходя из материалистических элементов философии Декарта, Спиноза преодолел дуализм материи и души. По учению Спинозы, существует лишь одна субстанция, которую он, пользуясь старой терминологией, называет богом. В сущности бог Спинозы есть *природа*, как он говорит об этом сам. Этой субстанции присущи протяжение и мышление в качестве основных ее атрибутов. Таким образом, мышление из самостоятельной духовной субстанции было низведено до одного из атрибутов материального мира. Однако мышление у Спинозы является свойством всякой материи, оно также бесконечно, как и сама субстанция. Спиноза был гилозоистом, т. е. стоял на точке зрения одушевленности материи. Материализм Спинозы, в целом, страдал еще тремя основными ограниченностями старого материализма (см. *Французский материализм*). — Стр. 52.

*Струве*, П. Б. — родился в 1870 г., в 90-х гг. социал-демократ, один из авторов и редакторов «Манифеста РСДРП», выпущенного по постановлению I съезда партии; наиболее видный представитель «легалного марксизма» 90-х гг. Под видом «критической проверки» Маркса подменил революционные идеи марксизма идеями о сотрудничестве классов. В начале 900-х гг. порывает с марксизмом и переходит в лагерь либералов. С образованием кадетской партии — член ее ЦК. После 1905 г. скатывается к черносотенному национализму. Во время гражданской войны принимал участие в правительстве Деникина, а потом был министром у Врангеля. В настоящее время — в эмиграции, редактор журнала «Русская мысль». — Стр. 13.

Т

*Тредьяковский*, Василий Кириллович (1703 — 1769) — русский ученый и поэт, имя которого сделалось нарицательным для обозначения бездарных стихотворцев. Ценной является его мысль о необходимости фонетического письма, высказанная в книге об орфографии. Т. занимался также переводами с иностранных языков. — Стр. 19, 20.

У

*Успенский*, Глеб Иванович (1843 — 1902) — известный писатель-народник, в своих произведениях дающий яркие картины народной жизни и жизни мелких чиновников. — Стр. 11.

Ф

*Фауст* — герой трагедии Гете «Фауст». — Стр. 54.  
*Фейербах*, Людвиг (1804 — 1872) — немецкий философ, ученик Гегеля, перешедший от идеализма к материализму. В 1841 г. появляется его книга «Сущность христианства», в которой он, как и в дальнейших своих работах — «Основоположения философии будущего», «Принцип материалистической теории познания» и др., — развивает, хотя и не последовательно, принципы материалистической философии. Разбирая идею христианского бога, Фейербах устанавливает ряд материалистических положений: природа существует независимо от какой бы то ни было философии; она есть основание, на котором вырастаем мы, люди, — ее произведение. Вне природы и человека нет ничего. Высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это — лишь фантастическое отражение нашей собственной сущности: не бог создал человека по образу и подобию своему, а, наоборот, человек в своем воображении создал бога по своему образу и подобию, наделив его лишь чудесными свойствами и сверхъестественной силой — «земная семья есть тайна святого семейства». Критикуя идеализм Гегеля, он говорит: взгляд Гегеля, что предвечное бытие «абсолютной идеи» предшествовало существованию материального мира, есть фантастический остаток веры в бога-творца; единственный действительный мир, это — мир вещественный (материальный), доступный нашим чувствам, к

которому принадлежит сам человек; наше сознание и мышление продолжаютя вещественным органом, частью нашего тела — мозгом; не материя порождается духом, а дух является высочайшим порождением материи — «я создаю не предметы из идей, а, наоборот, идеи из предметов, а предметом я считаю только то, что существует вне моей головы». Однако Фейербах не смог освободить свой материализм от метафизических черт, столь характерных для всех старых материалистов. Маркс и Энгельс указали на следующие основные недостатки материализма Фейербаха: Фейербах, как и его предшественники, рассматривает мир лишь в форме объекта, в форме созерцания, тогда как его необходимо рассматривать с точки зрения воздействия на него человека... Вопрос о критерии истинного познания мира человеком есть прежде всего вопрос практический, — практикой решает человечество вопрос о правильности своего познания природы. Фейербах берет познающего мир человека вне социально-исторической среды, в которой он живет, он не понимает, что «анализируемый им абстрактный индивид в действительности принадлежит к определенной форме общества». Наконец, по Фейербаху, сущность религии объясняется сущностью человека. Но, говорит Маркс, сущность человека есть продукт общественных отношений и меняется с их изменением. Таким образом, если Фейербах сумел удовлетворительно применить материалистическую философию к объяснению природы, то он совершенно не сумел этого сделать в применении к человеку. Только в трудах Маркса и Энгельса философия материализма нашла наиболее последовательное развитие в диалектическом материализме. Непониманием именно этого страдает оценка Плехановым Фейербаха. Отождествляя теорию познания Фейербаха с теорией познания Маркса, Плеханов тем самым извращает учение Маркса и Энгельса. — Стр. 33, 52, 53, 71, 72, 99.

*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 пришел к субъективному идеализму; субъект, «я», полагает объект, «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. — Стр. 20, 41, 63, 69.

#### Ч

*Чернышевский*, Николай Гаврилович (1828 — 1889) — согласно характеристике Маркса, «великий русский ученый и критик». Виднейший представитель утопического социализма. Оказал большое влияние на развитие русского революционного движения в 60-х и 70-х гг. XIX столетия. В своих философских воззрениях — ученик Фейербаха. Приближался к диалектическому материализму, но его диалектика была проникнута идеалистическими моментами, а его



материализм — механическими. Оказал сильнейшее влияние на Плеханова. — Стр. 67, 71, 72.

### Ш

*Шекспир*, Вильям (1564 — 1616) — великий драматург. — Стр. 53

*Шеллинг*, Фридрих-Вильгельм-Иосиф (1775 — 1854) — немецкий философ, представитель классического немецкого идеализма. По учению Ш., субъект и объект совпадают в абсолюте, который есть их тождество и безразличие. Познать этот абсолюте можно только интеллектуальной интуицией. — Стр. 107, 108.

