**В. И. Ленин**

**Материализм и эмпириокритицизм**

**ГЛАВА IV**

**ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕАЛИСТЫ, КАК СОРАТНИКИ И ПРЕЕМНИКИ ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМА**

До сих пор мы рассматривали эмпириокритицизм, взятый в отдельности. Теперь следует посмотреть на него в его историческом развитии, в его связи и соотношении с другими философскими направлениями. На первое место здесь выдвигается вопрос об отношении Маха и Авенариуса к Канту.

**1. КРИТИКА КАНТИАНСТВА СЛЕВА И СПРАВА**

И Мах и Авенариус выступили на философское поприще в 70-х годах прошлого века, когда в германской профессорской среде модным кличем было: "назад к Канту!"<<#83>> Оба основоположника эмпириокритицизма и исходили именно из Канта в своем философском развитии. "С величайшей благодарностью я должен признать, - пишет Мах, - что именно его (Канта) критический идеализм был исходным пунктом всего моего критического мышления. Но оставаться верным ему я не мог. Очень скоро я снова вернулся ко взглядам Беркли", и затем "пришел к взглядам, близким к взглядам Юма... Я и в настоящее время считаю Беркли и Юма гораздо более последовательными мыслителями, чем Кант" ("Анализ ощущений", с. 292).

Итак, Мах признает вполне определенно, что, начав с Канта, он пошел по линии Беркли и Юма. Посмотрим да Авенариуса.

В своих "Пролегоменах к "Критике чистого опыта"" (1876) Авенариус уже в предисловии отмечает, что слона "Критика чистого опыта" указывают на его отношение к кантовскои "Критике чистого разума", "и разумеется на отношение антагонизма" к Канту (S. IV, изд. 1876 г.). В чем же состоит этот антагонизм Авенариуса к Канту? В том, что Кант недостаточно, по мнению Авенариуса, "очистил опыт". Об этом "очищении опыта" и трактует Авенариус в своих "Пролегоменах" (§§ 56, 72 и мн. др.). От чего "очищает" кантовское учение об опыте Авенариус? Во-первых, от априоризма. "Вопрос о том, - говорит он в § 56, - не следует ли из содержания опыта удалить, как лишнее, "априорные понятия разума" и создать таким образом по преимуществу *чистый опыт,* ставится здесь, насколько я знаю, в первый раз". Мы уже видели, что Авенариус "очистил" таким образом кантианство от признания необходимости и причинности.

Во-вторых, он очищает кантианство от допущения субстанции (§ 95), т. е. вещи в себе, которая, по мнению Авенариуса, "не дана в материале действительного опыта, а привносится в него мышлением".

Мы сейчас увидим, что это определение Авенариусом своей философской линии всецело совпадает с определением Маха, отличаясь только вычурностью выражений. Но сначала необходимо отметить, что Авенариус говорит *прямую неправду,* будто он в 1876 году *в первый раз* поставил вопрос об "очищении опыта", т. е. очищении кантовского учения от априоризма и от допущения вещи в себе. На самом деле развитие немецкой классической философии сейчас же после Канта создало критику кантианства как раз *в таком именно направлении,* в каком повел ее Авенариус. Это направление представлено в немецкой классической философии Шульце-Энезидемом, сторонником юмовского агностицизма, и И. Г. Фихте, сторонником берклеанства, т. е. субъективного идеализма. Шульце-Энезидем в 1792 году критиковал Канта *именно* за допущение априоризма (l. c., S. 56, 141 и мн. др.) и вещи в себе. Мы, скептики или сторонники Юма, - говорил Шульце, - отвергаем вещь в себе, как выходящую "за пределы всякого опыта" (S. 57). Мы отвергаем *объективное знание* (25); мы отрицаем, что пространство и время реально существуют вне нас (100); мы отвергаем наличность в опыте необходимости (112), причинности, силы и т. д. (113). Им нельзя приписывать "реальность вне наших представлений" (114). Кант доказывает априорность "догматически", говоря, что раз мы не можем мыслить иначе, то значит есть априорный закон мышления. "Этим доводом, - отвечает Канту Шульце, - издавна пользовались в философии, чтобы доказать объективную природу того, что находится вне наших представлений" (141). Рассуждая так, можно приписать причинность вещам в себе (142). "Опыт никогда не говорит нам (wir erfahren niemals), что действие объективных предметов на нас производит представления", и Кант совсем не доказал того, чтобы "это нечто, находящееся вне нашего разума, должно было быть признано за вещь в себе, отличную от нашего ощущения (Gemüt). Ощущение может быть мыслимо, как *единственное* основание всего нашего познания" (265). Кантовская критика чистого разума "кладет в основу своих рассуждений ту посылку, что всякое познание начинается с действия объективных предметов на наши органы чувств (Gemüt), а потом сама оспаривает истину и реальность этой посылки" (266). Кант не опроверг ни в чем идеалиста Беркли (268-272).

Отсюда видно, что юмист Шульце отвергает кантовское учение о вещи в себе, как непоследовательную уступку материализму, т. е. "догматическому" утверждению, что нам дана в ощущении объективная реальность, или иначе: что наши представления порождаются действием объективных (независимых от нашего сознания) предметов на наши органы чувств. Агностик Шульце упрекает агностика Канта за то, что допущение вещи в себе противоречит агностицизму и ведет к материализму. Так же - только еще более решительно - критикует Канта субъективный идеалист Фихте, говоря, что допущение Кантом вещи в себе, независимой от нашего *Я,* есть *"реализм"* (Werke, I, S. 483) и что Кант "неясно" различает "реализм" и "идеализм". Фихте видит вопиющую непоследовательность Канта и кантианцев в том, что они допускают вещь в себе, как "основу объективной реальности" (480), впадая таким образом в противоречие с критическим идеализмом. "У вас, - восклицал Фихте по адресу реалистических толкователей Канта, - земля на ките, а кит на земле. Ваша вещь в себе, которая есть только мысль, воздействует на наше *Я!*" (483).

Итак, Авенариус глубоко заблуждался, воображая, будто он "в первый раз" предпринимает "очищение опыта" у Канта от априоризма и от вещи в себе, и будто он создает этим "новое" направление в философии. На самом деле он продолжал *старую* линию Юма и Беркли, Шульце-Энезидема и И. Г. Фихте. Авенариус воображал, что он "очищает опыт" вообще. На самом деле он только *очищал агностицизм от кантианства.* Он боролся не против агностицизма Канта (агностицизм есть отрицание объективной реальности, данной нам в ощущении), а *за более чистый агностицизм,* за устранение того противоречащего агностицизму допущения Канта, будто есть вещь в себе, хотя бы непознаваемая, интеллигибельная, потусторонняя, - будто есть необходимость и причинность, хотя бы априорная, данная в мышлении, а не в объективной действительности. Он боролся с Кантом не *слева,* как боролись с Кантом материалисты, а *справа,* как боролись с Кантом скептики и идеалисты. Он воображал, что шел вперед, а на деле он шел назад, к той программе критики Канта, которую Куно Фишер, говоря о Шульце-Энезидеме, метко выразил словами: "Критика чистого разума за вычетом чистого разума" (т. е. априоризма) "есть скептицизм. Критика чистого разума за вычетом вещи в себе есть берклеанский идеализм" ("История новой философии", нем. изд. 1869 года, т. V, с. 115).

Тут мы подошли к одному из курьезнейших эпизодов всей нашей "махиады", всего похода российских махистов против Энгельса и Маркса. Новейшее открытие Богданова и Базарова, Юшкевича и Валентинова, о котором они трубят на тысячи ладов, состоит в том, что Плеханов делает "злосчастную попытку помирить Энгельса с Кантом при помощи компромиссной, чуть-чуть познаваемой, вещи в себе" ("Очерки", с. 67 и мн. др.). Это открытие наших махистов открывает перед нами поистине бездонную пропасть самой безбожной путаницы, самого чудовищного непонимания и Канта и всего хода развития немецкой классической философии.

Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, - то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней, - Кант выступает как идеалист. Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма. Признавая априорность пространства, времени, причинности и т. д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма. За эту половинчатость Канта с ним беспощадно вели борьбу и последовательные материалисты и последовательные идеалисты (а также "чистые" агностики, юмисты). Материалисты ставили Канту в вину его идеализм, опровергали идеалистические черты его системы, доказывали познаваемость, посюсторонность вещи в себе, отсутствие принципиальной разницы между ней и явлением, необходимость выводить причинность и т. п. не из априорных законов мысли, а из объективной действительности. Агностики и идеалисты ставили Канту в вину его допущение вещи в себе, как уступку материализму, "реализму" или "наивному реализму", причем агностики отбрасывали, кроме вещи в себе, и априоризм, а идеалисты требовали последовательного выведения из чистой мысли не только априорных форм созерцания, а всего мира вообще (растягивая мышление человека до абстрактного *Я* или до "абсолютной идеи" или до универсальной *воли* и т. д. и т. п.). И вот наши махисты, "не заметив" того, что они взяли себе в учителя людей, критиковавших Канта с точки зрения скептицизма и идеализма, принялись раздирать на себе ризы своя и посыпать головы пеплом, когда увидели чудовищных людей, критикующих Канта с *диаметрально противоположной точки зрения,* отвергающих в системе Канта самомалейшие элементы агностицизма (скептицизма) и идеализма, доказывающих, что вещь в себе объективно реальна, вполне познаваема, посюстороння, ничем принципиально не отличается от явления, превращается в явление на каждом шагу развития индивидуального сознания человека и коллективного сознания человечества. Караул! - закричали они, - это незаконное смешение материализма с кантианством!

Когда я читаю уверения наших махистов, что они гораздо последовательнее и решительнее, чем какие-то устарелые материалисты, критикуют Канта, мне всегда кажется, что в нашу компанию зашел Пуришкевич и кричит: я гораздо последовательнее и решительнее критиковал кадетов, чем вы, господа марксисты! Слов нет, г. Пуришкевич, последовательные в политике люди могут и всегда будут критиковать кадетов с диаметрально противоположных точек зрения, но не следует все-таки забывать, что вы критиковали кадетов за то, что они - *чересчур* демократы, а мы их - за то, что они *недостаточно* демократы. Махисты критикуют Канта за то, что он чересчур материалист, а мы его критикуем за то, что он - недостаточно материалист. Махисты критикуют Канта справа, а мы - слева.

Образчиками первого рода критики служат в истории классической немецкой философии юмист Шульце и субъективный идеалист Фихте. Как мы уже видели, они стараются вытравить "реалистические" элементы кантианства. Точно так же, как самого Канта критиковали Шульце и Фихте, - так немецких неокантианцев второй половины XIX века критиковали юмисты-эмпириокритики и субъективные идеалисты-имманенты. Та же линия Юма и Беркли выступала в чуточку подновленном словесном облачении. Мах и Авенариус упрекали Канта не за то, что он недостаточно реально, недостаточно материалистично смотрит на вещь в себе, а за то, что он *допускает* ее существование; - не за то, что он отказывается выводить причинность и необходимость природы из объективной действительности, а за то, что он вообще допускает какую бы то ни было причинность и необходимость (кроме разве чисто "логической"). Имманенты шли в ногу с эмпириокритиками, критикуя Канта тоже с юмистской и берклеанской точки зрения. Например, Леклер в 1879 году в том самом сочинении, в котором он расхваливал Маха, как замечательного философа, упрекал Канта за, "непоследовательность и податливость (Connivenz) в сторону реализма", выразившиеся в понятии *"вещи в себе",* этого "номинального остатка (Residuum) от вульгарного реализма" ("Der Real. der mod. Nat. etc.", S. 9<<\*130>>). Вульгарным реализмом называет Леклер материализм, - "чтобы покрепче было". "По нашему мнению, - писал Леклер, - должны быть устранены все те составные части кантовой теории, которые тяготеют в сторону realismus vulgaris, как непоследовательность и ублюдочный (zwitterhaft) продукт с точки зрения идеализма" (41). "Непоследовательности и противоречия" в учении Канта проистекают "из смешения (Verquikkung) идеалистического критицизма с непревзойденными остатками реалистической догматики" (170). Реалистической догматикой называет Леклер материализм.

Другой имманент, Иоган Ремке, упрекал Канта за то, что он вещью в себе *реалистически отгораживается* от Беркли (Johannes Rehmke. "Die Welt als Wahrnehmung und Begriff", BrL, 1880, S. 9<<\*131>>). "Философская деятельность Канта имела по существу полемический характер: посредством вещи в себе он направлял свою философию против немецкого рационализма" (т. е. против старого фидеизма XVIII века), "а посредством чистого созерцания против английского эмпиризма" (25). "Я бы сравнил кантовскую вещь в себе с подвижной западней, поставленной над ямой: вещичка высмотрит невинно и безопасно, а ступишь на нее - и внезапно падаешь в пропасть *мира в себе"* (27). Вот за что не любят Канта соратники Маха и Авенариуса, имманенты: за то, что он приближается кое в чем к "пропасти" материализма!

А вот вам образчики критики Канта слева. Фейербах упрекает Канта не за "реализм", а за *идеализм,* называя его систему "идеализмом на базе эмпиризма" (Werke, II, 296).

Вот особенно важнее рассуждение Фейербаха о Канте. "Кант говорит: "Если мы рассматриваем предметы наших чувств, как простые явления, - как и следует их рассматривать, - то мы тем самым признаем, что в основе явлений лежит вещь в себе, хотя мы и не знаем, как она устроена сама по себе, а знаем только ее явления, т. е. тот способ, каким на наши чувства влияет (affiziert) это неизвестное нечто. Следовательно, наш разум тем самым, что он принимает бытие явлении, признает также бытие вещей в себе; и постольку мы можем сказать, что представлять себе такие сущности, которые лежат в основе явлений, т. е. которые суть лишь мысленные сущности, не только позволительно, но и необходимо""... Выбрав такое место из Канта, где вещь в себе рассматривается просто как мысленная вещь, мысленная сущность, а не реальность, Фейербах на это и направляет всю свою критику. "...Следовательно, - говорит он, - предметы чувств, предметы опыта суть для разума только явления, а не истина"... "Мысленные сущности, видите ли, не представляют из себя действительных объектов для разума! Кантовская философия есть противоречие между субъектом и объектом, сущностью и существованием, мышлением и бытием. Сущность достается здесь разуму, существование - чувствам. Существование без сущности" (т. е. существование явлений без объективной реальности) "есть простое явление - это чувственные вещи; сущность без существования - это мысленные сущности, *ноумены;* их можно и должно мыслить, но им недостает существования - по крайней мере для нас - недостает объективности; они суть вещи в себе, истинные вещи, но они не суть действительные вещи... Какое противоречие: отделять истину от действительности, действительность от истины!" (Werke, II, S. 302-303). Фейербах упрекает Канта не за то, что он допускает вещи в себе, а за то, что он не допускает их действительности, т. е. объективной реальности, за то, что он считает их простой мыслью, "мысленными сущностями", а не "сущностями, обладающими существованием", т. е. реальными, действительно существующими. Фейербах упрекает Канта за отступление от материализма.

