**В. И. Ленин**

**Материализм и эмпириокритицизм**

**ГЛАВА III**

**ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМА. III**

**1. ЧТО ТАКОЕ МАТЕРИЯ? ЧТО ТАКОЕ ОПЫТ?**

С первым из этих вопросов постоянно пристают идеалисты, агностики, и в том числе махисты, к материалистам; со вторым - материалисты к махистам. Попытаемся разобраться, в чем тут дело.

Авенариус говорит по вопросу о материи:

"Внутри очищенного "полного опыта" нет "физического" - "материи" в метафизическом абсолютном понятии, ибо "материя" в этом понятии есть лишь абстракция: она была бы совокупностью противочленов при абстрагировании от всякого центрального члена. Как в принципиальной координации, т. е. в "полном опыте", немыслим (undenkbar) противочлен без центрального члена, так и "материя" в метафизическом абсолютном понятии есть полная бессмыслица (Unding)" ("Bemerkungen", S. 2<<\*91>> в указ. журн., § 119).

Из этой тарабарщины видно одно: Авенариус называет физическое или материю абсолютом и метафизикой, потому что по его теории принципиальной координации (или еще по-новому: "полного опыта") противочлен неотделим от центрального члена, среда неотделима от *Я, не-Я* неотделимо от *Я* (как говорил И. Г. Фихте). Что эта теория есть переряженный субъективный идеализм, об этом мы уже говорили в своем месте, и характер авенариусовских нападок на "материю" совершенно ясен: идеалист отрицает бытие физического независимо от психики и потому отвергает понятие, выработанное философией для такого бытия. Что материя есть "физическое" (т. е. наиболее знакомое и непосредственно данное человеку, в существовании чего никто не сомневается, кроме обитателей желтых домиков), - этого Авенариус не отрицает, он только требует принятия "*его*" теории о неразрывной связи среды и *Я.*

Мах выражает ту же мысль попроще, без философских выкрутас: "То, что мы называем материей, есть только известная закономерная связь *элементов* ("ощущений")" ("Анализ ощущений", с. 265). Маху кажется, что, выставляя такое утверждение, он производит "радикальный переворот" в обычном мировоззрении. На деле это старый-престарый субъективный идеализм, нагота которого прикрыта словечком "элемент".

Наконец, английский махист Пирсон, бешено воюющий с материализмом, говорит: "С научной точки зрения не может быть возражения против того, чтобы классифицировать известные более или менее постоянные группы чувственных восприятий, объединяя их вместе и называя материей - мы подходим таким образом очень близко к определению Дж.-Ст. Милля: материя есть постоянная возможность ощущений, - но подобное определение материи совсем не похоже на то, что материя есть вещь, которая движется" ("The Grammar of Science", 1900, 2nd ed., p. 249<<\*92>>). Здесь нет фигового листочка "элементов", и идеалист прямо протягивает руку агностику.

Читатель видит, что все эти рассуждения основоположников эмпириокритицизма вращаются всецело и исключительно в рамках исконного гносеологического вопроса об отношении мышления к бытию, ощущения к физическому. Нужна была безмерная наивность русских махистов, чтобы усмотреть здесь нечто хоть сколько-нибудь относящееся к "новейшему естествознанию" или "новейшему позитивизму". Все приведенные нами философы, кто прямо, кто с ужимкой, заменяют основную философскую линию материализма (от бытия к мышлению, от материи к ощущению) обратной линией идеализма. Отрицание материи ими есть давным-давно известное решение теоретико-познавательных вопросов в смысле отрицания внешнего, объектного источника наших ощущении, объективной реальности, соответствующей нашим ощущениям. И наоборот, признание той философской линии, которую отрицают идеалисты и агностики, выражается определениями: материя есть то, что, действуя на наши органы чувств, производит ощущение; материя есть объективная реальность, данная нам в ощущении, и т. п.