*Шмидт*, Конрад — немецкий социал-демократ, ревизионист неокантианского направления. — Стр. 19, 42, 43, 44, 56.

*Шопенгауэр*, Артур (1788 — 1860) — известный немецкий философ-идеалист. Исходя из Канта, Ш. определяет «вещь в себе» как волю, бытие — как объективацию воли, внешний мир — как представление. — Стр. 68.

*Шулятиков*, В. — автор книги «Оправдание капитализма в западно-европейской философии», на которую Плеханов написал рецензию (Собрание сочинений, т. XVII, изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса). — Стр. 82.

*Шуппе*, Вильгельм (1863 — 1913) — немецкий философ-идеалист, родоначальник так называемой «имманентной философии», отождествляющей бытие с сознанием. Быть — значит находиться в сознании в качестве объекта мышления. Основным положением этой философии является, таким образом, положение: «Нет объекта без субъекта и обратно». — Стр. 38, 68.

### Щ

*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 Салтыкова. Он не щадит темных сторон русской общественности и неустанно ратует за «свободу, развитие и справедливость». — Стр. 32.

### Э

*Энгельс*, Фридрих. — Стр. 9, 12, 15, 18, 21, 23, 25, 28, 30, 33, 36, 42, 53, 58, 73, 82, 85, 89, 90.

*Эпикур* (342 — 270 до нашей эры) — греческий философ. Материалистическая 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: в материальном мире богов и бессмертия не существует. Наука 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 удоволь-

ствие, высшее удовольствие доставляют духовные наслаждения. Вся философия Э. носит материалистический и практический характер. — Стр. 26.

*Эспинас*, Альфред (род. в 1844 г.) — французский философ, один из распространителей эволюционной теории во Франции. — Стр. 83.

*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. 28, 67, 79.

*Юшкевич*, П. С. (род. 1874 г.) — автор ряда работ по философии, в которых он путем критики и ревизии основных положений марксизма пришел к теории «эмпиросимволизма» — разновидности непоследовательного субъективного идеализма. — Стр. 41, 93.

## Я

*Якоби*, Фридрих-Генрих (1743 — 1819) — немецкий философ. Источником познания внешнего мира является, по Я., чувственное восприятие. Для познания божества мало чистого умознания, необходима еще вера. — Стр. 63.

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

*Абстракция* — отвлечение, обособление какого-нибудь предмета, свойств предмета, понятия или представления от других предметов или понятий. Нужно отличать абстракцию формально-логическую от абстракции диалектической. Первая дуста по своему содержанию, не имеет объективно-предметного значения (например, движение вообще есть лишь абстракция от различных конкретных видов движения; объективно существуют только эти конкретные виды движения, а нет движения вообще). Диалектическая абстракция, в отличие от формально-логической, отвлекаясь от индивидуальных особенностей, в то же время отражает в себе все многообразие связей между этими отдельными вещами или явлениями. — Стр. 35.

*Абсурд* — нелепость. — Стр. 74, 83, 85, 89, 102.

*Агностицизм* — теоретико-познавательное направление, считающее основой знания ощущения от внешних предметов, но отказывающееся считать представления верными отражениями этих предметов. Агностики полагают, что вещь, как она существует сама по себе, нам не известна и никогда не будет известна. — Стр. 29, 54.

*Альбион* — древнейшее название Британских островов. В настоящее время термин употребляется в Англии в возвышенном стиле, а в остальных странах — несколько иронически. — Стр. 25.

*Альтруизм* (от *alter* — другой, в противоположность эгоизму) — ставит пользу и счастье других людей выше своего собственного счастья. — Стр. 27.

*Альфа и омега*: А — первая буква греческого алфавита, О — последняя. В переносном смысле А. и О — начало и конец чего-либо. — Стр. 106.

*Аналогия* — сходство. Умозаключение по аналогии состоит в том, что если два или более предмета совпадают в одном или нескольких существенных признаках, то можно предположить их сходство и в других, нам еще неизвестных отношениях. Заключение по аналогии не могут являться надлежащим методом научного доказательства, но все-таки играют некоторую роль в процессе научного исследования. — Стр. 64, 65, 98.

*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 — находят свое объяснение 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. 79.

«An sich» — в себе. — Стр. 69, 74, 102, 104, 106.

*Антиномия* — противоречие между двумя одинаково правильными законами. — Стр. 53, 58—60.

*Антитеза* — противопоставление. — Стр. 31.

*Апеллировать* — обращаться. Обращаться с жалобой в высшую инстанцию — Стр. 61.

*A priori* — до опыта, независимо от опыта. Априорными Кант называл основные формы мышления (пространство, время, причинность и т. д.), которые по его мнению присущи мышлению до опыта и являются необходимыми условиями всякого опыта. — Стр. 91.

«*Вещь в себе*» — понятие, играющее очень важную роль в философии Канта. «Вещь в себе» означает внешний предмет, как он существует сам по себе, т. е. вне воздействия на органы чувств человека. Вещь, как она представляется нашему сознанию через посредство ощущений, есть «явление». По Канту человек всегда имеет дело лишь с явлениями, познает только явления: «вещь в себе» абсолютно недоступна познанию. — Стр. 8, 31, 32, 36, 37, 38, 43, 49, 50, 51, 54 — 56, 58 — 60, 93, 96.

«*Vous avez changé tout cela*» — Вы изменили все это. — Стр. 81. 99.

*Время и пространство.* — «Основные формы всякого бытия суть пространство и время; бытие вне времени есть такая же величайшая бессмыслица, как и бытие вне пространства» (Энгельс).