"Кантовская философия есть противоречие, - писал Фейербах 26 марта 1858 г. к Болину, - она ведет с неизбежной необходимостью к фихтевскому идеализму или к сенсуализму"; первый вывод "принадлежит прошлому", второй - "настоящему и будущему" (Grün, l. c.<<\*132>>, II, 49). Мы уже видели, что Фейербах защищает объективный сенсуализм, т. е. материализм. Новый поворот от Канта к агностицизму и идеализму, к Юму и Беркли, несомненно, *реакционен* даже с точки зрения Фейербаха. И его горячий последователь, Альбрехт Рау, перенявший вместе с достоинствами Фейербаха недостатки его, превзойденные Марксом и Энгельсом, критиковал Канта всецело в духе своего учителя: "Философия Канта есть амфиболия (двусмысленность), она - и материализм, и идеализм, и в этой ее двойственной натуре заключается ключ к ее сущности. В качестве материалиста или эмпириста Кант не может уклониться от того, чтобы признать за вещами вне нас бытие (Wesenheit). Но в качестве идеалиста, он не мог избавиться от предрассудка, что душа есть нечто совершенно отличное от чувственных вещей. Существуют действительные вещи и человеческий дух, который постигает эти вещи. Каким же образом этот дух приближается к совершенно отличным от него вещам? Увертка у Канта следующая: дух имеет известные познания a priori, благодаря которым вещи должны являться ему так, как они ему являются. Следовательно, то обстоятельство, что мы понимаем вещи так, как мы их понимаем, есть наше творение. Ибо дух, живущий в нас, есть не что иное, как дух божий, и подобно тому, как бог создал мир из ничего, так и дух человека создает из вещей нечто такое, чем эти вещи сами по себе не состоят. Таким образом действительным вещам Кант гарантирует их бытие, как "вещам в себе". Душа необходима Канту, ибо бессмертие есть для него нравственный постулат. "Вещь в себе", господа, - говорит Рау по адресу неокантианцев вообще и путаника А. Ланге, фальсифицировавшего "Историю материализма", в особенности, - ость то, что отделяет идеализм Канта от идеализма Беркли: она образует мост от идеализма к материализму. - Такова моя критика кантовской философии, и пусть опровергнет эту критику, кто может... Для материалиста различение познаний a priori от "вещи в себе" совершенно излишне: он нигде не прерывает постоянных связей в природе, не считает материю и дух в корне различными между собой вещами, а только сторонами одной и той же вещи, и поэтому не нуждается ни в каких особых кунштюках, чтобы приблизить дух к вещам".<<\*133>>

Далее, Энгельс, как мы видели, упрекает Канта за то, что он агностик, а не за то, что он отступает от последовательного агностицизма. Ученик Энгельса, Лафарг в 1900 году следующим образом полемизировал против кантианцев (к числу которых принадлежал тогда Шарль Раппопорт): "...В начале XIX века наша буржуазия, покончив дело революционного разрушения, принялась отрицать свою вольтерианскую философию; в моду опять вошел католицизм, который Шатобриан размалевывал (peinturlurait) романтическими красками, и Себастиан Мерсье импортировал идеализм Канта, чтобы добить материализм энциклопедистов, пропагандисты которого были гильотинированы Робеспьером.

"В конце XIX века, который будет носить в истории название века буржуазии, интеллигенты пытаются раздавить при помощи философии Канта материализм Маркса и Энгельса. Это реакционное движение началось в Германии - не в обиду будь сказано нашим социалистам-интегралистам, которые хотели бы приписать всю честь основателю их школы, Малону. Малон на самом деле сам вышел из школы Хехберга, Бернштейна и других учеников Дюринга, начавших реформировать марксизм в Цюрихе". (Лафарг говорит об известном идейном движении в немецком социализме во второй половине 70-х годов прошлого века.) "Следует ожидать, что Жорес, Фурньер и наши интеллигенты тоже преподнесут нам Канта, когда они освоятся с его терминологией... Раппопорт ошибается, когда он уверяет, что для Маркса "существует тождество идеи и реальности". Прежде всего мы не употребляем никогда подобной метафизической фразеологии. Идея так же реальна, как объект, отражением которого в мозгу она является... Чтобы немножко развлечь (récréer) товарищей, которым приходится знакомиться с буржуазной философией, я изложу, в чем состоит эта знаменитая проблема, столь сильно занимавшая спиритуалистические умы.

"Рабочий, который ест колбасу и который получает 5 франков в день, знает очень хорошо, что хозяин его обкрадывает и что он питается свиным мясом; что хозяин - вор и что колбаса приятна на вкус и питательна для тела. - Ничего подобного, - говорит буржуазный софист, все равно, зовут ли его Пирроном, Юмом или Кантом, - мнение рабочего на этот счет есть его личное, т. е. субъективное, мнение; он мог бы с таким же правом думать, что хозяин - его благодетель и что колбаса состоит из рубленой кожи, ибо он не может знать *вещи в себе...*

"Вопрос неверно поставлен, и в этом и состоит его трудность...Чтобы познать объект, человек должен сначала проверить, не обманывают ли его его чувства... Химики пошли дальше, проникли внутрь тел, анализировали их, разложили на их элементы, потом произвели обратную процедуру, т. е. синтез, составили тела из их элементов: с того момента, как человек оказывается в состоянии из этих элементов производить вещи для своего употребления, он может, - как говорит Энгельс, - считать, что знает *вещи в себе.* Бог христиан, если бы он существовал и если бы он создал мир, не сделал бы ничего большего".<<\*134>>

Мы позволили себе привести эту длинную выписку, чтобы показать, как понял Энгельса Лафарг, и как он критиковал Канта слева не за те стороны кантианства, которыми оно отличается от юмизма, а за те, которые общи и Канту и Юму, не за допущение вещи в себе, а за недостаточно материалистичный взгляд на нее.

Наконец и К. Каутский в своей "Этике" критикует Канта тоже с точки зрения, диаметрально противоположной юмизму и берклеанству. "В свойствах моей зрительной способности, - пишет он против гносеологии Канта, - лежит то, что я вижу зеленое, красное, белое. Но то, что зеленое есть нечто иное, чем красное, свидетельствует о чем-то, лежащем вне меня, о действительном различии вещей... Соотношения и различия самих вещей, указываемые мне отдельными представлениями в пространстве и времени..., суть действительные соотношения и различия внешнего мира; они не обусловливаются характером моей познавательной способности... в таком случае" (если бы верно было учение Канта об идеальности времени и пространства) "о мире вне нас мы не могли бы знать ничего, не могли бы знать даже того, что он существует" (с. 33-34 рус. пер.).

Итак, вся *школа* Фейербаха, Маркса и Энгельса пошла от Канта влево, к полному отрицанию всякого идеализма и всякого агностицизма. А наши махисты пошли за *реакционным* направлением в философии, за Махом и Авенариусом, критиковавшими Канта с юмистской и берклеанской точки зрения. Конечно, идти за каким угодно идейным реакционером - святое право всякого гражданина и в особенности всякого интеллигента. Но если люди, порвавшие радикальным образом с самыми *основами марксизма* в философии, начинают потом вертеться, путать, вилять, уверять, что они "тоже" марксисты в философии, что они "почти" согласны с Марксом и чуточку только его "дополнили", - это уже зрелище совсем неприятное.

**2. О ТОМ, КАК "ЭМПИРИОСИМВОЛИСТ" ЮШКЕВИЧ ПОСМЕЯЛСЯ НАД "ЭМПИРИОКРИТИКОМ" ЧЕРНОВЫМ**

"Смешно, конечно, видеть, - пишет г. П. Юшкевич, - как г. Чернов из агностического позитивиста-контиста и спенсерианца - Михайловского хочет сделать предтечу Маха и Авенариуса" (l. c., с. 73).

Смешно тут прежде всего поразительное невежество г. Юшкевича. Как и все Ворошиловы, он прикрывает это невежество набором ученых слов и имен. Цитированная фраза стоит в параграфе, посвященном отношению махизма к марксизму. И, взявшись толковать об этом, г. Юшкевич не знает, что для Энгельса (как и для всякого материалиста) и сторонники линии Юма и сторонники линии Канта одинаково агностики. Поэтому противополагать агностицизм вообще махизму, когда Мах даже сам признает себя сторонником Юма, значит быть просто философски безграмотным. Слова: "агностический позитивизм" тоже нелепы, ибо позитивистами и называют себя сторонники Юма. Г. Юшкевич, взявший себе в учителя Петцольдта, должен был знать, что Петцольдт прямо относит эмпириокритицизм к позитивизму. Наконец, приплетать имена Огюста Конта и Герберта Спенсера опять-таки нелепо, ибо марксизм отвергает не то, чем отличается один позитивист от другого, а то, что есть у них общего, то, что делает философа позитивистом в отличие от материалиста.

Весь этот набор слов понадобился нашему Ворошилову для того, чтобы "заговорить" читателя, оглушить его звоном слов, отвлечь внимание к ничтожным пустякам *от сути дела.* А эта суть дела состоит в коренном расхождении материализма со всем широким течением позитивизма, *внутри* которого находятся и Ог. Конт, и Г. Спенсер, и Михайловский, и ряд неокантианцев, и Мах с Авенариусом. Эту суть дела с полнейшей определенностью выразил Энгельс в своем "Л. Фейербахе", когда он *всех* кантианцев и юмистов того времени (т. е. 80-х годов прошлого века) отнес к лагерю жалких эклектиков, крохоборов (Flohknacker, буквально: ущемитель блохи) и т. п.<<#85>> К кому могут и к кому должны относиться эти характеристики, - об этом наши Ворошиловы подумать не пожелали. И так как они не умеют думать, то мы им приведем одно наглядное сопоставление. Энгельс не приводит *никаких* имен, говоря и в 1888 и 1892 гг. о кантианцах и юмистах вообще.<<#86>> Единственная ссылка на книжку у Энгельса, это - ссылка на сочинение Штарке о Фейербахе, которое разбирал Энгельс. "Штарке, - говорит Энгельс, - усердно старается защитить Фейербаха от нападений и учений тех доцентов, которые шумят теперь в Германии под именем философов. Для людей, интересующихся выродившимся потомством классической немецкой философии, это, конечно, важно; для самого Штарке это могло казаться необходимым. Но мы пощадим читателя" ("Ludwig Feuerbach", S. 25 <<\*135>><<#87>>).

Энгельс хотел "пощадить читателя", т. е. избавить социал-демократов от приятного знакомства с выродившимися болтунами, именующими себя философами. Кто же эти представители "выродившегося потомства"?

Открываем книгу Штарке (С. N. Starke. "Ludwig Feuerbach", Stuttgart, 1885<<\*136>>) и читаем постоянные ссылки на сторонников *Юма и Канта.* От этих двух линий отгораживает Штарке Фейербаха. Цитирует при этом Штарке *А. Риля, Виндельбанда, А. Ланге* (SS. 3, 18-19, 127 и след. у Штарке).

Открываем книгу Р. Авенариуса "Человеческое понятие о мире", вышедшую в 1891 году, и читаем на стр. 120 первого немецкого издания: "Конечный результат нашего анализа находится в соответствии - хотя и не в абсолютном (durchgehend), сообразно с различием точек зрения - с тем, к чему пришли другие исследователи, как, напр., *Э. Лаас, Э. Мах, А. Рилъ, В. Вундт.* Ср. также *Шопенгауэра".*

Над кем смеялся наш Ворошилов-Юшкевич?

Авенариус нисколько не сомневается в своей принципиальной близости - не по частному вопросу, а по вопросу о "конечном результате" эмпириокритицизма - к *кантианцам* Рилю и Лаасу, к *идеалисту* Вундту. Маха он упоминает между двумя кантианцами. И в самом деле, разве же это не одна компания, когда Риль и Лаас подчищали Канта под Юма, а Мах и Авенариус подчищали Юма под Беркли?

Удивительно ли, что Энгельс хотел "пощадить" немецких рабочих, избавить их от близкого знакомства со всей этой компанией доцентов, "ущемляющих блоху"?

Энгельс умел щадить немецких рабочих, а Ворошиловы не щадят русского читателя.

Необходимо заметить, что эклектическое по сути дела соединение Канта с Юмом или Юма с Беркли возможно, так сказать, в разных пропорциях, с преимущественным подчеркиванием то одного, то другого элемента смеси. Выше мы видели, например, что открыто признает себя и Маха солипсистами (т. е. последовательными берклеанцами) только один махист, Г. Клейнпетер. Наоборот, юмизм в воззрениях Маха и Авенариуса подчеркивают многие ученики и сторонники их: Петцольдт, Вилли, Пирсон, русский эмпириокритик Лесевич, француз Анри Делакруа<<\*137>> и др. Приведем один пример особенно крупного ученого, который в философии тоже соединял Юма с Беркли, но ударение переносил на материалистические элементы такой смеси. Это - знаменитый английский естествоиспытатель Т. Гексли, который пустил в ход термин "агностик" и которого, несомненно, имел в виду Энгельс и прежде всего и больше всего, когда говорил об английском агностицизме. Энгельс назвал в 1892 г. такого типа агностиков "стыдливыми материалистами".<<#88>> Английский спиритуалист Джемс Уорд, нападая в своей книге "Натурализм и агностицизм" главным образом на "научного вождя агностицизма" (vol. II, р. 229) Гексли, подтверждает оценку Энгельса, когда говорит: "У Гексли уклон в сторону признания первенства за физической стороной" ("рядом элементов", по Маху) "выражен часто настолько сильно, что тут вообще едва ли возможно говорить о параллелизме. Несмотря на то, что Гексли чрезвычайно горячо отвергает кличку материалиста, как позорную для его незапятнанного агностицизма, я не знаю другого писателя, более заслуживающего такой клички" (vol. II, р. 30-31). И Джемс Уорд приводит такие заявления Гексли в подтверждение своего мнения: "Всякий, кто знаком с историей науки, согласится, что ее прогресс во все времена означал и теперь, более чем когда-либо, означает расширение области того, что мы называем материей и причинностью, и соответственно этому постепенное исчезновение из всех областей человеческой мысли того, что мы называем духом и самопроизвольностью". Или: "Само по себе не важно, будем ли мы выражать явления (феномены) материи в терминах духа, или явления духа в терминах материи - и та, и другая формулировка в известном относительном смысле истинна" ("относительно устойчивые комплексы элементов", по Маху). "Но с точки зрения прогресса науки материалистическая терминология во всех отношениях предпочтительнее. Ибо она связывает мысль с другими явлениями мира... тогда как обратная или спиритуалистическая терминология крайне бессодержательна (utterly barren) и не ведет ни к чему, кроме путаницы и темноты... Едва ли может быть сомнение в том, что чем дальше идет вперед наука, тем более широко и тем более последовательно все явления природы будут представляемы посредством материалистических формул или символов" (I, 17-19).

Так рассуждал "стыдливый материалист" Гексли, не хотевший ни в каком случае признавать материализма, как "метафизики", незаконно идущей дальше "групп ощущений". И тот же Гексли писал: "Если бы я вынужден был выбирать между абсолютным материализмом и абсолютным идеализмом, я был бы вынужден принять последний"... "Единственно, что нам достоверно известно, это существование духовного мира" (J. Ward<<\*138>>, II, 216, там же).

Философия Гексли - точно так же есть смесь юмизма и берклеанства, как и философия Маха. Но у Гексли берклеанские выпады - случайность, а агностицизм его есть фиговый листок материализма. У Маха "окраска" смеси иная, и тот же спиритуалист Уорд, ожесточенно воюя с Гексли, ласково треплет по плечу Авенариуса и Маха.

**3. ИММАНЕНТЫ, КАК СОРАТНИКИ МАХА И АВЕНАРИУСА**

Говоря об эмпириокритицизме, мы не могли избежать неоднократных ссылок на философов так называемой имманентной школы, главными представителями которой являются Шуппе, Леклер, Ремке и Шуберт-Зольдерн. Необходимо рассмотреть теперь отношение эмпириокритицизма к имманентам и сущность философии, проповедуемой последними.