"Богданов, делая вид, что он спорит только с Бельтовым, трусливо обходя Энгельса, возмущается подобными определениями, которые, видите ли, "оказываются простыми повторениями" ("Эмпириомонизм", III, XVI стр.) той формулы" (*Энгельса,* забывает добавить наш "марксист"), что для одного направления в философии материя есть первичное, дух - вторичное, для другого направления - наоборот. Все российские махисты в восторге повторяют богдановское "опровержение"! А между тем самое небольшое размышление могло бы показать этим людям, что нельзя, по сути дела нельзя дать иного определения двух последних понятий гносеологии, кроме как указания на то, которое из них берется за первичное. Что значит дать "определение"? Это значит прежде всего подвести данное понятие под другое, более широкое. Например, когда я определяю: осел есть животное, я подвожу понятие "осел" под более широкое понятие. Спрашивается теперь, есть ли более широкие понятия, с которыми могла бы оперировать теория познания, чем понятия: бытие и мышление, материя и ощущение, физическое и психическое? Нет*.* Это - предельно-широкие, самые широкие понятия, дальше которых по сути дела (если не иметь в виду *всегда* возможных изменений *номенклатуры*) не пошла сих пор гносеология. Только шарлатанство или крайнее скудоумие может требовать такого "определения" этих двух "рядов" предельно-широких понятий, которое бы не состояло в "простом повторении": то или другое берется за первичное. Возьмите три вышеприведенных осуждения о материи. К чему все они сводятся? К тому, что эти философы идут от психического, или *Я,* к физическому, или среде, как от центрального члена к противочлену, - или от ощущения к материи, - или от чувственного восприятия к материи. Могли ли по сути дела Авенариус, Мах и Пирсон дать какое-нибудь иное "определение" основных понятий, кроме указания *направления* их философской линии? Могли ли они иначе определить, еще как-нибудь особо определить, что такое *Я,* что такое ощущение, что такое чувственное восприятие? Достаточно ясно поставить вопрос, чтобы понять, какую величайшую бессмыслицу говорят махисты, когда они требуют от материалистов такого определения материи, которое бы не сводилось к повторению того, что материя, природа, бытие, физическое есть первичное, а дух, сознание, ощущение, психическое - вторичное.

Гениальность Маркса и Энгельса и проявилась между прочим в том, что они презирали гелертерскую игру в новые словечки, мудреные термины, хитрые "измы", а просто и прямо говорили: есть материалистическая и идеалистическая линия в философии, между ними разные оттенки агностицизма. Потуги найти "новую" точку зрения в философии характеризуют такое же нищенство духом, как потуги создать "новую" теорию стоимости, "новую" теорию ренты и т. п.

Про Авенариуса его ученик Карстаньен сообщает, что он выразился в частном разговоре: "Я не знаю ни физического, ни психического, а только третье". На замечание одного писателя, что понятие этого третьего не дано Авенариусом, Петцольдт отвечал: "Мы знаем, почему он не мог выставить такого понятия. Для третьего нет противопонятия (Gegenbegriff - соотносительного понятия)... Вопрос: что есть третье? нелогично поставлен" ("Einf. i. d. Ph. d. r. E.", II, 329<<\*93>>). Что последнее понятие нельзя определить, это Петцольдт понимает. Но он не понимает того, что ссылка на "третье" есть простой выверт, ибо всякий из нас знает и что такое физическое и что такое психическое, но никто из нас не знает в настоящее время, что такое "третье". Этим вывертом Авенариус только заметал следы, *на деле* объявляя *Я* первичным (центральный член), а природу (среду) вторичным (противочлен).

Конечно, и противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области; в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна.

Присмотримся теперь к употреблению слова: опыт в эмпириокритической философии. Первый параграф "Критики чистого опыта" излагает следующее "допущение": "любая часть нашей среды стоит в таком отношении к человеческим индивидам, что если она предстала, то они заявляют о своем опыте: то-то и то-то узнаю опытным путем; то-то и то-то есть опыт; или: проистекло из опыта, зависит от опыта" (с. 1 русск. пер.). Итак, опыт определяется все через те же понятия: *Я* и среда, причем "учение" о "неразрывной" связи их прячется до поры до времени под спудом. Дальше. "Синтетическое понятие чистого опыта": "именно опыта, как такого заявления, которому, во всем его составе, предпосылкою служат только части среды" (1-2). Если принять, что среда существует независимо от "заявлений" и "высказываний" человека, то открывается возможность толковать опыт материалистически! "Аналитическое понятие чистого опыта": "именно как такого заявления, к которому не примешано ничего, что в свою очередь не было бы опытом, и которое, следовательно, представляет из себя не что иное, как опыт" (2). Опыт есть опыт. И находятся же люди, которые принимают этот квазиученый вздор за истинное глубокомыслие!