Материализм утверждает, что в мире нет ничего кроме движущейся материи, а двигаться, развиваться иначе, как в пространстве и во времени, невозможно. Пространство и время суть основные формы бытия материи, они существуют реально, независимо от нас. Человеческие же представления о них относительно, только приблизительно верно отражают реально существующие пространство и время. Но из этих «относительных представлений, как говорит Ленин, складывается абсолютная истина, и человеческое знание в своем историческом движении все более к ней приближается. «Учение о пространстве и времени неразрывно связано с решением основного вопроса гносеологии: представляют ли из себя наши ощущения образы тел и вещей, или тела суть комплексы наших ощущений?» Кантианцы, махисты, как и все другие идеалисты, утверждают, что время и пространство суть формы нашего восприятия.

Плеханов, исходя из своих «иероглифов» (см. Теория иероглифов), дает ошибочное определение пространства и времени, утверждая, «что пространство и время суть формы сознания и что поэтому первое отличительное свойство их есть субъективность... это не станет отрицать ни один материалист». Совершенно ясно, что определение Плеханова может быть приемлемо для любого кантианца, который охотно согласится, что эти категории суть формы восприятия. Чувствуя это, Плеханов слегка исправляет свое определение, добавляя, что «им формам сознания» конечно соответствуют некоторые формы или отношения вещей», но, опять отступая

от позиции диалектического материализма, он замечает: «наши представления о формах и отношениях вещей не более как иероглифы»

Здесь сразу бросается в глаза, что если Энгельс и Ленин подчеркивают объективность, реальность существования пространства и времени, Плеханов считает бесспорной субъективность этих категорий — «первое отличительное свойство их есть субъективность», — во-вторых, Ленин, указывая, что человеческие представления суть ограниченные, неточные снимки этих реальных форм бытия материи, со всей силой подчеркивает, что мы движемся к объективной абсолютной истине. Плеханов, проводя свою теорию иероглифичности наших представлений, даже не ставит вопроса об отношении абсолютной и относительной истины. — Стр. 9, 42, 43, 77, 84, 85, 89, 101.

*Генезис* — возникновение. — Стр. 73, 75.

*Гипотеза* — вероятное предположение, принимаемое с целью объяснения какого-либо явления. Гипотеза, достаточно проверенная и подтвержденная опытом, становится научной теорией. — Стр. 56, 57.

*Hypothesis non fingo.* — Гипотез не измышляю. Выражение Ньютона. — Стр. 83.

*Гносеология* — в философии так называется та ее часть, которая занимается исследованием происхождения познания и вопросами достоверности познания. С точки зрения диалектического материализма гносеология не есть нечто отличное от общего диалектического учения, ибо диалектика и есть теория познания. — Стр. 39, 46, 91.

*Диверсия* — ложное движение войска, имеющее в виду отвлечь неприятельские силы. — Стр. 56.

*Дуализм* — философское учение, прибегающее при объяснении действительности к двум началам — материи и духу. Дуализм противоположен монизму, берущему для объяснения мира одно начало — или материю — материализм, или дух — идеализм. При объяснении общественно-исторических событий дуализм обычно ссылается на значение и материальных факторов и идеологических, указывая на их взаимодействие. Основной недостаток дуализма состоит в том, что он не способен дать цельное, непротиворечивое объяснение действительности и по существу является прикрытым идеализмом. — Стр. 32, 40, 52, 74, 75, 95, 106.

*Идеолог* — представитель и защитник какой-нибудь идеологии. *Идеология* — система идей, выражающих понимание мира, общественных отношений и т. д. В классовом обществе идеология всегда классовая, т. е. выражает мысли и стремления класса. Идеология может выступать в различных формах: наука, мораль, искусство, философия, религия, право (как учение). — Стр. 21, 24, 26, 82.

*Имманентная философия* — идеалистическое направление, усматривающее всю действительность в содержании сознания. — Стр. 38.

*Имматериальный* — нематериальный. — Стр. 36, 40.

*Концепция* — способ понимания, система взглядов на те или иные явления. Например, социальная концепция, т. е. система взглядов, — определенное понимание общественных явлений. — Стр. 73, 111.

*Coup d'état* — государственный переворот. — Стр. 59.

*Координация* — установление связи, соответствия. — Стр. 98.

*Credo* — символ веры. — Стр. 25.

*Материя* — «объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им» (Ленин).

Плеханов дает несколько иное, не совсем четкое определение материи. Он говорит: «Материя есть не что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку вещи являются источником наших ощущений». В других своих работах Плеханов дает более точные определения материи: здесь же реальность существования материи связывается с ощущением человека («поскольку вещи являются источником наших ощущений»).

Ленин всегда подчеркивал, что основное свойство материи есть «свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания». Он же строго отличал философское определение материи от физического. Физики при определении материи делают ударение на строении материи, определяя ее как совокупность атомов (до последнего десятилетия XIX в.) или электронов и протонов (XX в.). После электронной теории строения материи некоторые физики-идеалисты (см.) делали вывод, что материя исчезает, на что Ленин отвечал: «Материя исчезает, это значит — исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор; наше знание идет глубже, исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными... и которые теперь обнаруживаются как относительные, присущие только некоторым состояниям материи» (т. XIII, стр. 213). Материя же, как объективная реальность, остается, ибо сами электроны и протоны существуют реально, независимо от нас — следовательно материальны. — Стр. 31, 35, 65, 89.

*Махизм* — идеалистическо-философское направление. Основателем его является Мах, австрийский физик и философ.

Признав наши ощущения первоначальными элементами опыта, лежащими в основе «и физического и психического ряда», и что «вещи суть мысленные символы для комплексов ощущений», Мах и махисты стали на почву субъективного идеализма Беркли.

В России и в частности в РСДРП к идеализму Маха примыкали Богданов и другие. Выступая против них, Плеханов стремился использовать ошибки Богданова в целях фракционной борьбы против большевизма. Он старался представить дело так, будто махизм и есть философия большевизма, на что Ленин заметил: «Должно быть плоха позиция Плеханова, если он не может найти себе мишени из действительных утверждений «Вперед» [большевистская газета] и должен придумывать мишень из сюжетов совершенно посторонних газете «Вперед»...