Мах писал в 1902 году: "...В настоящее время я вижу, как целый ряд философов, позитивистов, эмпириокритиков, сторонников имманентной философии, как и очень немногих естествоиспытателей, не зная ничего друг о друге, начал пробивать новые пути, которые при всех индивидуальных различиях сходятся почти в одном пункте" ("Анализ ощущений", с. 9). Здесь, во-первых, надо отметить на редкость правдивое признание Маха, что *очень немногие* естествоиспытатели принадлежат к сторонникам якобы "новой", на деле очень старой, юмистско-берклеанской философии. Во-2-х, чрезвычайно важен взгляд Маха на эту "новую" философию, как на широкое *течение,* в котором имманенты стоят наравне с эмпириокритиками и позитивистами. "Таким образом раскрывается, - повторяет Мах в предисловии к русскому переводу "Анализа ощущений" (1906 г.), - одно общее движение"... (с. 4). "Очень близок я, - говорит в другом месте Мах, - к последователям имманентной философии... Я не нашел в этой книге ("Очерк теории познания и логики" Шуппе) ничего, с чем я охотно не согласился бы, сделав - самое большее - незначительные поправки" (46). Шуберта-Зольдерна Мах тоже считает идущим "очень близкими путями" (с. 4), а Вильгельму Шуппе даже *посвящает* свой последний и сводный, так сказать, философский труд: "Познание и заблуждение".

Другой основоположник эмпириокритицизма, Авенариус, писал в 1894 году, что его "радует" и "ободряет" сочувствие Шуппе эмпириокритицизму и что "различие" (Differenz) между ним и Шуппе "может быть, существует только временно" (vielleicht nur einstweilen noch bestehend)<<\*139>>. Наконец, И. Петцольдт, учение которого В. Лесевич считает последним словом эмпириокритицизма, *прямо провозглашает вождями, "нового" направления* именно *троицу:* Шуппе, Маха и Авенариуса ("Einführ, i. d. Ph. d. r. E.", Bd. II, 1904, S. 295,<<\*140>> и "D. Weltproblem", 1906, S. V и 146<<\*141>>). При этом Петцольдт решительно восстает против Р. Вилли ("Einf.", II, 321) - едва ли не единственного видного махиста, который устыдился такой родни, как Шуппе, и старался принципиально отгородиться от него, за что ученик Авенариуса получил от дорогого учителя замечание. Авенариус написал вышеприведенные слова о Шуппе в своем примечании к статье Вилли против Шуппе, причем добавил, что критика Вилли "вышла, пожалуй, интенсивнее, чем было нужно" ("Viertljschr. f. w. Ph.", 18. Jrg., 1894, S. 29; здесь же статья Вилли против Шуппе).

Познакомившись с оценкой имманентов эмпириокритиками, перейдем к оценке эмпириокритиков имманентами. Отзыв Леклера в 1879 г. мы уже отметили. Шуберт-Зольдерн в 1882 году прямо отмечает свое "согласие" "частью с Фихте старшим" (т. е. с знаменитым представителем субъективного идеализма, Иоганом Готлибом Фихте, у которого был такой же неудачный философский сынок, как и у Иосифа Дицгена), затем "с Шуппе, Леклером, *Авенариусом* и частью Ремке", причем с особенным удовольствием цитируется *Мах* ("Erb. d. Arb."<<\*142>>) против "естественно-исторической метафизики"<<\*143>> - так называют все реакционные доценты и профессора в Германии естественно-исторический материализм. В. Шуппе в 1893 году, после выхода "Человеческого понятия о мире" Авенариуса, приветствовал это сочинение в "Открытом письме к Р. Авенариусу", как "подтверждение наивного реализма", защищаемого, дескать, и самим Шуппе. "Мое понимание мышления, - писал Шуппе, - прекрасно сходится с вашим (авенариусовским) "чистым опытом"".<<\*144>> Затем, в 1896 г. Шуберт-Зольдерн, подводя итоги тому "методологическому направлению в философии", на которое он "опирается", ведет свою родословную от Беркли и Юма через *Ф. А. Ланге* ("с Ланге датирует собственно начало нашего направления в Германии") и далее Лааса, Шуппе и К°, *Авенариуса* и *Маха,* из неокантианцев *Риля*, из французов Ш. Ренувье и т. д.<<\*145>> Наконец, в программном "Введении", напечатанном в первом номере специального философского органа имманентов, наряду с объявлением войны материализму и выражением сочувствия Шарлю Ренувье, читаем: "Даже в лагере самих естествоиспытателей поднимаются уже голоса единичных естествоиспытателей, чтобы проповедовать против растущего самомнения их товарищей по специальности, против нефилософского духа, овладевшего естественными науками. Таков, например, физик Мах... Повсюду приходят в движение свежие силы и работают над тем, чтобы разрушить слепую веру в непогрешимость естествознания, и начинают снова искать других путей в глубины таинственного, искать лучшего входа в жилище истины".<<\*146>>

Два слова о Ш. Ренувье. Это - глава влиятельной и распространенной во Франции школы так называемых неокритицистов. Теоретическая философия его - соединение феноменализма Юма с априоризмом Канта. Вещь в себе решительно отвергается. Связь явлений, порядок, закон объявляется априорным, закон пишется с большой буквы и превращается в базу религии. Католические попы в восторге от этой философии. Махист Вилли с негодованием называет Ренувье "вторым апостолом Павлом", "обскурантом высшей школы", "казуистическим проповедником свободы боли" ("Geg. d. Schw.", S. 129<<\*147>>). И вот эдакие-то единомышленники имманентов *горячо приветствуют* философию Маха. Когда его "Механика" вышла во французском переводе, орган "неокритицистов" - "L'Année Philosophique",<<\*148>> издаваемый сотрудником и учеником Ренувье, Пильоном, писал: "Бесполезно говорить о том, до какой степени своей критикой субстанции, вещи, вещи в себе позитивная наука г. Маха согласуется с неокритицистским идеализмом" (том 15-й, 1904, р. 179).

Что касается русских махистов, то они все стыдятся своего родства с имманентами, - иного, конечно, нельзя было и ждать от людей, не пошедших сознательно по дорожке Струве, Меньшикова и К°. Только Базаров называет "некоторых представителей имманентной школы" "реалистами".<<\*149>> Богданов коротко (*и фактически неверно*)заявляет, что "имманентная школа только промежуточная форма между кантианством и эмпириокритицизмом" ("Эмпириомонизм", III, XXII). В. Чернов пишет: "Вообще имманенты лишь одной стороной своей теории подходят к позитивизму, а другими далеко выходят из его рамок" ("Философские и социологические этюды", 37). Валентинов говорит, что "имманентная школа облекла эти (махистские) мысли в непригодную форму и уперлась в тупик солипсизма" (l. c., стр. 149). Как видите, тут чего хочешь, того просишь: и конституция и севрюжина с хреном, и реализм и солипсизм. Сказать прямо и ясно правду про имманентов наши махисты боятся.

Дело в том, что имманенты - самые отъявленные реакционеры, прямые проповедники фидеизма, цельные в своем мракобесии люди. Нет *на одного* из них, который бы не подводил *открыто* своих наиболее теоретических работ по гносеологии к защите религии, к оправданию того или иного средневековья. Леклер в 1879 году защищает свою философию, как удовлетворяющую "все требования религиозно настроенного ума" ("Der Realismus etc.", S. 73<<\*150>>). И. Ремке в 1880 году посвящает свою "теорию познания" протестантскому пастору Бидерману и заканчивает книжку проповедью не сверхчувственного бога, а бога, как "реального понятия" (за это, должно быть, Базаров отнес "некоторых" имманентов к "реалистам"?), причем (объективация этого реального понятия предоставляется и разрешается практической жизнью", образцом же "научной теологии" объявляется "Христианская догматика" Бидермана (J. Rehmke. "Die Welt als Wahrnehmung und Begriff", Berlin, 1880, S. 312<<\*151>>). Шуппе в "Журнале для имманентной философии" уверяет, что если имманенты отрицают трансцендентное, то под это понятие вовсе не подходит бог и будущая жизнь ("Zeitschrift für imman. Phil.", II. Band, S. 52<<\*152>>). В своей "Этике" он отстаивает "связь нравственного закона... с метафизическим миросозерцанием" и осуждает "бессмысленную фразу" об отделении церкви от государства (Dr. Wilhelm Schuppe. "Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie". BresL, 1881, S. 181, 325<<\*153>>). Шуберт-Зольдерн в своих "Основах теории познания" выводит преэкзистенцию (предсуществование) нашего *Я* до бытия нашего тела и постэкзистенцию (послесуществование) Я после тела, т. е. бессмертие души (l. c., S. 82) и т. д. В своем "Социальном вопросе" он рядом с "социальными реформами" защищает сословное избирательное право против Бебеля, говорит, что "социал-демократы игнорируют факт, что без божественного дара - несчастья - не было бы счастья" (S. 330), и при этом плачется: материализм-де "господствует" (S. 242), "кто в наше время верит в потустороннюю жизнь, хотя бы только в возможности, того считают дураком" (ib.).

И вот эдакие-то немецкие Меньшиковы, обскуранты ничуть не менее высокой пробы, чем Ренувье, живут в прочном конкубинате с эмпириокритиками. Теоретическое родство их неоспоримо. Кантианства у имманентов не больше, чем у Петцольдта или Пирсона, Мы видели выше, что они сами признают себя учениками Юма и Беркли, и такая оценка имманентов общепризнана в философской литературе. Чтобы показать наглядно, из каких гносеологических посылок исходят эти соратники Маха и Авенариуса, приведем несколько теоретических основных положений из сочинений имманентов.

Леклер в 1879 году не выдумал еще названия "имманенты", которое означает собственно "опытный", "данный в опыте" и которое представляет из себя такую же лживую вывеску для прикрытия гнилья, как лживы вывески европейских буржуазных партий. В первом своем сочинении Леклер открыто и прямо называет себя *"критическим идеалистом"* ("Der Realismus etc.", S. 11, 21, 206 и мн. др.). Канта он критикует здесь, как мы уже видели, за уступки материализму, определенно указывая *свой* путь *от* Канта к Фихте и Беркли. Против материализма вообще, и *против склонности к материализму большинства естествоиспытателей* в особенности, Леклер ведет такую же беспощадную борьбу, как и Шуппе, и Шуберт-Зольдерн, и Ремке.

"Вернемся назад, - говорит Леклер, - к точке зрения критического идеализма, не будем приписывать природе в целом и процессам природы трансцендентного существования" (т. е. существования вне человеческого сознания), "тогда для субъекта и совокупность тел и его собственное тело, поскольку он его видит и осязает, вместе со всеми изменениями его, будет непосредственно данным явлением пространственно связанных сосуществований и последовательностей во времени, и все объяснение природы сводится к констатированию законов этих сосуществований и последовательностей" (21).

Назад к Канту, - говорили реакционеры неокантианцы. Назад к Фихте и к Беркли, - вот что говорят *по сути дела* реакционеры имманенты. Для Леклера все сущее есть *"комплексы ощущений"* (S, 38), причем одни классы свойств (Eigenschaften), действующих на наши чувства, обозначаются, например, буквой *М,* а другие классы, действующие на другие объекты природы, буквой *N* (S. 150 и др.). И при этом Леклер говорит о природе, как "явлении сознания" (Bewusstseinsphänomen) не отдельного человека, а "человеческого рода" (S. 55-56). Если принять во внимание, что Леклер выпустил эту книгу в той самой Праге, где Мах был профессором физики, и что Леклер цитирует с восторгом только "Erhaltung der Arbeit"<<\*154>> Маха, вышедшее в 1872 году, то невольно является вопрос, не следует ли признать сторонника фидеизма и откровенного идеалиста Леклера действительным родоначальником "оригинальной" философии Маха?

Что касается Шуппе, который пришел, по словам Леклера,<<\*155>> к "одинаковым результатам", то он, как мы уже видели, действительно претендует на защиту "наивного реализма" и горько плачется в "Открытом письме к Р. Авенариусу" по поводу "установившегося извращения моей (Вильгельма Шуппе) теории познания в субъективный идеализм". В чем состоит грубая мошенническая проделка, называемая защитой реализма имманентом Шуппе, это достаточно видно из такой его фразы, сказанной против Вундта, который, не колеблясь, относит имманентов к фихтеанцам, к субъективным идеалистам ("Phil. Studien", l. c., S. 386, 397, 407<<\*156>>).

"У меня, - *возражал* Шуппе Вундту, - положение "бытие есть сознание" имеет тот смысл, что сознание без внешнего мира немыслимо, что, следовательно, последний принадлежит к первому, т. е. многократно уже мной примечавшаяся и разъяснявшаяся абсолютная связь (Zusammengehörigkeit) того и другого, в каковой связи они составляют единое первоначальное целое бытия".<<\*157>>

Большую надо иметь наивность, чтобы не видеть чистокровного субъективного идеализма в подобном "реализме"! Подумайте только: внешний мир "принадлежит к сознанию" и находится в *абсолютной,* связи с ним! Действительно, оклеветали бедного профессора в "установившемся" причислении его к субъективным идеалистам. С "принципиальной координацией" Авенариуса подобная философия совпадает всецело: их не оторвут друг от друга никакие оговорки и протесты Чернова и Валентинова, обе философии вместе будут отправлены в музей реакционных фабрикатов немецкой профессуры. Как курьез, свидетельствующий паки и паки о недомыслии г. Валентинова, отметим, что он Шуппе называет солипсистом (само собой понятно, что Шуппе так же энергично клялся и божился, что он не солипсист, писал специальные статьи на эту тему, как Мах, Петцольдт и К°), - а базаровской статьей в "Очерках" сугубо восхищается! Хотелось бы мне перевести на немецкий язык изречение Базарова "чувственное представление *и есть* вне нас существующая действительность" и послать его сколько-нибудь толковому имманенту. Он расцеловал бы Базарова и зацеловал бы его так же, как расцеловали Маха и Авенариуса Шуппе, Леклеры и Шуберты-Зольдерны. Ибо изречение Базарова есть *альфа и омега* учений имманентной школы.

Вот вам, наконец, и Шуберт-Зольдерн. "Материализм естествознания", "метафизика" признания объективной реальности внешнего мира - главный враг этого философа ("Осн. теории познания", 1884, S. 31 и вся II глава: "Метафизика естествознания"). "Естествознание абстрагирует от всех отношений сознания" (S. 52), - вот в чем главное зло (в этом и состоит материализм!). Ибо из "ощущений, а следовательно, состояний сознания" человек не может выйти (S. 33, 34). Конечно, - признается Шуберт-Зольдерн в 1896 г., - моя точка зрения есть *теоретико-познавательный солипсизм* ("Соц. вопр.", S. X), но не "метафизический", не "практический". "То, что нам дано непосредственно, это - ощущения, комплексы постоянно меняющихся ощущений" ("Über Transc. и т. д.", S. 73<<\*158>>).

"Материальный процесс производства, - говорит Шуберт-Зольдерн, - Маркс принял за причину внутренних процессов и мотивов точно таким же образом (и столь же фальшиво), как естествознание принимает общий" (человечеству) "внешний мир за причину индивидуальных внутренних миров" ("Соц. вопр.", с. XVIII). Насчет связи исторического материализма Маркса с естественно-историческим материализмом и философским материализмом вообще этот соратник Маха и не думает сомневаться.

"Многие, даже пожалуй большинство, будут того мнения, что с точки зрения гносеологически солипсистской невозможна никакая метафизика, т. е. что метафизика всегда трансцендентна. По более зрелом размышлении я не могу присоединиться к этому мнению. Вот мои доводы... Непосредственная основа всего данного есть духовная (солипсистская) связь, центральным пунктом которой является индивидуальное *Я* (индивидуальный мир представлений) с его телом. Остальной мир немыслим без этого Я, и это Я немыслимо без остального мира; с уничтожением индивидуального Я мир тоже разлетается в прах, что невозможно, - а с уничтожением остального мира не остается места и для индивидуального Я, так как оно может быть отделено от мира только логически, а не во времени и в пространстве. Поэтому мое индивидуальное Я неизбежно должно существовать и после моей смерти, раз только с ним не уничтожается весь мир"... (там же, с. XXIII).