Необходимо еще добавить, что Авенариус во II томе "Критики чистого опыта" рассматривает "опыт", как "специальный случай" *психического,* что он делит опыт на sachhafte Werte (вещные ценности) и gedankenhafte Werte (мыслительные ценности), что "опыт в широком смысле" включает эти последние, что "полный опыт" отождествляется с принципиальной координацией ("Bemerkungen"). Одним словом: "чего хочешь, того просишь". "Опыт" прикрывает и материалистическую и идеалистическую линию в философии, освящая их спутыванье. Если наши махисты доверчиво принимают "чистый опыт" за чистую монету, то в философской литературе представители разных направлений одинаково указывают на злоупотребления этим понятием со стороны Авенариуса. "Что такое чистый опыт, - пишет А. Риль, - остается у Авенариуса неопределенным, и его заявление: "чистый опыт есть такой опыт, к которому не примешано ничего такого, что бы, в свою очередь, не было опытом", явно вертится в кругу" ("Systematische Philosophie", Lpz., 1907, S. 102<<\*94>>). Чистый опыт у Авенариуса, - пишет Вундт, - то означает любую фантазию, то высказыванья с характером "вещности" ("Phil. Studien", XIII. Band, S. 92-93 <<\*95>>). Авенариус растягивает понятие опыта (S. 382). "От точного определения терминов: опыт и чистый опыт, - пишет Ковеларт, - зависит смысл всей этой философии. Авенариус не дает такого точного определения" ("Rev. Néo-scolastique", 1907, fevr., p. 61<<\*96>>). "Неопределенность термина: опыт оказывает хорошие услуги Авенариусу" в протаскивании идеализма под видом борьбы с ним, - говорит Норман Смит ("Mind", vol. XV, р. 29<<\*97>>).

"Я заявляю торжественно: внутренний смысл, душа моей философии состоит в том, что человек не имеет вообще ничего, кроме опыта; человек приходит ко всему, к чему он приходит, только через опыт"... Не правда ли, какой это ярый философ чистого опыта? Автор этих слов - субъективный идеалист И. Г. Фихте ("Sonn. Ber. etc.", S. 12<<\*98>>). Из истории философии известно, что толкование понятия опыт разделяло классических материалистов и идеалистов. В настоящее время профессорская философия всяческих оттенков одевает свою реакционность в наряды декламации насчет "опыта". На опыт ссылаются все имманенты. Мах расхваливает в предисловии ко 2-му изданию своего "Познания и заблуждения" книгу профессора В. Иерузалема, в которой мы читаем: "Принятие божественного первосущества не противоречит никакому опыту" ("Der krit. Id. etc.", S. 222<<\*99>>).

Можно только пожалеть о людях, которые поверили Авенариусу и К°, будто посредством словечка "опыт" можно превзойти "устарелое" различие материализма и идеализма. Если Валентинов и Юшкевич обвиняют отступившего слегка от чистого махизма Богданова в злоупотреблении словом опыт, то эти господа обнаруживают здесь только свое невежество. Богданов "невиновен" по данному пункту: он *только* рабски перенял путаницу Маха и Авенариуса. Когда он говорит: "сознание и непосредственный психический опыт - тождественные понятия" ("Эмпириомонизм", II, 53), материя же "не опыт", а "неизвестное, чем вызывается все известное" ("Эмпириомонизм", III, XIII), - то он толкует опыт *идеалистически.* И он, конечно, не первый<<\*100>> и не последний созидает идеалистические системки на словечке опыт. Когда он возражает реакционным философам, говоря, что попытки выйти за пределы опыта приводят на деле "только к пустым абстракциям и противоречивым образам, все элементы которых брались все-таки из опыта" (I, 48), - он противополагает пустым абстракциям человеческого сознания то, что существует вне человека и независимо от его сознания, т. е. толкует опыт материалистически.