Несмотря на это Плеханов продолжал обвинять большевиков в махизме и даже заявил: «Откуда знать? — Может быть сам марксист Ленин начал понемногу поддаваться влиянию окружающих его махистов» (см. т. XIII, стр. 273 —276).

Вслед за Плехановым выступал Деборин, который прямо заявил, что махизм есть философия большевизма (мимоходом: от этого утверждения Деборин отказался публично лишь много лет спустя после своего вступления в ВКП(б)). Это дикое утверждение меньшевиков

не имело под собою никакого основания, ибо, во-первых, среди махистов были как некоторые члены большевистской фракции (Богданов, Луначарский и др.), так и меньшевики (Юшкевич, Валентинов и др.), а во-вторых, вождь большевизма, Ленин, еще в своих ранних работах: «Что такое «друзья народа», «Экономическое содержание народничества», «Что делать?» и т. д. отчетливо и гениально развивал точку зрения марксистской философии, а в книге «Две тактики» в очень существенных пунктах открыто критиковал Плеханова, который был близок созерцательному материализму Фейербаха. — Стр. 8, 14, 15, 37, 49, 68, 72, 73, 97, 102.

*Мистицизм* — стремление к непосредственному внутреннему восприятию божества, к тесному общению с ним. — Стр. 112.

*Монизм* — от греческого слова *μῦνος* — один, единое. Монизмом называется такое философское направление, которое при объяснении явлений мира исходит из одного принципа (начала) и старается проследить это начало (или принцип) во всем многообразии мира. Существует два основных монистических направления в философии — материалистическое, видящее во всех явлениях мира проявление материи, и идеалистическое, видящее во всех явлениях мира проявление «духа» или идеи. Противоположным монизму является дуализм, рассматривающий мир как проявление двух начал — материального и духовного (или идеального). Подробнее см. *Дуализм*. Точно так же последовательный монизм чужд всякого эклектизма, стремящегося разные явления объяснить различными принципами. Диалектический материализм является наиболее последовательным монистическим учением. С одной стороны, он последовательно рассматривает всякое явление природы и общества как проявление материи, а с другой — он дает полную возможность каждое явление изучать во всем его своеобразии. Например, говоря об общественных «надстройках», диалектический материализм устанавливает зависимость их от развития материальных сил общества (развития производительных сил) и в то же время рассматривает «надстройки» как особого вида общественные отношения, обладающие особыми специфическими свойствами и т. п. В противоположность этому эклектизм рассматривает «надстройки» вне органической зависимости от развития материальных сил общества и выдвигает вместо этого положение о равенстве взаимных влияний надстроек и базиса. — Стр. 29, 51, 52, 53, 67, 74, 107, 109.

*Неокантианство* — философское течение, возвращающееся «назад к Канту». Возникло в Германии в 70-х годах прошлого столетия. Неокантианство стремится освободить философию Канта от ее наиболее уязвимых мест, прежде всего от дуализма и агностицизма. Идя по этому пути, кантианство перерождается в открывенный идеализм, так как уничтожает кантовскую материальную вещь в себе. Таким образом современное кантианство не представляет уже взглядов исторического Канта и потому именуется неокантианством, т. е. новым, преобразованным кантианством. Внутри неокантианства можно наметить несколько направлений, наиболее существенными из которых являются: 1) так называемая марбургская школа (Коген, Натторп, Кассирер) с логико-методологическим уклоном и 2) так называемая баденская или фрейбургская школа

(Виндельбанд и Риккерт). Из марбургской школы вышло несколько философов, которые, отходя от этического учения Канта, пришли к «этическому социализму» — разновидности, по выражению К. Маркса, буржуазного социализма. Один из них, К. Форлендер, пытался даже примирить Маркса и Канта на почве признания этического обоснования социализма. Представители направления Риккерта и Виндельбанда указывают на якобы непреходимую пропасть между естественными науками, изучающими общие законы природы, и науками общественными, изучающими общественные явления с точки зрения их этической ценности («культурной ценности»).

Неокантианство в целом являлось типичным идеологическим отражением либерально-буржуазного «прусского» пути развития Германии и по мере роста германского империализма становилось все более реакционным. Чем больше социал-демократия превращалась в буржуазную партию, тем более усваивали себе ее идеологические представители идеи неокантианства. Типичным представителем неокантианства в настоящее время является австрийский социал-фашист Макс Адлер. — Стр. 29, 32, 34, 37, 55, 56.

*Ноумен* — термин, введенный в философию Кантом и обозначающий непознаваемый источник и причину явлений. — Стр. 46.

*Обскурантизм* — мракобесие, стремление препятствовать просвещению. — Стр. 111.

*Оппортунизм* — беспринципное приспособление к действительности, стремление идти по линии наименьшего сопротивления. В политических партиях оппортунизм ведет к отказу от последовательной классовой борьбы и вообще к соглашательской тактике. Оппортунизм может выступать не только в открытой форме, но и завуалированным всевозможными «левыми» фразами и лозунгами. — Стр. 20.

*Опыт*. — Понятие опыта у философов различных направлений имеет совершенно различное значение. «Опыт» у эмпириокритиков есть совокупность высказываний и субъективных переживаний людей. Поэтому Богданов прямо говорил, что «сознание и непосредственный психический опыт — тождественные понятия».

Ленин также, как Маркс и Энгельс, определял опыт как человеческую практику, как целеполагающий процесс человеческой деятельности. «Жизнь рождает мозг, в мозгу человек отражает природу. Проверять и применять в практике своей и в технике правильность этих отражений, человек приходит к объективной истине». Путь познания объективной истины лежит через практику, через критическую революционную деятельность человека.

Таким образом Ленин, вслед за Марксом и Энгельсом, понимал «опыт» как всеобщую человеческую революционную практику, как борьбу за изменение мира в промышленности, социальных отношениях и политике.