"Принципиальная координация", "комплексы ощущений" и прочая махистская пошлость служат верную службу кому следует!

"...Что такое потусторонний мир (das Jenseits) с солипсистской точки зрения? Это лишь возможный опыт в будущем для меня" (ibid.)... "Конечно, спиритизм, напр., не доказал своего Jenseits, но ни в каком случае против спиритизма не может быть выдвинут материализм естествознания, ибо этот материализм, как мы видели, есть лишь одна сторона мирового процесса внутри" ("принципиальной координации" =) "всеобъемлющей духовной связи" (S. XXIV).

Это все говорится в том самом философском введении к "Соц. вопросу" (1896 г.), в котором Шуберт-Зольдерн *все время* выступает под ручку с Махом и Авенариусом. Махизм только у кучки российских махистов служит исключительно для интеллигентской болтовни, а на родине его роль лакея по отношению к фидеизму провозглашается открыто!

**4. КУДА РАСТЕТ ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ?**

Бросим теперь взгляд на развитие махизма после Маха и Авенариуса. Мы видели, что философия их есть окрошка, набор противоречивых и бессвязных гносеологических положений. Мы должны посмотреть теперь, как и куда, т. е. в каком направлении растет эта философия, - это поможет нам решить некоторые "спорные" вопросы путем ссылки на бесспорные исторические факты. В самом деле, при эклектизме и бессвязности исходных философских посылок рассматриваемого направления совершенно неизбежны разнородные толкования его и бесплодные споры о частностях и мелочах. Но эмпириокритицизм, как всякое идейное течение, есть вещь живая, растущая, развивающаяся, и факт роста его в том или ином направлении лучше, чем длинные рассуждения, поможет решить *основной* вопрос о настоящей сути этой философии. О человеке судят не по тому, что он о себе говорит или думает, а по делам его. О философах надо судить не по тем вывескам, которые они сами на себя навешивают ("позитивизм", философия "чистого опыта", "монизм" или "эмпириомонизм", "философия естествознания" и т. п.), а по тому, как они на деле решают основные теоретические вопросы, с кем они идут рука об руку, чему они учат и чему они научили своих учеников и последователей.

Вот этот последний вопрос нас теперь и занимает. Все существенное сказано Махом и Авенариусом больше 20 лет тому назад. За это время не могло не обнаружиться, *как поняли* этих "вождей" те, кто хотел их понять, и кого они сами (по крайней мере Мах, переживший своего коллегу) считают продолжателями их дела. Чтобы быть точными, возьмем тех, кто сам себя называет учеником Маха и Авенариуса (или последователем их), и кого Мах зачисляет в этот лагерь. Мы получим таким образом представление об эмпириокритицизме, как о философском *течении,* а не как о собрании литераторских казусов.

В предисловии Маха к русскому переводу "Анализа ощущений" рекомендуется в качестве "молодого исследователя", идущего "если не теми же, то очень близкими путями", Ганс Корнелиус (с. 4). В тексте "Анализа ощущений" Мах еще раз "с удовольствием указывает на сочинения", между прочим, Г. Корнелиуса и др., "раскрывших сущность идей Авенариуса и развивших их далее" (48). Берем книжку Г. Корнелиуса "Введение в философию" (нем. изд. 1903 г.): мы видим, что автор ее тоже указывает на свое стремление идти по стопам Маха и Авенариуса (S. VIII, 32). Перед нами, следовательно, *признанный учителем ученик.* Начинает этот ученик тоже с ощущений-элементов (17, 24), заявляет категорически, что он ограничивается *опытом* (S. VI), называет свои воззрения "последовательным или гносеологическим эмпиризмом" (335), осуждает со всей решительностью и "односторонность" идеализма и "догматизм" как идеалистов, так и материалистов (S. 129), отвергает чрезвычайно энергично возможное "недоразумение" (123), будто из его философии выходит признание мира существующим в голове человека, заигрывает с наивным реализмом не менее искусно, чем Авенариус, Шуппе или Базаров (S. 125: "зрительное и всякое другое восприятие имеет свое местонахождение там и только там, где мы его находим, т. е. где его локализирует наивное, не затронутое ложной философией сознание") - и приходит этот ученик, признанный учителем, к *бессмертию* и к *богу.* Материализм, - гремит этот урядник на профессорской кафедре, то-бишь: ученик "новейших позитивистов", - превращает человека в автомата. "Нечего и говорить, что он вместе с верой в свободу наших решений подрывает всю оценку нравственной ценности наших поступков и нашу ответственность. Точно так же не оставляет он места и для мысли о продолжении нашей жизни после смерти" (S. 116). Финал книги: воспитание (очевидно, молодежи, оглупляемой этим мужем науки) необходимо не только для деятельности, но "прежде всего" "воспитание для почтения (Ehrfurcht) - не перед временными ценностями случайной традиции, а пред нетленными ценностями долга и красоты, пред божеским началом (dem Göttlichen) внутри нас и вне нас" (357).

Сопоставьте с этим утверждение А. Богданова, что для идей бога, свободы воли, бессмертия души в философии Маха, при его отрицании всякой "вещи в себе" *абсолютно нет* (курсив Богданова) и "не может быть места" ("Анализ ощущений", с. XII). А Мах в этой самой книжке (с. 293) заявляет: "нет философии Маха" и рекомендует не только имманентов, но и Корнелиуса, раскрывшего сущность идей Авенариуса! Во-1-х, следовательно, Богданов *абсолютно не знает* "философии Маха", как течения, не только ютящегося под крылышком фидеизма, но и доходящего до фидеизма. Во-2-х, Богданов *абсолютно не знает* истории философии, ибо связать отрицание указанных идей с отрицанием всякой вещи в себе - значит издеваться над этой историей. Не вздумает ли Богданов отрицать, что все последовательные сторонники Юма, отрицая всякую вещь в себе, как раз *оставляют место* для этих идей? Не слышал ли Богданов о субъективных идеалистах, отрицающих всякую вещь в себе и таким образом отводящих место для этих идей? "Не может быть места" для этих идей *исключительно* в философии, которая учит, что существует только чувственное бытие, - что мир есть движущаяся материя, - что известный всем и каждому внешний мир, физическое - есть единственная объективная реальность, т. е. в философии материализма. За это, как раз за это, воюют с материализмом и рекомендуемые Махом имманенты и ученик Маха Корнелиус и вся профессорская современная философия.

Наши махисты стали отрекаться от Корнелиуса, когда им указали пальцем на неприличие. Такие отречения не многого стоят. Фридрих Адлер, видимо, не "предупрежден" и потому рекомендует этого Корнелиуса в социалистическом журнале ("Der Kampf", 1908, 5, S. 235<<\*159>>: "легко читаемое, заслуживающее высокой рекомендации сочинение"). Через махизм протаскивают в учителя рабочих прямых философских реакционеров и проповедников фидеизма!

Петцольдт без предупреждений заметил фальшь Корнелиуса, но его способ борьбы с этой фальшью - прямо перл. Слушайте: "Утверждать, что мир есть представление" (как утверждают идеалисты, с которыми мы воюем, не шутите!), "имеет смысл только тогда, если этим хотят сказать, что он есть представление говорящего или хотя бы всех говорящих (высказывающих), т. е. что он зависит в своем существовании исключительно от мышления этого лица или этих лиц: мир существует лишь поскольку это яйцо его мыслит, и когда оно его не мыслит, мир не существует. Мы же, напротив того, делаем мир зависящим не от мышления отдельного лица или отдельных лиц или еще лучше и яснее: не от *акта* мышления, не от какого бы то ни было *актуального* (действительного) мышления, - а от мышления вообще и притом исключительно логически. То и другое смешивает идеалист, и результатом является агностический полусолипсизм, как мы его видим у Корнелиуса" ("Einf.", II, 31.7<<\*160>>).

Столыпин опроверг существование черных кабинетов!<<#90>> Петцольдт в пух и прах разбил идеалистов, - удивительно только, как это истребление идеализма похоже на советы идеалистам похитрее спрятать свой идеализм. Мир зависит от мышления людей, - это превратный идеализм. Мир зависит от мышления вообще, - это новейший позитивизм, критический реализм, одним словом, - сплошной буржуазный шарлатанизм! Если Корнелиус агностический полусолипсист, то Петцольдт - солипсистский полуагностик. Блоху вы ущемляете, господа!

Пойдем дальше. Во 2-ом издании своего "Познания и заблуждения" Мах говорит: "Систематическое изложение" (взглядов Маха), "к каковому изложению я могу присоединиться во всем существенном", дает проф. д-р Ганс Клейнпетер ("Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart", Lpz., 1905: "Теория познания современного естествознания"). Берем Ганса номер второй. Сей профессор - присяжный распространитель махизма: куча статей о взглядах Маха в специальных философских журналах и на немецком, и на английском языке, переводы сочинений, рекомендованных Махом и с предисловием Маха, одним словом, правая рука "учителя". Вот его взгляды: "...весь мой (внешний и внутренний) опыт, все мое мышление и все мои стремления даны мне как психический процесс, как часть моего сознания" (с. 18 цит. кн.). "То, что мы называем физическим, есть конструкция из психических элементов" (144). *"Субъективное убеждение, не объективная истина* (Gewissheit) *есть единственная достижимая цель всякой науки"* (9, курсив Клейнпетера, который делает к этому месту примечание: "Так приблизительно говорится уже у Канта в "Критике практического разума""), "Предположение чужих сознаний есть такое предположение, которое никогда не может быть подтверждено опытом" (42), "Я не знаю... есть ли вообще вне меня другие *Я"* (43). § 5: "Об активности" ("спонтанейности" == самопроизвольности) "в сознании". У животного автомата смена представлений происходит чисто механически. То же у нас, когда мы грезим. "От этого отличается по существу дела свойство нашего сознания в нормальном состоянии. Именно: оно имеет такое свойство, которого нет у тех" (автоматов) "и которое объяснить механически или автоматически было бы, по меньшей мере, трудно: так называемая самодеятельность нашего *Я.* Всякий человек может противопоставлять себя своим состояниям сознания, манипулировать ими, резче выдвигать их или отодвигать на задний план, анализировать их, сравнивать части их между собой и т. д. Все это - факт (непосредственного) опыта. Наше *Я* по существу отлично от суммы всех состояний сознания и не может быть приравниваемо к этой сумме. Сахар состоит из углерода, водорода и кислорода; если бы мы приписали сахару сахарную душу, то она должна бы была, по аналогии, обладать свойством передвигать по произволу частицы водорода, кислорода и углерода" (29-30). § 4, в следующей главе: "Акт познания есть акт воли (Willenshandlung)". "Надо считать твердо установленным фактом разделение всех моих психических переживаний на две большие основные группы: вынужденных и произвольных действий. К первым причисляются все впечатления внешнего мира" (47). "Что можно дать много теорий об одной и той же области фактов... это факт столь же хорошо известный физику, сколько несовместимый с предпосылками какой-либо абсолютной теории познания. И этот факт связан с волевым характером нашего мышления; и в нем выражается несвязанность нашей воли внешними обстоятельствами" (50).

Судите теперь о смелости заявлений Богданова, будто в философии Маха "абсолютно нет места для свободы воли", когда сам Мах рекомендует такого субъекта, как Клейнпетер! Мы уже видели, что этот последний не скрывает своего и маховского идеализма. В 1898-1899 году Клейнпетер писал: "Герц обнаруживает такой же" (как у Маха) "субъективистский взгляд на природу наших понятий"... "...Если Мах и Герц" (насколько справедливо припутывает Клейнпетер знаменитого физика, об этом будет речь особо) "снискали себе с точки зрения идеализма ту заслугу, что они подчеркивают субъективное происхождение *всех* наших понятий и связь между ними, а не отдельных понятий, - то с точки зрения эмпиризма они снискали не меньшую заслугу, признавая, что только опыт решает вопрос о правильности понятий, как инстанция, независимая от мышления" ("Archiv für systematische Philosophie", том V, 1898-1899, S. 169-170<<\*161>>). В 1900 году: Кант и Беркли, при всех различиях Маха от них, "во всяком случае ближе стоят к нему, чем господствующий в естествознании метафизический эмпиризм" (т. е. материализм! г. профессор избегает называть чёрта по имени!), "составляющий главный объект нападений Маха" (ib., т. VI, S. 87). В 1903 году: "Исходный пункт Беркли и Маха неопровержим"... "Мах - завершитель дела Канта" ("Kantsfcudien", т. VIII, 1903 г., S. 314, 274<<\*162>>).

В предисловии к русскому переводу "Анализа ощущений" Мах называет также Т. Цигена "идущим, если не теми же, то очень близкими путями". Берем книгу профессора Т. Цигена: "Психофизиологическая теория познания" (Theodor Ziehen: Psychophysiologische Erkenntnistheorie, Jena, 1898) и видим, что автор уже в предисловии ссылается на Маха, Авенариуса, Шуппе и т. д. Опять, следовательно, ученик, признанный учителем. "Новейшая" теория Цигена состоит в том, что только "толпа" способна думать, будто "действительные вещи вызывают наши ощущения" (S. 3) и что "у входа в теорию познания не может быть никакой иной надписи, кроме слов Беркли: "внешние объекты существуют не сами по себе, а в наших умах"" (S. 5). "Даны нам ощущения и представления. И то и другое - психическое. Не-психическое есть слово, лишенное содержания" (S. 100). Законы природы суть отношения не между материальными телами, а "между редуцированными ощущениями" (S. 104: в этом "новом" понятии "редуцированных ощущений" состоит вся оригинальность цигеновского берклеанства!).

От Цигена, как идеалиста, Петцольдт отрекался еще в 1904 г. во II томе своего "Введения" (S. 298-301). В 1906 году в список *идеалистов или психомонистов* он зачисляет уже Корнелиуса, Клейнпетера, Цигена, Ферворна ("Das Weltproblem etc.", S. 137,<<\*163>> примеч.). У всех этих гг. профессоров, изволите видеть, "недоразумение" в толковании "взглядов Маха и Авенариуса" (там же).

Бедные Мах и Авенариус! Не только враги оклеветали их насчет идеализма и "даже" (как выражается Богданов) солипсизма, - нет, и друзья, ученики, последователи, специалисты-профессора поняли своих учителей превратно, в идеалистическом смысле. Если эмпириокритицизм растет в идеализм, это вовсе не доказывает коренной фальши его путаных берклеанских основных посылок. Боже упаси! Это только маленькое "недоразумение" - в ноздревски-петцольдтовском смысле слова.

Комичнее всего тут, пожалуй, то, что сам блюститель чистоты и невинности Петцольдт, во-1-х, "дополнил" Маха и Авенариуса "логическим априори", а, во-2-х, совокупил их с проводником фидеизма Вильгельмом Шуппе.