Точно так же и Мах при исходной точке зрения идеализма (тела суть комплексы ощущений или "элементов") нередко сбивается на материалистическое толкование слова опыт. "Не из себя философствовать (nicht aus uns herausphilosophieren), - говорит он в "Механике" (3-е нем. изд., 1897, S. 14), - а из опыта брать". Опыт здесь противополагается философствованию из себя, т. е. толкуется как нечто объективное, извне данное человеку, толкуется материалистически. Еще пример: "То, что мы наблюдаем в природе, запечатлевается в наших представлениях, хотя бы непонятое и неанализированное нами, и эти представления потом в своих самых общих и устойчивых (stärksten) чертах подражают (nachahmen) процессам природы. Мы обладаем в этом опыте таким запасом (Schatz), который у нас всегда под рукой..." (там же, S. 27). Здесь природа берется за первичное, ощущения и опыт - за производное. Если бы Мах последовательно держался такой точки зрения в основных вопросах гносеологии, то он избавил бы человечество от многих и глупых идеалистических "комплексов". Третий пример: "Тесная связь мысли с опытом созидает современное естествознание. Опыт порождает мысль. Она разрабатывается дальше и снова сравнивается с опытом" и т. д. ("Erkenntnis und Irrtum", S. 200 <<\*101>>). Специальная "философия" Маха здесь выброшена за борт, и автор стихийно переходит на обычную точку зрения естествоиспытателей, смотрящих на опыт материалистически.

Итог: слово "опыт", на котором строят свои системы махисты, давным-давно служило для прикрытия идеалистических систем и служит сейчас у Авенариуса и К° для эклектического перехода от идеалистической позиции к материализму и обратно. Различные "определения" этого понятия выражают лишь те две основные линии в философии, которые так ярко вскрыл Энгельс.

**2. ОШИБКА ПЛЕХАНОВА ОТНОСИТЕЛЬНО ПОНЯТИЯ "ОПЫТ"**

На стр. Х - XI своего предисловия к "Л. Фейербаху" (изд. 1905 г.) Плеханов говорит: "Один немецкий писатель замечает, что для эмпириокритицизма *опыт* есть только предмет исследования, а вовсе не средство познания. Если это так, то противопоставление эмпириокритицизма материализму лишается смысла, и рассуждения на тему о том, что эмпириокритицизм призван сменить собою материализм, оказываются совершенно пустыми и праздными".

Это - одна сплошная путаница.

Фр. Карстаньен, один из самых "ортодоксальных" последователей Авенариуса, говорит в своей статье об эмпириокритицизме (ответ Вундту), что "для "Критики чистого опыта" опыт есть не средство познания, а только предмет исследования".<<\*102>> Выходит, по Плеханову, что противопоставление взглядов Фр. Карстаньена материализму лишается смысла!

Фр. Карстаньен почти буквально пересказывает Авенариуса, который в своих "Замечаниях" решительно противополагает свое понимание опыта, как того, что дано нам, что мы находим (das Vorgefundene) - взгляду на опыт, как на "средство познания" "в смысле господствующих, в сущности совершенно метафизических, теорий познания" (l. c., S. 401). То же самое говорит вслед за Авенариусом и Петцольдт в своем "Введении в философию чистого опыта" (т. I, S. 170). Выходит, по Плеханову, что противопоставление взглядов Карстаньена, Авенариуса и Петцольдта материализму лишается смысла! Либо Плеханов не "дочитал" Карстаньена и К°, либо он взял свою ссылку на "одного немецкого писателя" из пятых рук.

Что же значит это непонятое Плехановым утверждение самых видных эмпириокритиков? Карстаньен хочет сказать, что Авенариус в своей "Критике чистого опыта" берет *предметом* исследования опыт, т. е. всякие "человеческие высказывания". Авенариус не исследует здесь, - говорит Карстаньен (S. 50 цит. ст.), - реальны ли эти высказыванья или они относятся, например, к *привидениям;* он только группирует, систематизирует, формально классифицирует всевозможные человеческие высказывания, *и идеалистические и материалистические* (S. 53), не входя в существо вопроса. Карстаньен совершенно прав, называя *эту* точку зрения "скептицизмом по преимуществу" (S. 213). Карстаньен защищает между прочим в этой статье своего дорогого учителя от позорного (с точки зрения немецкого профессора) обвинения в материализме, брошенного Вундтом. Какие же мы материалисты, помилуйте! - таков смысл возражений Карстаньена, - если мы говорим об "опыте", то вовсе не в том обычном, ходячем смысле, который ведет или мог бы вести к материализму, а в смысле исследования нами всего того, что люди "высказывают", как опыт. Карстаньен и Авенариус считают взгляд на опыт, как на средство познания, материалистическим (это, может быть, и наиболее обычно, но все же неверно, как мы видели на примере Фихте). Авенариус отгораживается от той "господствующей" "метафизики", которая упорно считает мозг органом мысли, не считаясь с теориями интроекции и координации. Под находимым нами или данным (das Vorgefundene) Авенариус разумеет как раз неразрывную связь *Я* и среды, что ведет к запутанному идеалистическому толкованию "опыта".