Практика есть форма взаимодействия между субъектом и объектом. Познать предмет значит познать законы его развития, охватить его в всеобщей связи с окружающей средой. Но объективный, предметный мир раскрывает перед нами свои законы и связи только в процессе человеческой практики,



Ленин писал: «Деятельность человека, составившего себе объективную картину мира, *изменяет* внешнюю действительность, уничтожает ее определенность (меняет те или иные стороны, качества), и таким образом отнимает у нее черты кажимости, внешности и ничтожности, делает ее само-в-себе и само-для-себя сущей (объективной истиной). (IX Ленинский сборник; стр. 269.)

Плеханов определяет «опыт» более поверхностно, не глубоко и часто явно ошибочно. В данной книжке он ограничивается следующим определением: «Опыт есть результат взаимодействия между субъектом и объектом». Как известно, все материальное богатство, которым пользуется человек, является результатом взаимодействия субъекта и объекта, является результатом процесса этого взаимодействия, но они сами по себе, вне процесса производственной деятельности, не опыт, а лишь результат «опыта». Определять «опыт» как результат взаимодействия субъекта и объекта, утверждая вместе с тем, что всякое познание есть познание опытное, значит суживать задачу познания. Оно сводится, таким образом, к познанию результата движения, а не самого движения. Задача же науки не в том, чтобы описывать результат движения, а в том, чтобы познать, перевести на человеческий язык само это движение.

Определяя опыт как человеческую практику, марксизм не допускает абсолютного противопоставления опыта отдельного человека опыту человечества, ибо человек есть общественное существо, которое живет и производит в определенных исторически-конкретных общественных условиях, и поэтому характер, как и самые условия опыта отдельного человека заранее определены теми отношениями, условиями, в которых живет он как конкретный исторический человек.

Таким образом, опыт человечества определяется, проявляется через опыт отдельных индивидуумов. Опыт отдельных людей не отделим, таким образом, от опыта всего человечества в целом и наоборот.

Эта ошибка Плеханова не случайна; как известно, Плеханов в своих примечаниях к «Л. Фейербаху» Энгельсу писал, что если эмпириокритики определяют опыт не как средство познания, а как предмет познания, то разногласия между ними и материалистами снимаются сами по себе. По этому поводу Ленин заметил, что «под словом «опыт», несомненно, может скрываться и материалистическая и идеалистическая линия в философии..., ни определение опыта как предмета исследования, ни определение его как средства познания ничего еще не решает в этом вопросе». — Стр. 22, 36, 37, 38, 73, 75, 77, 79, 81, 82, 84, 87, 90, 91, 92, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 105, 109, 110.

«*Petitio principii*» — ошибка в доказательстве, происходящая от того, что в основу доказательства берется положение, которое само как раз должно быть доказано! — Стр. 91, 92.

*Позитивизм* — направление в философии, считающее, что философия не должна заниматься такими отвлеченными вопросами, как вопрос об отношении мышления к бытию, и стремящаяся якобы иметь дело только с данными «опыта». Некоторые позитивисты вовсе не признают прав философии как самостоятельной науки, считая,

что наука — сама себе философия. Этот отказ от решения основных проблем философии, с одной стороны, неверен сам по себе, так как ни одна наука не может обойтись без решения вопроса об отношении мышления к бытию, с другой стороны, отказ позитивизма якобы от *всякой* философии на самом деле приводит к тому, что позитивисты обычно отрицают материалистическую философию, заменяя ее или идеализмом или эклектизмом. Основателем позитивизма следует считать О. Конта. — Стр. 74.

*Ренегат* — отступник, перебежчик, изменивший своим прежним взглядам и перешедший во враждебный лагерь. — Стр. 24.

*Роялисты* — французские монархисты. — Стр. 25.

*Симптом* — признак какого-либо явления вообще. — Стр. 73, 76.

*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. Синдикализм в настоящее время контрреволюционен. — Стр. 12.

*Синонимы* — слова, имеющие одинаковое значение. — Стр. 42, 43.

*Соллипсизм* — учение о том, что существует только одно «я», а все остальное — другие «я» и весь внешний мир — является лишь отблеском этого индивидуального сознания и не имеет самостоятельного объективного существования. — Стр. 27, 28, 57, 59, 62, 63, 69, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97.

*Софизм* — ложное формально-логическое доказательство, на первый взгляд кажущееся правильным. Происходит от древнегреческих философов софистов (Протагор, Горгий и другие). — Стр. 19, 51, 56.

*Социалисты-утописты* — Оуэн, Фурье, Сен-Симон. Характернейшая черта их теорий — идеалистический подход к вопросу о способе осуществления социализма. Утописты, рисуя в своих произведениях весьма детальные картины социалистического строя, думали достичь его путем мирной пропаганды и соответствующего воспитания человечества. Они не понимали, что социализм является классовым идеалом промышленного пролетариата, что развитие капитализма подготавливает материальные и социальные условия возможности его осуществления, что он коренным образом противоречит классовым интересам капиталистов и вообще эксплуататоров. Утописты резко критиковали капиталистический строй как неразумный и несправедливый; но при этом они полагали, что он существует только потому, что человечеству до сих пор был неизвестен лучший, социалистический строй. Теперь, когда он выявлен в творениях данного утописта, остается только показать человечеству его совершенство, с тем чтобы нашлись сильные и богатые люди, достаточно просвещенные, чтобы помочь своим влиянием и своими деньгами данному утописту организовать социализм. Утопические социалисты отрицательно относились к классовой борьбе пролетариата, полагая, что она может только оттолкнуть и сильных мира сего от сочувствия социализму. Миросозерцание утопистов почти до середины XIX в. окрашивало социалистические воззрения передовых слоев рабочего класса. Маркс и Энгельс, доказав несостоятельность

утопического социализма, идеалистический характер его теории и нереальность средств и методов его достижения, подвели под социалистическую теорию материалистический научный фундамент, превратив тем самым социализм из утопии в науку. — Стр. 71.

*Спекулятивный* — умозрительный. — Стр. 80.