Если бы Петцольдт знал английских сторонников Маха, то список впавших (по "недоразумению") в идеализм махистов ему пришлось бы значительно расширить. Мы уже указывали на расхваливаемого Махом Карла Пирсона, как цельного идеалиста. Вот еще отзывы двух "клеветников", говорящих про Пирсона то же самое: "Учение проф. К. Пирсона - простое эхо действительно великих учений Беркли" (Howard V. Knox в "Mind", vol. VI, 1897, р. 205<<\*164>>). "Г. Пирсон, в этом не может быть сомнения, идеалист в самом строгом смысле слова" (Georges Kodier в "Revue philosophique", 1888, II, vol. 26, p. 200<<\*165>>). Английского идеалиста Вильяма Клиффорда, которого Мах считает "очень близким" к своей философии ("Анализ ощущений", с. 8), приходится назвать скорее учителем, чем учеником Маха, ибо философские работы Клиффорда вышли в 70-х годах прошлого века. "Недоразумение" тут исходит прямо от Маха, который в 1901 году "не заметил" идеализма в учении Клиффорда, что мир есть "духовное вещество" (mind-stuff), - "социальный объект", "высоко-организованный опыт" и т. д.<<\*166>> К характеристике шарлатанства немецких махистов надо отметить, что Клейнпетер в 1905 г. возводит этого идеалиста в ранг основоположников "гносеологии современного естествознания"!

На стр. 284 "Анализа ощущений" Мах указывает на "приблизившегося" (к буддизму и к махизму) американского философа П. Каруса. Карус, называющий себя "поклонником и личным другом" Маха, редактирует в Чикаго журнал "Монист", посвященный философии, и журнальчик "The Open Court" ("Открытая трибуна"), посвященный пропаганде религии. "Наука есть божественное откровение", - говорит редакция этого популярного журнальчика. - "Мы держимся того мнения, что наука может произвести реформу церквей, которая сохранит от религии все, что есть в ней верного, здорового, хорошего". Max - постоянный сотрудник "Мониста", печатает в нем отдельными главами свои новые сочинения. Карус "чуточку" исправляет Маха под Канта, заявляя, что Мах "идеалист или, как я бы сказал, субъективист", но что он, Карус, несмотря на частные разногласия, убежден, что "мы с Махом мыслим одинаково".<<\*167>> Наш монизм, - заявляет Карус, - "не материалистический, не спиритуалистический, не агностический; он означает просто и исключительно последовательность... он берет опыт, как свою основу, и употребляет, как метод, систематизированные формы отношений опыта" (очевидно, плагиат из "Эмпириомонизма" А. Богданова!). Девиз Каруса: "не агностицизм, а позитивная наука, не мистицизм, а ясная мысль; не супернатурализм, не материализм, а монистический взгляд на мир, не догма, а религия, не вера, как учение, а вера, как настроение" (not creed, but faith). Во исполнение этого девиза Карус проповедует "новую теологию", "научную теологию" или теономию, отрицающую букву библии, но настаивающую на том, что "вся истина божественна и бог открывает себя в естествознании так же, как в истории".<<\*168>> Надо заметить, что Клейнпетер в вышеуказанной книге о гносеологии современного естествознания рекомендует Каруса наряду с Оствальдом, Авенариусом и имманентами (S. 151-152). Когда Геккель выпустил свои тезисы для союза монистов, Карус выступил решительно против: во-первых, Геккель напрасно отвергает априоризм, который "вполне совместим с научной философией"; во-вторых, Карус против геккелевой доктрины детерминизма, которая "исключает возможность свободы воли"; в-третьих, Геккель "совершает ту ошибку, что подчеркивает одностороннюю точку зрения натуралиста против традиционного консерватизма церквей. Он выступает поэтому, как враг существующих церквей, вместо того, чтобы радостно трудиться над их высшим развитием в новые и более верные толкования догм" (ib., vol. XVI, 1906, р. 122). Карус сам признается, что его "считают реакционером многие свободомыслящие, порицающие меня за то, что я не присоединяюсь к их хору нападок на всякую религию, как на предрассудок" (355).

Совершенно очевидно, что перед нами - лидер компании американских литературных проходимцев, которые занимаются тем, что спаивают народ религиозным опиумом. Мах и Клейнпетер попали в члены этой компании тоже, очевидно, в силу маленького "недоразумения".

**5. "ЭМПИРИОМОНИЗМ" А. БОГДАНОВА**

"Я лично, - пишет про себя Богданов, - знаю пока в литературе только одного эмпириомониста - некоего А. Богданова; но зато его знаю очень хорошо и могу поручиться, что его взгляды вполне удовлетворяют сакраментальной формуле первичности природы над духом. Именно, он рассматривает все существующее, как непрерывную цепь развития, низшие звенья которой теряются в хаосе элементов, а высшие, нам известные, звенья представляют *опыт людей* (курс. Богданова) - психический и - еще выше - физический опыт, причем этот опыт и возникающее из него познание соответствуют тому, что обыкновенно называют духом" ("Эмп.", III, XII).

Как "сакраментальную" формулу, высмеивает здесь Богданов известное нам положение Энгельса, которого, однако, он дипломатично обходит! С Энгельсом мы не расходимся, ничего подобного...

Но посмотрите внимательнее на это резюмирование самим Богдановым его пресловутого "эмпириомонизма" и "подстановки". Физический мир называется *опытом людей* и объявляется, что физический опыт *"выше" в* цепи развития, чем психический. Да ведь это же вопиющая бессмыслица! И бессмыслица это как раз такая, какая свойственна всей и всякой идеалистической философии. Это прямо комизм, если подобную "систему" Богданов подводит тоже под материализм: и у меня-де природа первичное, дух вторичное. Если так применять определение Энгельса, то и Гегель материалист, ибо у него тоже психический опыт (под названием абсолютной идеи) стоит раньше, затем следует "выше" физический мир, природа и, наконец, познание человека, который через природу познает абсолютную идею. Ни один идеалист не будет отрицать в таком смысле первичности природы, ибо на деле это не первичность, на деле природа не берется *за непосредственно* данное, за исходный пункт гносеологии. На деле к природе ведет еще длинный переход *через абстракции* "психического". Все равно, как называть эти абстракции: абсолютной ли идеей, универсальным ли *Я,* мировой волей и т. д., и т. п. Этим различаются *разновидности* идеализма, и таких разновидностей существует бесчисленное множество. Суть идеализма в том, что первоисходным пунктом берется психическое; из него выводится природа *и потом уже* из природы обыкновенное человеческое сознание. Это первоисходное "психическое" всегда оказывается поэтому *мертвой абстракцией,* прикрывающей разжиженную теологию. Например, всякий знает, что такое человеческая *идея,* но идея без человека и до человека, идея в абстракции, идея абсолютная есть теологическая выдумка идеалиста Гегеля. Всякий знает, что такое человеческое ощущение, но ощущение без человека, до человека, есть вздор, мертвая абстракция, идеалистический выверт. Именно такой идеалистический выверт и проделывает Богданов, когда созидает следующую лестницу:

1) Хаос "элементов" (мы знаем, что никакого другого человеческого понятия, кроме *ощущений,* за этим словечком элемент не кроется).

2) Психический опыт людей.

3) Физический опыт людей.

4) "Возникающее из него познание".

Ощущений (человеческих) без человека не бывает. Значит, первая ступень есть мертвая идеалистическая абстракция. По сути дела перед нами здесь не всем знакомые и обычные *человеческие* ощущения, а какие-то выдуманные, *ничьи* ощущения, ощущения *вообще,* ощущения божеские, как божеской стала у Гегеля обыкновенная человеческая идея, раз ее оторвали от человека и от человеческого мозга.

Первую ступень долой.

Вторую тоже долой, ибо *психического до* физического (а вторая ступень стоит у Богданова *раньше* третьей) не знает ни один человек, не знает естествознание. Физический мир существовал раньше, чем могло появиться психическое, как высший продукт высших форм органической материи. Вторая ступень Богданова есть тоже мертвая абстракция, есть мысль без мозга, есть разум человека, оторванный от человека.

Вот если выкинуть вовсе прочь обе первые ступени, тогда, и только тогда, мы можем получить картину мира, действительно соответствующую естествознанию и материализму. Именно: 1) физический мир существует *независимо* от сознания человека и существовал задолго *до* человека, *до* всякого "опыта людей"; 2) психическое, сознание и т. д. есть высший продукт материи (т. е. физического), есть функция того особенно сложного куска материи, который называется мозгом человека.

"Область подстановки, - пишет Богданов, - совпадает с областью физических явлений; под явления психические ничего подставлять не требуется, ибо это - непосредственные комплексы" (XXXIX).

Вот это и есть идеализм, ибо психическое, т. е. сознание, представление, ощущение и т. п. берется за *непосредственное,* а физическое выводится из него, подставляется под него. Мир есть *не-Я,* созданное нашим *Я, -* говорил Фихте. Мир есть абсолютная идея, - говорил Гегель. Мир есть воля, - говорил Шопенгауэр. Мир есть понятие и представление, - говорит имманент Ремке. Бытие есть сознание, - говорит имманент Шуппе. Физическое есть подстановка психического, - говорит Богданов. Надо быть слепым, чтобы не видеть одинаковой идеалистической сути в различных словесных нарядах.

"Поставим себе такой вопрос, - пишет Богданов в I вып. "Эмпириомонизма", с. 128-129, - что есть "живое существо", например, "человек"?" И отвечает: ""Человек" это прежде всего определенный комплекс "непосредственных переживаний"". Заметьте: *"прежде всего" - "Затем,* в дальнейшем развитии опыта, "человек" оказывается для себя и для других физическим телом в ряду других физических тел".

Ведь это же сплошной "комплекс" вздора, годного только на то, чтобы вывести бессмертие души или идею бога и т. п. Человек есть прежде всего комплекс непосредственных переживаний и *в дальнейшем развитии* физическое тело! Значит, бывают "непосредственные переживания" *без* физического тела, *до* физического тела. Как жаль, что эта великолепная философия не попала еще в наши духовные семинарии; там бы сумели оценить все ее достоинства.

"...Мы признали, что сама физическая природа есть *производное* (курсив Богданова) от комплексов непосредственного характера (к числу которых принадлежат и психические координации), что она есть отражение таких комплексов в других, им аналогичных, только самого сложного типа (в социально-организованном опыте живых существ)" (146).

Философия, которая учит, что сама физическая природа есть производное, - есть чистейшая философия поповщины. И такой характер ее нисколько не изменяется от того, что сам Богданов усиленно отрекается от всякой религии. Дюринг тоже был атеистом; он предлагал даже запретить религию в своем "социалитарном" строе. И тем не менее Энгельс был вполне прав, когда показывал, что "система" Дюринга не сводит концов с концами без религии. То же самое и с Богдановым, с тем существенным различием, что приведенное место не случайная непоследовательность, а суть его "эмпириомонизма" и всей его "подстановки". Если природа есть производное, то понятно само собою, что она может быть производным только от чего-то такого, что больше, богаче, шире, могущественнее природы, от чего-то такого, что существует, ибо для того, чтобы "произвести" природу, надо существовать независимо от природы. Значит, существует нечто *вне* природы и, притом, *производящее* природу. По-русски это называется богом. Философы-идеалисты всегда старались изменить это последнее название, сделать его абстрактнее, туманнее и в то же время (для правдоподобия) ближе к "психическому", как "непосредственному комплексу", как непосредственно данному, не требующему доказательств. Абсолютная идея, универсальный дух, мировая воля, *"всеобщая подстановка"* психического под физическое, - это одна и та же идея, только в различных формулировках. Всякий человек знает - и естествознание исследует - идею, дух, волю, психическое, как функцию нормально работающего человеческого мозга; оторвать же эту функцию от определенным образом организованного вещества, превратить эту функцию в универсальную, всеобщую абстракцию, "подставить" эту абстракцию под всю физическую природу, - это бредни философского идеализма, это насмешка над естествознанием.

Материализм говорит, что "социально-организованный опыт живых существ" есть производное от физической природы, результат долгого развития ее, развития из такого состояния физической природы, когда ни социальности, ни организованности, ни опыта, ни живых существ не было и быть не могло. Идеализм говорит, что физическая природа есть производное от этого опыта живых существ, и, говоря это, идеализм приравнивает (если не подчиняет) природу богу. Ибо бог есть, несомненно, производное от социально-организованного опыта живых существ. Как ни вертите богдановской философии, ровно ничего, кроме реакционной путаницы, она не содержит.

Богданову кажется, что говорить о социальной организации опыта есть "познавательный социализм" (III кн., с. XXXIV). Это - сумасшедшие пустяки. Иезуиты, - если так рассуждать о социализме, - горячие сторонники "познавательного социализма", ибо исходный пункт их гносеологии есть божество, как "социально-организованный опыт". И несомненно, что католицизм есть социально-организованный опыт; только отражает он не объективную истину (которую отрицает Богданов и которую отражает наука), а эксплуатацию народной темноты определенными общественными классами.

Да что иезуиты! "Познавательный социализм" Богданова мы целиком находим у излюбленных Махом имманентов. Леклер рассматривает природу, как сознание "человеческого рода" ("Der Realismus etc.", S. 55<<\*169>>), а вовсе не отдельного индивида. Такого фихтеанского познавательного социализма буржуазные философы преподнесут вам сколько угодно. Шуппе тоже подчеркивает das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins (cp. S. 379-380 в "V. f. w. Ph.",<<\*170>> XVII том), т. е. общий, родовой момент в познании. Думать, что философский идеализм исчезает от замены сознания индивида сознанием человечества, или опыта одного лица опытом социально-организованным, это все равно, что думать, будто исчезает капитализм от замены одного капиталиста акционерной компанией.

Наши русские махисты, Юшкевич и Валентинов, повторили за материалистом Рахметовым, что Богданов - идеалист (обругав при этом Рахметова прямо по-хулигански). Но подумать о том, откуда взялся этот идеализм, они не сумели. У них выходит, что Богданов - явление индивидуальное, случайность, отдельный казус. Это неправда. Богданову лично может казаться, что им изобретена "оригинальная" система, но достаточно сравнить его с приведенными выше учениками Маха, чтобы увидать фальшь такого мнения. Различие между Богдановым и Корнелиусом гораздо меньше, чем различие между Корнелиусом и Карусом. Различие между Богдановым и Карусом меньше (со стороны философской системы, а не сознательности реакционных выводов, конечно), чем между Карусом и Цигеном и т. д. Богданов - только одно из проявлений того "социально-организованного опыта", который свидетельствует о росте махизма в идеализм. Богданов (речь идет, конечно, *исключительно о* Богданове как философе) не мог бы явиться на свет божий, если бы в учениц его учителя Маха не было "элементов"... берклеанства. И я не могу себе представить более "страшной мести" против Богданова, как если бы его "Эмпириомонизм" был переведен на немецкий, скажем, язык и отдан для рецензирования Леклеру и Шуберту-Зольдерну, Корнелиусу и Клейнпетеру, Карусу и Пильону (французскому сотруднику и ученику Ренувье). Эти заведомые соратники и частью прямые последователи Маха своими поцелуями по адресу "подстановки" сказали бы больше, чем своими рассуждениями.

Впрочем, философию Богданова едва ли правильно было бы рассматривать, как законченную и неподвижную систему. За девять лет, с 1899 по 1908 год, Богданов прошел четыре стадии своего философского блужданья. Он был сначала "естественно-историческим" (т. е. наполовину бессознательным и стихийно-верным духу естествознания) материалистом. "Основные элементы исторического взгляда на природу" носят на себе явные следы этой стадии. Вторая ступень - модная в конце 90-х годов прошлого века "энергетика" Оствальда, т. е. путаный агностицизм, спотыкающийся кое-где в идеализм. От Оствальда (на обложке "Лекций по натур-философии" Оствальда стоит: "посвящается Э. Маху") Богданов перешел к Маху, т. е. перенял основные посылки субъективного идеализма, непоследовательного и сбивчивого, как вся философия Маха. Четвертая стадия: попытки убрать некоторые противоречия махизма, создать подобие объективного идеализма. "Теория всеобщей подстановки" показывает, что Богданов описал дугу почти ровно в 180°, начиная со своего исходного пункта. Дальше ли отстоит эта стадия богдановской философии от диалектического материализма, или ближе, чем предыдущие стадии? Если он стоит на одном месте, тогда, разумеется, дальше. Если он продолжает двигаться вперед по такой же кривой линии, по которой он двигался девять лет, то тогда ближе: ему нужен теперь *только* один серьезный шаг, чтобы снова повернуть к материализму, именно - универсально выкинуть вон свою универсальную подстановку. Ибо эта универсальная подстановка так же собирает вместе, в одну китайскую косу, все грехи половинчатого идеализма, все слабости последовательного субъективного идеализма, как (si licetparva componere raagnis! - если позволительно сравнить малое с великим) - как "абсолютная идея" Гегеля собрала вместе все противоречия кантовского идеализма, все слабости фихтеанства. Фейербаху оставался *только* один серьезный шаг, чтобы повернуть снова к материализму: именно - универсально выкинуть вон, абсолютно удалить прочь абсолютную идею, эту гегелевскую "подстановку психического" под физическую природу. Фейербах отрезал китайскую косу философского идеализма, т. е. взял за основу природу без всякой "подстановки".