*Спинозизм*. — Представители материалистического идеализма, сводящие марксизм к фейербахианству, а последнее к спинозизму, считают марксизм родом спинозизма. Неправильность их позиции заключается главным образом не только в том, что приписывали те или иные несуществующие заслуги Фейербаху или Спинозе, а и в том, что при этой операции они неизбежно извращали марксизм, принижая его до фейербахианства и спинозизма.

Как известно, Плеханов определял марксизм как род спинозизма, понимая под этим, что Маркс и Энгельс освободили спинозизм от его теологической оболочки. Однако материализм Спинозы страдал еще другими весьма существенными недостатками, которые гениально преодолены у Маркса и Энгельса. Заслуга Спинозы в том, что он, стараясь преодолеть дуализм Декарта, поставил на место его двух субстанций (душа и тело) одну, единую материальную субстанцию — природу, которую он часто именует богом. Признав материю единственной субстанцией всех вещей, Спиноза определился как материалист. Однако он сохранил в своем мировоззрении следы дуализма в форме параллелизма атрибутов субстанции. Мышление у Спинозы является свойством всякой материи, оно так же бесконечно, как и сама субстанция. «В боге необходимо есть идея как его сущности, так и всего, что необходимо вытекает из его сущности» (Этика, III пол. II ч.). Кроме того совместно со всякой вещью возникает и идея этой вещи, независимо от того, существует человек, познающее существо, или нет. Поэтому Спиноза утверждает, что «вещь есть тело и вместе с тем идея тела». Цитируя это место, Плеханов говорит: «Но так как тот, кто знает самого себя, имеет сознание и об этом своем сознании, то вещь есть тело, идея тела и наконец идея идеи тела. Отсюда видно, как близко материализм Фейербаха соприкасается с учением Спинозы» (стр. 52 и пр.).

Что материализм Фейербаха близко соприкасается с учением Спинозы, это бесспорно, ибо они оба материалисты. Но в этом единстве есть и коренное различие. Для Фейербаха сознание есть свойство высоко-организованной материи, а не всякой материи — Фейербах не гилозоист, и как раз место, которое цитирует Плеханов, стараясь истолковать его в духе фейербахианского учения о субъект-объекте, на деле доказывает как раз обратное — отличие точки зрения Фейербаха от спинозизма.

Марксизм же делает еще весьма крупный шаг вперед, преодолевая три основные ограниченности старых материалистов до Фейербаха включительно (см. *Французские материалисты*), рассматривая познание человека как естественно-исторический процесс, движение которого определяется общими диалектическими законами природы и человеческого общества.

Плеханов, который стоял больше на точке зрения теории познания Фейербаха, чем Маркса и Энгельса, не понял до конца этих весьма

существенных различий между марксизмом и старым материализмом, с одной, и между Фейербахом и Спинозой — с другой стороны. Деборинская группа, искажая марксизм, стирала грань между материализмом Маркса, Фейербаха и Спинозы. И то, что они не поняли, выхолостили революционную сущность марксизма, позволило им изобразить Спинозу диалектическим материализмом, несмотря на то, что и Энгельс, и Ленин к числу других основных недостатков старого материализма относили то, «что он [старый материализм] был неисторичен, недиалектичен (метафизичен в смысле антидиалектики), не проводил последовательно и всесторонне точки зрения развития». — Стр. 52.

*Схоластика* — в собственном смысле слова философия IX—XV вв., выросшая в монастырских школах и бывшая служанкой богословия. Круг вопросов и аргументов схоластики поэтому был ограничен догмами христианской религии. В обычном словоупотреблении схоластикой называют всякое буквоедство, всякое изощрение в пустых формах мысли, упускающее из виду живое, действительное содержание познания. — Стр. 46.

*Тактильный* — осязательный. — Стр. 86, 87, 97, 98, 104, 106.

*Теология* — богословие, учение о божестве, его сущности и взаимоотношении между ним, миром и человеком. — Стр. 24.

*Теория иероглифов* — теория познания, согласно которой ощущения и представления человека суть не копии, не отображения, не снимки вне нас, реально существующих вещей и процессов, а лишь условные знаки — иероглифы.

Одним из самых крупных представителей этой теории был Гельмгольц, знаменитый немецкий естествоиспытатель XIX века, в своем философском мировоззрении склонявшийся к кантианству.

Плеханов, как это рассказывает он сам в данной книжке в своих примечаниях к «Л. Фейербаху» Энгельса, развивал теорию иероглифов, утверждая, что наши представления являются символами, знаками, иероглифами внешних предметов. На этой же позиции стоял он и в своей статье против К. Шмидта («Еще раз материализм»), относящейся к 1899 году.

Во втором издании своего перевода «Л. Фейербаха» Энгельса (1905 г.) Плеханов признал, что термин «иероглифы» употреблен был им вслед за Сеченовым, что термин этот имеет двусмысленный характер и поэтому Плеханов его снимает.

Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» подверг беспощадной критике теорию иероглифов, показывая, что она имеет полу-кантианский характер. Плеханов был в недоумении, почему «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!»

Действительно, возникает вопрос: почему Ленин счел необходимым критиковать плехановские иероглифы и тогда, когда последний уже отказался от этой терминологии?

По сути дела Плеханов не понял, что познание человека — бесконечный процесс, в котором мы от относительных, приближенно-

верных знаний движемся к абсолютному знанию, к объективной истине, никогда не исчерпывая ее. И так как Плеханов рассматривал познание не в движении, а в статическом состоянии, в застывшем виде, то он вынужден был сделать уступку агностицизму-кантианству, объявляя наши представления символами, иероглифами внешних вещей.

Ленин же, наоборот, подчеркивал, что «надо уметь диалектически поставить и разрешить вопрос о соотношении абсолютной и относительной истины». Человек в сознании отражает природу, но он не может сразу охватить, познать ее полностью, а может лишь вечно приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, научную картину мира (ср. IX Ленинский сборник, стр. 203). Сам процесс познания, процесс отражения мира, есть не биологическое, а общественное явление, результат общественной деятельности человека. Для Ленина суть вопроса в движении научного познания: для него, как для материалиста, не подлежит сомнению, что мы отражаем природу. Человеческий мозг есть частица природы, частица, которая отражает природные процессы, — следовательно законы движения познания суть законы природы, диалектические законы. Движение познания есть движение от относительного знания к абсолютной, объективной истине: «диалектика и есть теория познания марксизма, — говорит Ленин, — вот на какую «сторону» (а это не «сторона» дела, а *суть* дела) не обратил внимание Плеханов, не говоря о других марксистах». Вот за что критикует Ленин «иероглифы» Плеханова. Дело не в неудачной терминологии, а в непонимании Плехановым диалектики как теории познания.

Деборин и его группа углубляли плехановские ошибки, заменяя идеалистическими ошибками все, что было ценного материалистического у Плеханова. Они смазывали, недооценивали, вернее не понимали глубину ленинской критики, рассматривая ее как критику в частном вопросе. Они думали, что Ленин только «в некоторых пунктах» исправлял Плеханова.

Сейчас для всякого ясно, что это не «исправления», а критика с точки зрения диалектического материализма вульгарно-материалистической теории познания Плеханова, не помешавшей последнему в некоторых существенных пунктах скатиться на позиции кантианства. Стр. 42, 43, 54, 45, 47, 66.

*Третье сословие* обозначало во Франции, до Великой французской революции 1789 г., всех непривилегированных лиц, не входивших в другие два господствующих сословия: духовенство и дворянство. Следовательно, третье сословие объединяло крестьянство, рабочих, ремесленников и буржуазию. С утверждением капиталистического способа производства и буржуазного социально-правового строя, третье сословие, как таковое, исчезает и выделяет из себя два основных класса капиталистического общества: буржуазию и пролетариат. — Стр. 21, 23.

«Физический идеализм» — направление в физике конца XIX и начала XX веков, идеалистически истолковывающее новейшие завоевания физики. Вследствие великих открытий последнего времени (радий, электронная теория материи, теория квант и т. д.) некоторые весьма существенные выводы старой физики, казав-

шиеся раз навсегда установленными, вечными истинами, подверглись разрушению. Старые механистические формы мышления оказались негодными для объяснения, для осмысливания новейших завоеваний физики. Физика пережила и переживает сейчас кризис.

В среде физиков образовалось определенное течение, представители которого — Мах, Пуанкаре, Пирсон и др. — стремились подкрепить философский идеализм — идеологию реакционной буржуазии — последними данными физики. Исходя из того, что происходила ломка старых принципов, они заключали, что всякие принципы, устанавливаемые нашим познанием, «не какие-нибудь копии, снимки с природы, не изображения чего-то внешнего по отношению к сознанию человека, а продукты этого сознания», что «не природа дает нам понятия пространства и времени, а мы даем их природе». Они приходили к кантовским и субъективно-идеалистическим выводам, отрицая познаваемость, а затем и существование объективной действительности.

Критикуя «физических» идеалистов, Ленин доказывал, что кризис современной физики есть кризис роста, кризис старых, метафизических форм мышления, кризис механистического материализма, который, будучи антидиалектичным, не мог понять исторический ход развития человеческого познания, движущегося от относительных, приблизительно верных представлений к объективной истине, к абсолютному знанию. Ленин показал, что кризис современной физики есть выражение общего кризиса буржуазного общества и буржуазных форм мышления.

Показав, что махизм связан с определенной идеалистической школой в новой физике, Ленин поставил критику махизма на совершенно другие рельсы, чем Плеханов. Тогда как последний критиковал махизм и неокантианство больше с точки зрения вульгарного материализма, ограничиваясь простым опровержением их рассуждений, Ленин, критикуя махизм с точки зрения диалектического материализма и связывая махизм с идеалистическим направлением в современной физике, обобщал, осмысливал новейшие завоевания конкретных наук, тем самым поднимая марксистскую философию на новую, высшую ступень.

Вот почему Ленин с особой силой подчеркивал, «что разбирать махизм, игнорируя связь махизма с определенной школой современной физики, как это делает Плеханов, значит извлекаться над духом диалектического материализма». Ибо задача критики не только и не столько в голой критике, как в обобщениях новейших открытий, в обогащении марксизма.

Вот почему т. Сталин говорит: «Тот факт, что не кто иной, как Ленин, взялся за выполнение серьезнейшей задачи обобщения по материалистической философии наиболее важного из того, что дано наукой за период от Энгельса до Ленина, и всесторонней критики антиматериалистических течений среди марксистов, может быть ярким выражением того высокого значения, которое Ленин дал теории». «Известно, — продолжает т. Сталин, — что Плеханов не решился взяться за это».

Обобщая свою критику, Ленин заключает: «Современная физика лежит в родах. Она рождает диалектический материализм». Вот

гениальное заключение Ленина, которое подтверждается ежедневно по мере продвижения наук вперед и которое осталось тайной за семью печатями для «наших» механистов — Тимирязева, Варьяша и др. Что касается Л. Аксельрод, то она еще в своей рецензии на книгу Ленина доказала, что неспособна к ленинскому пониманию марксизма, следовательно в лучшие годы своей работы находилась только около марксизма. — Стр. 62 — 64.

*Французские материалисты XVIII века* — представители боевой идеологии французской буржуазии накануне Великой французской революции. Маркс указал на два направления французского материализма: «Одно берет свое начало от физики Декарта», в противовес его метафизике, другое от Локка; «последний вид материализма составляет, по преимуществу, французский образовательный элемент и ведет прямо к социализму». Французские материалисты восстали против феодальных политических учреждений и идей. Они вели самую беспощадную борьбу с религией, теологией и метафизикой XVII столетия. Единственная реальность, с точки зрения французских материалистов, есть материя, основные свойства которой — протяжение, движение и чувственность.