Поживем - увидим, долго ли еще будет расти китайская коса махистского идеализма.

**6. "ТЕОРИЯ СИМВОЛОВ" (ИЛИ ИЕРОГЛИФОВ) И КРИТИКА ГЕЛЬМГОЛЬЦА**

В дополнение к сказанному выше об идеалистах, как соратниках и преемниках эмпириокритицизма, уместно будет отметить характер махистской критики некоторых затронутых в нашей литературе философских положений. Например, наши махисты, желающие быть марксистами, набросились с особенной радостью на плехановские "иероглифы", т. е. на теорию, по которой ощущения и представления человека представляют из себя не копии действительных вещей и процессов природы, не изображения их, а условные знаки, символы, иероглифы и т. п. Базаров высмеивает этот иероглифический материализм, и необходимо отметить, что *он был бы прав,* если бы отвергал материализм иероглифический в пользу *материализма* не-иероглифического. Но Базаров употребляет здесь опять-таки фокуснический прием, провозя контрабандой свое отречение от материализма под флагом критики "иероглифизма". Энгельс не говорит ни о символах, ни о иероглифах, а о копиях, снимках, изображениях, зеркальных отображениях вещей. Вместо того, чтобы показать ошибочность плехановского отступления от формулировки материализма Энгельсом, Базаров заслоняет от читателей ошибкой Плеханова истину Энгельса.

Чтобы разъяснить и ошибку Плеханова и путаницу Базарова, возьмем одного крупного представителя "теории символов" (от замены слова символ словом иероглиф дело не меняется) Гельмгольца и посмотрим, как критиковали Гельмгольца материалисты и идеалисты вкупе с махистами.

Гельмгольц, крупнейшая величина в естествознании, был в философии непоследователен, как и громадное большинство естествоиспытателей. Он склонялся к кантианству, но и этой точки зрения не выдерживал в своей гносеологии последовательно. Вот, например, из его "Физиологической оптики" рассуждения на тему о соответствии понятий с объектами: "...Я обозначил ощущения как *символы* внешних явлений и я отверг за ними всякую аналогию с вещами, которые они представляют" (стр. 579 франц. перев., стр. 442 нем. ориг.). Это - агностицизм, но дальше на той же странице читаем: "Наши понятия и представления суть *действия,* которые производят на нашу нервную систему и на наше сознание предметы, которые мы видим или которые мы себе представляем". Это - материализм. Только Гельмгольц неясно представляет себе отношение абсолютной и относительной истины, как видно из дальнейших его рассуждений. Например, Гельмгольц говорит несколько ниже: "Я думаю, следовательно, что не имеет никакого смысла говорить об истинности наших представлений иначе, как в смысле *практической* истины. Представления, которые мы себе составляем о вещах, *не могут быть* ничем, кроме символов, естественных обозначений для объектов, каковыми обозначениями мы научаемся пользоваться для регулирования наших движений и наших действий. Когда мы научаемся расшифровывать правильным образом эти символы, - мы оказываемся в состоянии, при их помощи, направлять наши действия так, чтобы получать желаемый результат"... Это неверно: Гельмгольц катится здесь к субъективизму, к отрицанию объективной реальности и объективной истины. И он доходит до вопиющей неправды, когда заключает абзац словами: "Идея и объект, представляемый ею, суть две вещи, принадлежащие, очевидно, к двум совершенно различным мирам"... Так разрывают идею и действительность, сознание и природу только кантианцы. Однако немного дальше читаем: "Что касается, прежде всего, качеств внешних предметов, то достаточно небольшого размышления, чтобы видеть, что все качества, которые мы можем приписать им, обозначают исключительно *действие* внешних предметов либо на наши чувства, либо на другие предметы природы" (с. 581 франц.; с. 445 нем. ориг.; я перевожу с французского перевода). Здесь опять Гельмгольц переходит к материалистической точке зрения. Гельмгольц был непоследовательным кантианцем, то признававшим априорные законы мысли, то склонявшимся к "трансцендентной реальности" времени и пространства (т. е. к материалистическому взгляду на них), то выводившим ощущения человека из внешних предметов, действующих на наши органы чувств, то объявлявшим ощущения только символами, т. е. какими-то произвольными обозначениями, оторванными от "совершенно различного" мира обозначаемых вещей (ср. Victor Heyfelder. Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz, Brl., 1897<<\*171>>).

Вот как выражает свои взгляды Гельмгольц в речи 1878 года о "фактах в восприятии" ("крупное явление в реалистическом лагере", как назвал эту речь Леклер): "Наши ощущения суть именно действия, которые вызываются в наших органах внешними причинами, и то обстоятельство, как обнаруживается такое действие, зависит, разумеется, весьма существенно от характера аппарата, на который оказывается действие. Поскольку качество нашего ощущения дает нам весть о свойствах внешнего воздействия, которым вызвано это ощущение, - постольку ощущение может считаться *знаком* (Zeichen) его, но не *изображением.* Ибо от изображения требуется известное сходство с изображаемым предметом... От знака же не требуется никакого сходства с тем, знаком чего он является" ("Vorträge und Reden", 1884, S. 226<<\*172>> второго тома). Если ощущения не суть образы вещей, а только знаки или символы, не имеющие "никакого сходства" с ними, то исходная материалистическая посылка Гельмгольца подрывается, подвергается некоторому сомнению существование внешних предметов, ибо знаки или символы вполне возможны по отношению к мнимым предметам, и всякий знает примеры *таких* знаков или символов. Гельмгольц вслед за Кантом покушается провести подобие принципиальной грани между "явлением" и "вещью в себе". Против прямого, ясного, открытого материализма Гельмгольц питает непреодолимое предубеждение. Но он же говорит немного далее: "Я не вижу, как можно было бы опровергнуть систему самого крайнего субъективного идеализма, который пожелал бы рассматривать жизнь, как грезу. Можно объявлять ее невероятной, неудовлетворительной, как нельзя больше, - я бы присоединился в этом отношении к самым сильным выражениям отрицания, - но последовательно провести ее можно... Реалистическая гипотеза, наоборот, доверяет высказыванию (или: показанию, Aussage) обыкновенного самонаблюдения, по которому следующие за определенным действием изменения восприятия не имеют никакой психической связи с предшествующим импульсом воли. Эта гипотеза рассматривает, как существующее независимо от наших представлений, все то, что подтверждается ежедневными восприятиями, материальный мир вне нас" (242-243). "Несомненно, реалистическая гипотеза есть самая простая, какую только мы можем составить, испытанная и подтвержденная на чрезвычайно широких областях применения, точно определенная в своих отдельных частях и потому в высшей степени пригодная и плодотворная, как основа для действия" (243). Агностицизм Гельмгольца тоже похож на "стыдливый материализм" с кантианскими выпадами в отличие от берклеанских выпадов Гексли.

Последователь Фейербаха, Альбрехт Рау, решительно критикует поэтому теорию символов Гельмгольца, как непоследовательное отступление от "реализма". Основной взгляд Гельмгольца, - говорит Рау, - есть реалистическая посылка, по которой "мы познаем при помощи наших чувств объективные свойства вещей".<<\*173>> Теория символов не мирится с таким (всецело материалистическим, как мы видели) взглядом, ибо она вносит некое недоверие к чувственности, недоверие к показаниям наших органов чувств. Бесспорно, что изображение никогда не может всецело сравняться с моделью, но одно дело изображение, другое дело символ, *условный знак.* Изображение необходимо и неизбежно предполагает объективную реальность того, что "отображается". "Условный знак", символ, иероглиф суть понятия, вносящие совершенно ненужный элемент агностицизма. И поэтому А. Рау совершенно прав, говоря, что теорией символов Гельмгольц платит дань кантианству. "Если бы Гельмгольц, - говорит Рау, - оставался верен своему реалистическому взгляду, если бы он последовательно держался того принципа, что свойства тел выражают и отношения тол между собою, и отношения их к нам, то ему, очевидно, не нужна бы была вся эта теория символов; он мог бы тогда, выражаясь кратко и ясно, сказать: "ощущения, которые вызываются в нас вещами, суть изображения существа этих вещей"" (там же, стр. 320).

Так критикует Гельмгольца материалист. Он отвергает иероглифический или символический материализм или полуматериализм Гельмгольца во имя последовательного материализма Фейербаха.

Идеалист Леклер (представитель любезной уму и сердцу Маха "имманентной школы") тоже обвиняет Гельмгольца в непоследовательности, в колебании между материализмом и спиритуализмом ("Der Realismus etc.", S. 154<<\*174>>). Но теория символов для Леклера не недостаточно материалистична, а слишком материалистична. "Гельмгольц полагает, - пишет Леклер, - что восприятия нашего сознания дают достаточные опорные пункты для познания последовательности во времени и одинаковости или неодинаковости трансцендентных причин. Этого достаточно, по Гельмгольцу, для предположения закономерного порядка в области трансцендентного" (с. 33, - т. е. в области объективно-реального). И Леклер гремит против этого "догматического предрассудка Гельмгольца". "Берклеевский бог, - восклицает он, - в качестве гипотетической причины *закономерного* порядка идей в нашем сознании, по меньшей мере столь же способен удовлетворить нашу потребность в причинном объяснении, как и мир внешних вещей" (34). "Последовательное проведение теории символов... невозможно без щедрой примеси вульгарного реализма" (с. 35), - т. е. материализма.

Так разносил Гельмгольца за материализм "критический идеалист" в 1879 году. Двадцать лет спустя расхваленный Махом ученик его Клейнпетер следующим образом опровергал "устарелого" Гельмгольца посредством "новейшей" философии Маха в своей статье: "О принципиальных взглядах на физику у Эрнста Маха и Генриха Герца".<<\*175>> Оставим пока в стороне Герца (который, в сущности, был так же непоследователен, как Гельмгольц) и посмотрим на сопоставление Клейнпетером Маха и Гельмгольца, Приведя ряд цитат из обоих писателей, подчеркнув с особенным ударением известные заявления Маха, что тела суть мысленные символы для комплекса ощущений и т. д., Клейнпетер говорит:

"Если мы проследим ход мысли Гельмгольца, то мы встретим следующие основные посылки:

1) Существуют предметы внешнего мира.

2) Изменение этих предметов немыслимо без воздействия какой-либо (принимаемой за реальную) причины.

3) "Причина, согласно первоначальному значению этого слова, есть то, что остается неизменным, как остающееся или существующее позади сменяющихся явлений, именно: вещество и закон его действия, сила" (цитата Клейнпетера из Гельмгольца).

4) Возможно вывести логически строго и однозначно все явления из их причин.

5) Достижение этой цели равнозначаще с обладанием объективной истиной, завоевание (Erlangung) которой признается таким образом мыслимым" (163).

Возмущаясь этими посылками, их противоречивостью, созданием неразрешимых проблем, Клейнпетер отмечает, что Гельмгольц не выдерживает строго таких взглядов, употребляя иногда "обороты речи, напоминающие несколько чисто логическое понимание Махом таких слов", как материя, сила, причина и т. д.

"Не трудно найти источник нашей неудовлетворенности Гельмгольцем, если мы вспомним столь прекрасные и ясные слова Маха. Ошибочное понимание слов: масса, сила и т. д. - вот чем грешит все рассуждение Гельмгольца. Ведь это же только понятия, продукты нашей фантазии, а вовсе не реальности, существующие вне мышления. Мы совершенно не в состоянии познавать какие-то реальности. Из наблюдений наших чувств мы вообще не в состоянии вследствие их несовершенства делать лишь один однозначный вывод. Никогда не можем мы утверждать, что, например, при наблюдении известной скалы (durch Ablesen einer Skala) мы получаем одно определенное число, - всегда возможны, в известных границах, бесконечно многие числа, одинаково хорошо согласующиеся с фактами наблюдения. А познавать нечто реальное, лежащее вне нас, - это мы совсем уже не можем. Предположите даже, что это было бы возможно и что мы познали реальности; тогда мы оказались бы не вправе применять к ним законы-логики, ибо они суть *наши* законы и применимы только к *нашим* понятиям, к *нашим* (курсив везде Клейнпетера) продуктам мысли. Между фактами нет логической связи, а лишь простая последовательность; аподиктические суждения тут немыслимы. Неправильно, следовательно, говорить, что один факт есть причина другого, а вместе с этим утверждением падает вся дедукция Гельмгольца, построенная на этом понятии. Наконец, невозможно достижение объективной, т. е. существующей независимо от всякого субъекта истины, невозможно не только в силу свойств наших чувств, но и потому, что мы, будучи людьми (wir als Menschen), вообще не можем никогда составить никакого представления о том, что существует совершенно независимо от нас" (164).

Как видит читатель, наш ученик Маха, повторяя излюбленные словечки своего учителя и не признающего себя махистом Богданова, отвергает всю философию Гельмгольца целиком, отвергает с идеалистической точки зрения. Теория символов особо даже не выделяется идеалистом, который считает ее неважным и, может быть, случайным уклонением от материализма. А Гельмгольца Клейнпетер берет как представителя "традиционных взглядов в физике", "за каковые взгляды и теперь держится большая часть физиков" (160).

В результате мы получаем, что Плеханов сделал явную ошибку при изложении материализма, Базаров же совсем запутал дело, свалив в кучу материализм и идеализм, противопоставив "теории символов" или "иероглифическому материализму" идеалистический вздор, будто "чувственное представление и есть вне нас существующая действительность". От кантианца Гельмгольца, как и от самого Канта, материалисты пошли влево, махисты - вправо.

**7. О ДВОЯКОЙ КРИТИКЕ ДЮРИНГА**

Отметим еще одну характерную черточку в невероятном извращении материализма махистами. Валентинов хочет побить марксистов сопоставлением с Бюхнером, у которого-де масса сходного с Плехановым, хотя Энгельс отгораживался резко от Бюхнера. Богданов, с другой стороны подходя к тому же вопросу, как бы защищает "материализм естественников", о котором-де "принято как-то презрительно говорить" ("Эмпириомонизм", 1П кн., с. X). И Валентинов и Богданов путают тут безбожно. Маркс и Энгельс всегда "говорили презрительно" о плохих социалистах, но из этого следует, что в их духе - учение правильного, научного социализма, а не перелеты от социализма к буржуазным воззрениям. Маркс и Энгельс всегда осуждали *плохой* (и, главным образом, антидиалектический) материализм, но осуждали они его с точки зрения более высокого, более развитого, диалектического *материализма,* а не с точки зрения юмизма или берклеанства. О плохих материалистах Маркс, Энгельс и Дицген разговаривали, считаясь с ними и желая исправить их ошибки, а о юмистах и берклеанцах, Махе и Авенариусе, они и разговаривать не стали бы, ограничившись одним еще более презрительным замечанием по адресу *всего* их направления. Поэтому бесконечные ужимки наших махистов и гримасы их по поводу Гольбаха и К°, Бюхнера и К° и т. д. означают всецело и исключительно бросание песку в глаза публике, прикрытие отступления всего махизма от самых основ материализма вообще, боязнь прямо и ясно посчитаться с Энгельсом.