Ленин, как Энгельс, указал на три основные ограниченности французских материалистов: «Первая ограниченность: воззрение старых материалистов было «механическим» в том смысле, что они «применяли исключительно масштаб механики к процессам химической и органической природы»... (Энгельс); вторая ограниченность: метафизичность воззрений старых материалистов в смысле «антидиалектичности их философии»...; третья ограниченность: сохранение идеализма «вверху», в области общественной науки, непонимание исторического материализма» (т. XIII, стр. 197). Перечисляя эти три ограниченности старых материалистов (в том числе и французских), Ленин подчеркивает, что «исключительно за эти три вещи, исключительно в этих пределах отвергает Энгельс материализм XVIII в. ... по всем остальным, более азбучным, вопросам материализма никакой разницы между Марксом и Энгельсом... и старыми материалистами нет и быть не может».

Плеханов же обвинял материалистов XVIII века в полукантианстве, утверждая, что якобы они, и в частности Гольбах, метафизически (кантиански) противопоставили сущность вещей ее свойствам, отрывая их друг от друга, и поэтому якобы Гольбах стоял на той точке зрения, что сущность вещей непознаваема; на основании этого Плеханов и превращал Гольбаха в кантианца до Канта (см. Собр. соч., т. VIII, стр. 35 — 36; т. XI, и т. д.).

Сходную позицию занимал и Богданов, который говорил, что они (материалисты XVIII века) стояли на точке зрения принципиального отличия между «вещами в себе» и «явлениями», поэтому и думали, что «вещь в себе» всегда только «смутно познаваема».

Углубляя плехановскую ошибку, т. Деборин пишет: «Французские материалисты с Гольбахом во главе противопоставили природу, как метафизическую сущность вещей, ее свойствам. Это противопоставление означает в известном смысле тот же дуализм, что между «вещью в себе» и «явлением» у Канта. В дальнейшем Деборин делает некоторые оговорки, приходя к заключению, что материалисты

XVIII века учили, что «познаваемы некоторые свойства вещей, а «сущность» или природа их скрыта от нас и не вполне познаваема».

Ленин категорическим образом отвергал эту ложную теорию. На полях книги Деборина он замечает: «вранье», «это каша», а в борьбе против Богданова Ленин утверждал, что «материалисты *всегда* отвергали теорию принципиального отличия между вещью в себе и явлением».

Действительно, если бы материалисты XVIII в. противопоставили (в кантовском смысле) сущность вещей их свойствам, утверждая, что первые непознаваемы, они были бы не материалистами, а идеалистами, ибо тогда свойства вещей были бы только субъективными явлениями и существовали постольку, поскольку существует субъект. — Стр. 9, 19, 21, 22, 23.

*Функциональное соотношение* — такое соотношение между двумя элементами, при котором всякому изменению в одном соответствует определенное изменение в другом. — Стр. 61, 75, 105.

*Эквивалент* — предмет, однозначный с другим. — Стр. 21, 26, 29.

*Экивок* — двусмысленность. — Стр. 56.

*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. Эклектизм противоположен диалектике, которая, изучая предмет «во всех связях и опосредствованиях» (Ленин), на место внешнего соединения различных точек зрения ставит изображение объективной разносторонности единого процесса развития. — Стр. 23, 73, 82.

*Элоквенция* — красноречие. — Стр. 60.

*Эмпириокритицизм* — см. *Авенариус*. — Стр. 8, 11, 12, 14, 16, 17, 41, 57, 74, 84, 85, 88, 91, 95, 97, 101, 102, 108, 110.



## СОДЕРЖАНИЕ

	<i>Стр.</i>
От редакции. . . . .	3
<i>Materialismus militans</i> (ответ г. Богданову)	
Письмо первое . . . . .	7
Письмо второе . . . . .	31
Письмо третье. . . . .	71
Именной указатель. . . . .	113
Предметный указатель . . . . .	130

---



Сканирование - Беспалов  
DjVu-кодирование - Беспалов



1 руб.

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

## БИБЛИОТЕКА МАРКСИСТА

- Выпуск XII—XIII. **К. Маркс.** — Ницета философии. Изд. 3-е. М.—Л. 1931. Стр. 200. Ц. 70 к.
- Выпуск XV. **Письма Маркса к Кугельману.** — Перевод М. И. Ульяновой. Предисловие Н. Ленина. М.—Л. 1928. Стр. XXIV + 135. Ц. 60 к. (Распродано).
- Выпуск XVIII. **К. Маркс и Ф. Энгельс.** — Революция и контр-революция в Германии. М.—Л. 1929. Стр. XXIV + 149. Ц. 60 к.
- Выпуск XIX—XX. **К. Каутский.** — Экономическое учение Карла Маркса. Изд. 3-е. М.—Л. 1930. Стр. VII + 242. Ц. 75 к.
- Выпуск XXI. **К. Маркс.** — Классовая борьба во Франции. 1848—1850 гг. Изд. 2-е. М.—Л. 1930. Стр. XI + 160. Ц. 50 к. (Распродано).
- Выпуск XXIII—XXV. **К. Маркс.** — К критике политической экономии. Изд. 3-е. М.—Л. 1931. Стр. 352. Ц. 1 р. 20 к. Изд. 4-е. (В помощь партучебе.) М.—Л. 1931. Стр. 352. Ц. 55 к.
- Выпуск XXVI. **П. Лафарг.** — Pamфлеты. М.—Л. 1931. Стр. IV—148. Ц. 1 р.

### ПЕЧАТАЮТСЯ:

- К. Маркс и Ф. Энгельс.** — Мелкие экономические работы: Наемный труд и капитал. Цена, заработная плата и прибыль. О свободе торговли и протекционизме. О „Капитале“.
- Г. Плеханов.** — Очерки по истории материализма.
- Ф. Энгельс.** — Жилищный вопрос.
- Выпуск XIV. **Ф. Энгельс.** — Людвиг Фейербах. Изд. 2-е.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО  
Москва — Ленинград