А яснее, чем отозвался Энгельс о французском материализме XVIII века и о Бюхнере, Фохте и Молешотте в конце II главы своего "Людвига Фейербаха", трудно было бы выразиться. Не понять Энгельса *нельзя,* если *не желать* извратить его. Мы с Марксом материалисты, - говорит Энгельс в этой главе, выясняя *основное* отличие всех школ материализма от *всего лагеря* идеалистов, от всех кантианцев и юмистов вообще. И Энгельс *упрекает Фейербаха за некоторое малодушие,* легкомыслие, выразившееся в том, что он кое-где отрекался от материализма вообще из-за ошибок той или другой школы материалистов. Фейербах "не имел права (durfte nicht), - говорит Энгельс, - смешивать учение разносчиков (Бюхнера и К°) с материализмом вообще" (S. 21).<<#93>> Только головы, испорченные чтением и принятием на веру учений немецких реакционных профессоров, могли *не понять* характера *таких* упреков Энгельса по адресу Фейербаха.

Энгельс яснее ясного говорит, что Бюхнер и К° "не вышли ни в чем за пределы учений их учителей", т. е. материалистов XVIII века, не сделали *ни шагу вперед.* За это и *только за это* упрекает Энгельс Бюхнера и К°, не за их материализм, как думают невежды, а за то, что они *не двигали, вперед* материализма, "не *помышляли даже о том, чтобы развивать дальше теорию"* материализма. *Только* за это упрекает Энгельс Бюхнера и К°. И тут же, *по пунктам,* перечисляет Энгельс *три* основных "ограниченности" (Beschränktheit) французских материалистов XVIII века, от которых избавились Маркс и Энгельс, но не сумели избавиться Бюхнер и К°. Первая ограниченность: воззрение старых материалистов было "механическим" *в том смысле,* что они "применяли исключительно масштаб механики к процессам химической и органической природы" (S. 19). Мы увидим в следующей главе, как непонимание этих слов Энгельса привело к тому, что некоторые люди через новую физику свихнулись в идеализм. Энгельс не за то отвергает *механический* материализм, в чем его обвиняют физики "новейше" идеалистического (махистского тож) направления. Вторая ограниченность: метафизичность воззрений старых материалистов в смысле *"антадиалектичности их философии".* Эту ограниченность всецело разделяют с Бюхнером и К° наши махисты, которые, как мы видели, ровнехонько ничего не поняли насчет применения Энгельсом диалектики к гносеологии (абсолютная и относительная истина, например). Третья ограниченность: сохранение идеализма "вверху", в области общественной науки, непонимание исторического материализма.

Перечислив и объяснив с исчерпывающей вопрос ясностью эти три "ограниченности" (S. 19-21), Энгельс *тут же* добавляет: "*за эти пределы"* (über diese Schranken) не вышли Бюхнер и К°.

*Исключительно* за эти три вещи, *исключительно* в этих пределах отвергает Энгельс и материализм XVIII века, и учение Бюхнера и К°! По всем остальным, более азбучным, вопросам материализма (извращенным махистами) *никакой разницы* между Марксом и Энгельсом, с одной стороны, всеми этими старыми материалистами - с другой, *нет и быть не может.* Путаницу в этот вполне ясный вопрос внесли исключительно русские махисты, ибо для западно-европейских их учителей и единомышленников совершенно очевидно коренное расхождение линии Маха и К° с линией материалистов вообще. Нашим махистам понадобилось запутать вопрос, чтобы представить свой разрыв с марксизмом и переход в лагерь буржуазной философии в виде "маленьких поправочек" к марксизму!

Возьмите Дюринга. Трудно представить себе что-либо более презрительное, чем отзывы о нем Энгельса. Но посмотрите, *как того же Дюринга одновременно с Энгельсом критиковал Леклер,* расхваливая "революционирующую философию" Маха. Для Леклера Дюринг есть *"крайняя левая"* материализма, "без прикрытий объявляющая ощущение, как и вообще всякое проявление сознания и разума, выделением, функцией, высшим цветком, совокупным эффектом и т. п. животного организма" (Der Realismus и т. д., 1879, S. 23-24<<\*176>>).

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

"Природа сама работает в имеющем представления существе, а также извне его, над тем, чтобы закономерно производить связные воззрения и создавать необходимое знание о ходе вещей". Эти слова Дюринга приводит Леклер и с бешенством нападает на материализм такой точки зрения, на "грубейшую метафизику" этого материализма, "самообман" и т. д., и т. п. (S. 160 и 161-163).

За это ли критиковал Дюринга Энгельс? Нет. Он высмеивал всякую напыщенность, но в признании объективной закономерности природы, отражаемой сознанием, *Энгельс вполне сходился с Дюрингом,* как и со всяким другим материалистом.

"Мышление есть высший вид всей остальной действительности"... "Основная посылка философии - самостоятельность и отличность вещественно действительного мира от группы явлений сознания, возникающих в этом мире и познающих его". Эти слова Дюринга приводит Леклер вместе с рядом нападок Дюринга на Канта и т. д., обвиняя за это Дюринга в "метафизике" (S. 218-222), в признании "метафизической догмы" и т. п.

За это ли критиковал Энгельс Дюринга? Нет. В том, что мир существует независимо от сознания и что всякое отступление от этой истины, кантианцев, юмистов, берклеанцев и т. д., есть фальшь, Энгельс вполне сходился с Дюрингом, как и со всяким другим материалистом. Если бы Энгельс увидал, с *какой стороны* подходят критиковать Дюринга Леклер под ручку с Махом, он бы этих обоих философских реакционеров обозвал *во сто раз* более презрительными терминами, чем Дюринга! Для Леклера Дюринг был воплощением зловредного реализма и материализма (ср. еще "Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie", 1882, S. 45<<\*177>>). - В. Шуппе, учитель и соратник Маха, обвинял Дюринга в 1878 году за "бредовый реализм", Traumrealismus,<<\*178>> в отместку за словечко "бредовый идеализм", пущенное Дюрингом против всех идеалистов. Для Энгельса *как раз наоборот:* Дюринг был *недостаточно* выдержанным, ясным и последовательным материалистом.

И Маркс с Энгельсом и И. Дицген выступили на философское поприще тогда, когда в передовой интеллигенции вообще, в рабочих кругах в частности, царил материализм. Совершенно естественно поэтому, что не на повторение старого обратили все свое внимание Маркс и Энгельс, а на серьезное теоретическое *развитие* материализма, на применение его к истории, т. е. на *достраивание* здания материалистической философии *доверху.* Совершенно естественно, что они *ограничивались* в области гносеологии исправлением ошибок Фейербаха, высмеиванием пошлостей у материалиста Дюринга, критикой ошибок Бюхнера (см. у И. Дицгена), подчеркиванием того, чего этим наиболее распространенным и популярным в рабочей среде писателям *особенно* недоставало, именно: диалектики. Об азбучных истинах материализма, о которых в десятках изданий кричали разносчики, Маркс, Энгельс и И. Дицген не беспокоились, направляя все внимание на то, чтобы эти азбучные истины не вульгаризировались, не упрощались чересчур, не вели к застою мысли ("материализм внизу, идеализм наверху"), к забвению *ценного* плода идеалистических систем, гегелевской диалектики - этого жемчужного зерна, которого петухи Бюхнеры, Дюринги и К° (вместе с Леклером, Махом, Авенариусом и пр.) не умели выделить из навозной кучи абсолютного идеализма.

Если представить себе сколько-нибудь конкретно эти исторические условия философских произведений Энгельса и И. Дицгена, то совершенно ясным станет, почему они *больше отгораживалась* от вульгаризации азбучных истин материализма, чем *защищали* самые эти истины. Маркс и Энгельс больше отгораживались также от вульгаризации основных требований политической демократии, чем защищали сами эти требования.

Только ученики философских реакционеров могли "не заметить" этого обстоятельства и представлять читателям дело таким образом, будто Маркс и Энгельс не понимали, что значит быть материалистом.

**8. КАК МОГ И. ДИЦГЕН ПОНРАВИТЬСЯ РЕАКЦИОННЫМ ФИЛОСОФАМ?**

Вышеприведенный пример с Гельфондом содержит уже ответ на этот вопрос, и мы не будем следить за бесчисленными случаями гельфондовского обращения наших махистов с И. Дицгеном. Целесообразнее привести ряд рассуждений самого И. Дицгена, чтобы показать его слабые стороны.

"Мысль есть функция мозга", - говорит Дицген ("Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit", 1903, S. 52. Есть русский перевод: "Сущность головной работы"). "Мысль есть продукт мозга... Мой письменный стол, как содержание моей мысли, совпадает с этой мыслью, не отличается от нее. Но этот письменный стол, вне моей головы, есть ее предмет, совершенно отличный от нее" (53). Эти вполне ясные материалистические положения Дицген дополняет однако таким: "Но и не чувственное представление чувственно, материально, то есть действительно... Дух не больше отличается от стола, света, от звука, чем эти вещи отличаются друг от друга" (54). Тут явная неверность. Что и мысль и материя "действительны", т. е. существуют, это верно. Но назвать мысль материальной - значит сделать ошибочный шаг к смешению материализма с идеализмом. В сущности, это скорее неточность выражения у Дицгена, говорящего в другом месте правильно: "Дух и материя имеют, по крайней мере, то общее, что они существуют" (80). "Мышление есть телесная работа, - говорит Дицген. - Для мышления я нуждаюсь в веществе, о котором можно мыслить. Это вещество дано нам в явлениях природы и жизни... Материя есть граница духа; он не может выйти за пределы материи. Дух есть продукт материи, но материя есть большее, чем продукт духа..." (64). От разбора подобных материалистических рассуждений материалиста И. Дицгена махисты воздерживаются! Они предпочитают цепляться за неточности и путаницу у Дицгена. Например, он говорит, что естествоиспытатели могут быть "идеалистами лишь вне своей области" (108). Так ли это и почему так, махисты молчат. Но страничкой раньше Дицген признает "позитивную сторону современного идеализма" (106) и "недостаточность материалистического принципа", что должно обрадовать махистов! Неправильно выраженная мысль Дицгена состоит в том, что и различие материи от духа *относительно, не чрезмерно* (107). Это справедливо, но отсюда вытекает не недостаточность материализма, а недостаточность метафизического, антидиалектического материализма.

"Простая, научная истина основывается не на личности. Ее основания находятся вне (т. е. вне личности), в материале ее, она есть объективная истина... Мы называем себя материалистами... Философские материалисты характеризуются тем, что они ставят в начале, во главе телесный мир, идею же или дух рассматривают как следствие, - тогда как противники по манеру религии выводят вещи из слова... выводят материальный мир из идеи" ("Kleinere philosophischen Schriften", 1903, S. 59, 62<<\*179>>). Это признание объективной истины и повторение *энгельсовского* определения материализма махисты обходят. Но вот Дицген говорит: "Мы могли бы с таким же правом назвать себя идеалистами, ибо наша система покоится на совокупном результате философии, на научном исследовании идеи, на ясном понимании природы духа" (63). За эту, явно неверную, фразу нетрудно уцепиться для отречения от материализма. На деле у Дицгена более неверна формулировка, чем основная мысль, сводящаяся к указанию на то, что старый материализм не умел научно исследовать идеи (при помощи исторического материализма).

Вот рассуждение Дицгена о старом материализме: "Как наше понимание политической экономии, так и наш материализм есть научное, историческое завоевание. Как мы отличаемся вполне определенно от социалистов прошлого, так же и от прежних материалистов. С этими последними общего у нас только то, что мы признаем материю предпосылкой или первоосновой идеи" (140). Характерно это "только"! Оно включает в себя *все* гносеологические основы материализма *в отличие* от агностицизма, махизма, идеализма. Но внимание Дицгена устремлено на то, чтобы отгородиться от вульгарного материализма.

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

Дицген выражает свои мысли расплывчато, неясно, кашеобразно - в отличие от Энгельса. Но, оставив в стороне недостатки изложения и частные ошибки, он недаром отстаивает "*материалистическую теорию познания"* (S. 222, то же S. 271), *"диалектический материализм"* (S. 224). "Материалистическая теория познания, - говорит И. Дицген, - сводится к признанию того, что человеческий орган познания не испускает никакого метафизического света, а есть кусок природы, отражающий другие куски природы" (222-223). "Познавательная способность не есть какой-либо сверхъестественный источник истины, а зеркалоподобный инструмент, отражающий вещи мира или природу" (243). Наши глубокомысленные махисты обходят разбор каждого отдельного положения *материалистической теории познания* И. Дицгена, хватаясь за его *отступления* от нее, за неясности и путаницу. Реакционным философам И. Дицген мог понравиться потому, что он кое-где путает. Где путаница, тут и махисты, это уже само собою разумеется.

Маркс писал Кугельману 5-го декабря 1868 года: "Уже давно Дицген прислал мне отрывок рукописи о "Способности мышления", который, несмотря на некоторую путаницу в понятиях и на слишком частые повторения, содержит в себе много превосходных и, как продукт самостоятельного мышления рабочего, достойных изумления мыслей" (с. 53 русск. пер.).<<#94>> Г. Валентинов приводит этот отзыв и *не догадывается* спросить себя, *в чем* усмотрел Маркс *путаницу* у И. Дицгена: в том ли, что сближает Дицгена с Махом, или в том, что противополагает Дицгена Маху? Г. Валентинов не поставил этого вопроса, ибо он читал и Дицгена и письма Маркса тоже наподобие гоголевского Петрушки. А на этот вопрос нетрудно найти ответ. Маркс неоднократно называл свое миросозерцание диалектическим материализмом, и энгельсовский "Анти-Дюринг", *целиком прочитанный Марксом в рукописи,* излагает именно это мировоззрение. Отсюда даже гг. Валентиновы могли бы сообразить, что *путаница* И. Дицгена могла состоять только в *отступлениях его* от последовательного применения диалектики, от последовательного *материализма,* в частности от "Анти-Дюринга".

Не догадывается ли теперь г. Валентинов с братией, что Маркс мог назвать путаницей у Дицгена *только то, что сближает Дицгена с Махом,* который шел от Канта не к материализму, а к Беркли и к Юму? Или, может быть, материалист Маркс назвал путаницей как раз материалистическую теорию познания Дицгена, одобрил же его отступления от материализма? Одобрил то, что расходится с написанным при его участии "Анти-Дюрингом"?

Кого морочат наши махисты, которые желают, чтобы их считали марксистами, и благовестят при этом на весь мир, что "*их*" Мах одобрил Дицгена? Не смекнули наши герои, что Мах мог одобрить Дицгена только за то, за что Маркс назвал его путаником!

При общей оценке И. Дицгена в целом он не заслуживает такого резкого порицания. Он на 9/10 материалист, никогда не претендовавший ни на оригинальность, ни на особую философию, отличную от материализма. О Марксе Дицген говорил много раз и не иначе, как о *главе направления* ("Kleinere phil. Sehr.", S. 4 - отзыв 1873 года; S. 95 - 1876 года - подчеркивается, что Маркс и Энгельс "обладали необходимой философской школой", т. е. философским образованием; S. 181 - 1886 года - о Марксе и Энгельсе, как "признанных основателях" направления). Дицген был марксист, и медвежью услугу оказывают ему Евгений Дицген и - увы! - товарищ П. Дауге, сочиняющие "натурмонизм", "дицгенизм" и т. п. "Дицгенизм" в отличие от диалектического материализма есть *путаница,* есть *шаг* к реакционной философии, есть попытка создать линию не из того, что есть великого в Иосифе Дицгене (в этом рабочем-философе, открывшем по-своему диалектический материализм, много великого!), а из того, *что есть у него слабого!*

Ограничусь двумя примерами того, как катятся к реакционной философии тов. П. Дауге и Евг. Дицген.

П. Дауге пишет во 2-м издании "Аквизита", с. 273: "Даже буржуазная критика указывает на связь философии Дицгена с эмпириокритицизмом и имманентной школой", и ниже: "особенно Леклера" (в цитате из "буржуазной критики").

Что П. Дауге ценит и уважает И. Дицгена, это несомненно. Но так же несомненно, что он *позорит* И. Дицгена, приводя *без протеста* отзыв буржуазного бумагомараки, сближающего самого решительного врага фидеизма и профессоров, "дипломированных лакеев" буржуазии, с прямым проповедником фидеизма и отъявленным реакционером, Леклером. Возможно, что Дауге повторил чужой отзыв об имманентах и Леклере, не будучи сам лично знаком с писаниями этих реакционеров. Но да послужит ему это предостережением: путь *от* Маркса к особенностям Дицгена - к Маху - к имманентам - есть путь в болото. Не только сближение с Леклером, но и сближение с Махом выдвигает Дицгена-путаника в отличие от Дицгена-материалиста.

Я буду защищать И. Дицгена от П. Дауге. Я утверждаю, что И. Дицген не заслужил такого срама, как сближение с Леклером. И я могу сослаться на свидетеля, в таком вопросе самого авторитетного: на такого же реакционера, философа фидеиста и "имманента", как Леклер, именно на Шуберта-Зольдерна. В 1896 году он писал: "Социал-демократы охотно примыкают к Гегелю, с большим или меньшим (обыкновенно меньшим) правом, но только гегелеву философию они материализируют; ср. И. Дицгена. У Дицгена абсолютное становится универсумом, а этот последний - вещью в себе, абсолютным субъектом, явления которого суть его предикаты. Что Дицген делает таким образом чистейшую абстракцию основой конкретного процесса, этого он, разумеется, не замечает так же, как не замечал этого Гегель... Гегель, Дарвин, Геккель и естественно-исторический материализм зачастую хаотически соединяются у Дицгена" ("Соц. вопр.", S. XXXIII). Шуберт-Зольдерн лучше разбирается в философских оттенках, чем Мах, который хвалит всех, кого угодно, вплоть до кантианца Иерузалема.

Евгений Дицген имел наивность пожаловаться немецкой публике на то, что в России "обидели" узкие материалисты Иосифа Дицгена, и *перевел* на немецкий язык статьи Плеханова и Дауге о И. Дицгене (см. J. Dietzgeni "Erkenntnis und Wahrheit", Stuttg., 1908,<<\*180>> приложения). Нажаловался бедный "натурмонист" на свою голову! Фр. Меринг, который в философии и в марксизме кое-что понимает, написал в своей рецензии, что *Плеханов по существу прав против Дауге* ("Neue Zeit", 1908, *№* 38, 19. Juni, Feuilleton, S. 432<<\*181>>). Что И. Дицген, *отступая* от Маркса и Энгельса, *попадал впросак* (S. 431), это для Меринга не подлежит сомнению. Евгений Дицген отвечал Мерингу длинной и плаксивой заметкой, в которой договорился до того, что И. Дицген может быть полезен "для соединения" "враждующих братьев ортодоксов и ревизионистов" ("N. Z.", 1908, *№.* 44, 31. Juli, S. 652).

Еще предостережение, товарищ Дауге: путь от Маркса к "дицгенизму" и "махизму" есть *путь в болото,* не для лиц, конечно, не для Ивана, Сидора, Павла, а для направления.

И не кричите, гг. махисты, что я ссылаюсь на "авторитеты": ваши крики против авторитетов - просто прикрытие того, что авторитеты социалистические (Маркс, Энгельс, Лафарг, Меринг, Каутский) вы подменяете *авторитетами* буржуазными (Махом, Петцольдтом, Авенариусом, имманентами). Лучше бы вам не поднимать вопроса об "авторитетах" и "авторитарности"!

<<\*130>> - "Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik", S. 9 - "Реализм современного естествознания в свете беркли-кантианской критики познания", стр. 9. *Ред.*

<<\*131>> - *Иоган Ремке.* "Мир как восприятие в понятие", Берлин, 1880, стр. 9. *Ред.*

<<\*132>> - Грюн, в цитированном месте. *Ред.*

<<\*133>> *Albrecht Rau.* "Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart", Leipzig, 1882, SS. 87-89 (*Альбрехт Рау.* "Философия Людвига Фейербаха, современное естествознание и философская критика", Лейпциг, 1882, стр. 87-89. *Ред*.).

<<\*134>> *Paul Lafargue.* "Le matérialisme de Marx et l'idéallsme de Kant" в "Le Socialiste"<<#84>> от 25 февраля 1900 г. (*Поль Лафарг.* "Материализм Маркса и идеализм Канта" - в "Социалисте". *Ред*.).

<<\*135>> - "Людвиг Фейербах", стр. 25. *Ред.*

<<\*136>> - *К. Н. Штарке.* "Людвиг Фейербах", Штутгарт, 1885. *Ред.*

<<\*137>> "Bibliothèque du congrès International de philosophie", vol. IV. *Henri Delacroix.* "David Hume et la philosophie critique" ("Библиотека международного философского конгресса", т. IV. *Анри Делакруа.* "Давид Юм и критическая философия". *Ред*.). Автор относит к сторонникам Юма Авенариуса и имманентов в Германии, Ш. Ренувье и его школу ("неокритицистов") во Франции.

<<\*138>> - Дж. Уорд. *Ред.*

<<\*139>> "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", 1894, 18. Jahrg., Heft I, S. 29 ("Трехмесячник Научной Философии", 1894, 18-ый год изд., тетрадь I, стр. 29. *Ред*.).

<<\*140>> - "Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung", Bd. II, 1904, S. 295 - "Введение в философию чистого опыта", т. II, 1904, стр. 295. *Ред.*

<<\*141>> - "Проблема мира", 1906, стр. V и 146. *Ред*.

<<\*142>> - "Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit" - "История и корень закона сохранения работы". *Ред*.

<<\*143>> *Dr. Richard von Schubert-Soldem.* "Über Transcendenz des Objekts und Subjekts", 1882, S. 37 и § 5. Ср. его же: "Grundlagen einer Erkenntnistheorie", 1884, S. 3 (*Д-р Рихард фон Шуберт-Зольдерн.* "О трансцендентности объекта и субъекта", 1882, стр. 37 и § 5. Ср. его же: "Основы теории познания", 1884, Стр. 3. *Ред*.).

<<\*144>> "Vierteljahrsschr. f. w. Ph.", 17. Jrg., 1893, S. 384.

<<\*145>> *Dr. Richard von Schuberi-Soldern.* "Das menschliche Glück und die soziale Frage", 1896, SS. V, VI (*Д-р Рихард фон Шуберт-Зольдерн,* "Человеческое счастье и социальный вопрос", 1896, стр. V, VI. *Ред*.).

<<\*146>> "Zeitschrift für immanente Philosophie",<<#89>> Bd. I, Berlin, 1896, SS. 6, 9 ("Журнал Имманентной Философии", т. I, Берлин, 1896, стр. 6, 9. *Ред*.).

<<\*147>> - "Gegen die Schulweisheit", S. 129 - "Против школьной мудрости", стр. 129. *Ред.*

<<\*148>> - "Философский Ежегодник". *Ред.*

<<\*149>> "Реалисты в современной философии - некоторые представители имманентной школы, вышедшей из кантианства, школа Маха-Авенариуса и многие родственные им течения - находят, что отвергать исходный пункт наивного реализма нет решительно никаких основании". "Очерки", с. 26.

<<\*150>> - "Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik", S. 73 - "Реализм современного естествознании в свете беркли-кантианской критики познания", стр. 73. *Ред.*

<<\*151>> - *И. Ремке.* "Мир как восприятие и понятие", Берлин, 1860, стр. 312. *Ред.*

<<\*152>> - "Zeltschrift für immanente Philosophie". II. Band, S. 52 - "Журнал Имманентной Философии", т. II, стр. 52. *Ред.*

<<\*153>> - Д-р *Вильгельм Шуппе,* "Основы этики в философии права", Бреславль, 1881, стр. 181, 325. *Ред.*

<<\*154>> - "Принцип сохранения работы" и т. д. *Ред.*

<<\*155>> "Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie", Bresl., 1882, S. 10 ("Очерки монистической теории познания", Бреславль, 1882, стр. 10. *Ред*.).

<<\*156>> "Philosophische Studien", l. c., S. 383, 397, 407 - "Философские Исследования", в цитированном месте, стр. 386, 397, 407. *Ред.*

<<\*157>> *Wilhelm Schuppe.* "Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt" в "Zeltschritt für immanente Philosophie", Band II, S. 195 (*Вильгельм Шуппе,* "Имманентная философия и Вильгельм Вундт" - в "Журнале Имманентной Философии", т. II, стр. 195. *Ред*.).

<<\*158>> "Über Transcendenz des Objects und Subjects", S. 73 - "О трансцендентности объекта и субъекта", стр. 73. *Ред.*

<<\*159>> - "Борьба", 1908, 5, стр. 235. *Ред.*

<<\*160>> "Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung", II, 317 - "Введение в философию чистого опыта", II, 317. *Ред.*

<<\*161>> - "Архив Систематической Философии", том V, 1898-1899, стр. 169-170. *Ред.*

<<\*162>> - "Кантианские Исследования", т. VIII, 1903, стр. 314, 274. *Ред.*

<<\*163>> - "Das Weltproblem vom positivischen Standpunkte aus", S. 137 - "Проблема мира с позитивистской точки зрения", стр. 137. *Ред.*

<<\*164>> - *Говард В. Нокс -* в журнале "Мысль", т. VI, 1897, стр. 205. *Ред.*

<<\*165>> - *Жорж Родье* - в "Философском Обозрении", 1888, II, т. 26, стр. 200. *Ред.*

<<\*166>> *William Kingdon Clifford.* "Lectures and Essays", 3rd ed., Lond., 1901. vol. II, pp. 55, 65, 69 (*Вильям Кингдон Клиффорд.* "Лекции и очерки", 3 изд., Лондон, 1901, т. II, стр. 55, 65, 69. *Ред*.), р. 58: "Я за Беркли против Спенсера"; р. 52: "объект есть ряд изменений в моем сознании, а не что-либо вне его".

<<\*167>> "The Monist",<<#91>> vol. XVI, 1906, July; *P. Carus*. "Pr. Machs Philosophy", pp. 320, 345, 333 ("Монист", т. XVI, 1906, июль; *Л. Карус.* "Философия проф. Маха", стр. 320, 345, 333. *Ред*.). Это ответ на статью Клейнпетера в том же журнале.

<<\*168>> Там же, т. XIII, р. 24 П. Статья Каруса: "Теология как наука".

<<\*169>> - "Der Realismus der modernen Naturwissensshaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik", S. 55 - "Реализм современного естествознания в свете беркли-кантианской критики познания", стр. 55. *Ред.*

<<\*170>> - "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" - "Трехмесячник Научной Философии". *Ред*.

<<\*171>> - *Виктор Гайфельдер.* "О понятии опыта у Гельмгольца", Берлин, 1897. *Ред.*

<<\*172>> "*Доклады и речи*", 1884, стр. 226. *Ред*.

<<\*173>> *Albrecht Bau*. "Empfinden und Denken", Giessen, 1896, S. 304 (*Альбрехт Pay.* "Ощущение и мышление", Гиссен, 1896, стр. 304. *Ред*.).

<<\*174>> - "Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik", S. 154 - "Реализм современного естествознания в свете беркли-кантианской критики познания", стр. 154. *Ред.*

<<\*175>> "Archiv für Philosophie",<<#92>> II, Systematische Philosophie, Band V, 1899, SS. 163-164 особ. ("Архив Философии", II, Систематическая Философия, т. V, 1899, стр. 163-164 особ. *Ред*.).

<<\*176>> - "Der. Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik", 1879, S. 23-24 - "Реализм современного естествознания в свете беркли-кантианской критики познания", 1879, стр. 23-24. *Ред.*

<<\*177>> "Очерки монистической теории познания", 1882, стр. 45. *Ред.*

<<\*178>> *Dr. Wilhelm Schuppe.* "Erkenntnistheoretische Logik", Bonn, 1878, S. 56 (*Д-р Вильгельм Шуппе.* "Теоретико-познавательная логика", Бонн, 1878, стр. 56. *Ред*.).

<<\*179>> - "Мелкие философские работы", 1903, стр. 59, 62. *Ред.*

<<\*180>> - *И. Дицген,* "Познание и истина", Штутгарт, 1908. *Ред.*

<<\*181>> - "Новое Время", 1908, № 38, 19 июня, фельетон, стр. 432. *Ред.*

<<#83>> Лозунг *"назад к Канту!"* был выдвинут в Германии в 70-х годах прошлого века представителями буржуазного реакционного течения в философии, получившего название неокантианства и воспроизводившего наиболее реакционные, идеалистические положения философии Канта. Против неокантианства, на позициях которого стояли "легальные марксисты", Ленин решительно выступил в 1899 году в статье "Еще к вопросу о теории реализации" (см. Сочинения, 4 изд., том 4, стр. 59-77), а впоследствии в статье "Марксизм и ревизионизм".

<<#84>> *"Le Socialist"* ("Социалист") - еженедельная газета, теоретический орган французской Рабочей партии, а с 1902 года - Социалистической партии Франции; выходила с 1885 года. С 1905 года газета стала органом Французской социалистической партии; прекратила свое существование в 1915 году.

<<#85>> См. Ф. Энгельс. "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии", 1939, стр. 23.

<<#86>> Речь идет о следующих работах Ф. Энгельса: "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии" (1888 г.) и "Об историческом материализме" (1892 г.) (см. Ф. Энгельс. "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии", 1939, стр. 7-52; Ф. Энгельс. "Развитие социализма от утопии к науке", 1940, стр. 11-36 (Введение к английскому изданию)).

<<#87>> См. Ф. Энгельс. "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии", 1939, стр. 26.

<<#88>> См. Ф. Энгельс. "Развитие социализма от утопии к науке", 1940, стр. 18 (Введение к английскому изданию).

<<#89>> *"Zeitschrift für immanente Philosophie"* ("Журнал Имманентной Философии") - немецкий философский журнал; защищал солипсизм, крайнюю и наиболее реакционную форму субъективного идеализма; выходил в Берлине с 1895 по 1900 год.

<<#90>> Ленин имеет в виду ложное заявление председателя Совета министров П. А. Столыпина, который отрицал существование при почтовых учреждениях "черных кабинетов", занимавшихся перлюстрацией писем подозрительных для царского правительства лиц.

<<#91>> *"Тhe Monist"* ("Монист") - американский философский журнал идеалистического направления, пропагандировавший религиозное мировоззрение; выходил в Чикаго с 1890 по 1936 год.

<<#92>> *"Archiv für Philosophie"* ("Архив Философии") - философский журнал идеалистического направления, орган неокантианцев и махистов; выходил в Берлине с 1895 по 1931 год двумя параллельными изданиями: одно было посвящено истории философии, другое - общим вопросам философии.*.*

<<#93>> См. Ф. Энгельс. "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии", 1939, стр. 23.

<<#94>> См. письмо Маркса Кугельману от 5 декабря 1868 года (К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XXV, 1936, стр. 544).