Итак, под словом "опыт", несомненно, может скрываться и материалистическая и идеалистическая линия в философии, а равно и юмистская и кантианская, но ни определение опыта, как предмета исследования,<<\*103>> ни определение его, как средства познания, ничего еще не решает в этом отношении. Специально же замечания Карстаньена против Вундта не имеют ровно никакого отношения к вопросу о противопоставлении эмпириокритицизма материализму.

Как курьез, отметим, что Богданов и Валентинов, отвечая по этому пункту Плеханову, обнаружили нисколько не лучшую осведомленность. Богданов заявил: "не вполне ясно" (III, с. XI), "дело эмпириокритицистов разобраться в этой формулировке и принять или не принять условие". Выгодная позиция: я-де не махист и разбираться в том, в каком смысле говорит об опыте какой-то там Авенариус или Карстаньен, я не обязан! Богданов желает пользоваться махизмом (и махистской путаницей с "опытом"), но не желает отвечать за нее.

"Чистый" эмпириокритик Валентинов выписал плехановское примечание и публично протанцевал канкан, высмеивая то, что Плеханов не назвал писателя и не объяснил, в чем дело (с. 108-109 цит. кн.). При этом сам этот эмпириокритический философ *ни слова* не ответил по существу, признав, что он "раза три, если не больше, перечитывал" плехановское примечание (и, очевидно, ничего не понял). Ну, и махисты!

**3. О ПРИЧИННОСТИ И НЕОБХОДИМОСТИ В ПРИРОДЕ**

Вопрос о причинности имеет особенно важное значение для определения философской линии того или другого новейшего "изма", и мы должны поэтому остановиться на этом вопросе несколько подробнее.

Начнем с изложения материалистической теории познания по данному пункту. Взгляды Л. Фейербаха изложены нм особенно ясно в вышеупомянутом возражении Р. Гайму.

"Природа и человеческий разум, - говорит Гайм, - совершенно расходятся у него (Фейербаха), и между ними вырывается целая пропасть, непереходимая ни с той, ни с другой стороны. Гайм основывает этот упрек на § 48 моей "Сущности религии", где говорится, что "природа может быть понята только через самое природу, что необходимость ее не есть человеческая или логическая, метафизическая или математическая, что природа одна только является таким существом, к которому нельзя прилагать никакой человеческой мерки, хотя мы и сравниваем ее явления с аналогичными человеческими явлениями, применяем к ней, чтобы сделать ее понятной для нас, человеческие выражения и понятия, например: порядок, цель, закон, вынуждены применять к ней такие выражения по сути нашего языка". Что это значит? Хочу ли я этим сказать: в природе нет никакого порядка, так что, например, за осенью может следовать лето, за весной - зима, за зимой - осень? Нет цели, так что, например, между легкими и воздухом, между светом и глазом, между звуком и ухом нет никакой согласованности? Нет порядка, так что, например, земля двигается то по эллипсу, то по кругу, обращается вокруг солнца то в год, то в четверть часа? Какая бессмыслица! Что же хотел я сказать в этом отрывке? Ничего больше, как произвести различие между тем, что принадлежит природе, и тем, что принадлежит человеку; в этом отрывке не говорится, чтобы словам и представлениям о порядке, цели, законе не соответствовало ничего действительного в природе, в нем отрицается только тождество мысли и бытия, отрицается, чтобы порядок и т. д. существовали в природе именно так, как в голове или в чувстве человека порядок, цель, закон суть не более, как слова, которыми человек переводит дела природы на *свой* язык, чтобы понять их; эти слова не лишены смысла, не лишены объективного содержания (nicht sinn- d. h. gegensfcandlose Worte); но тем не менее необходимо отличать оригинал от перевода. Порядок, цель, закон выражают в человеческом смысле нечто произвольное.

"Теизм *прямо* заключает от случайности порядка, целесообразности и закономерности природы к их произвольному происхождению, к бытию существа, отличного от природы и вносящего порядок, целесообразность и закономерность в природу, самое по себе (an sich) хаотичную (dissolute), чуждую всякой определенности. Разум теистов... есть разум, находящийся в противоречии с природой, абсолютно лишенный понимания сущности природы. Разум теистов разрывает природу на два существа, - одно материальное, другое формальное или духовное" (Werke, VII. Band, 1903, S. 518-520<<\*104>>).

Итак, Фейербах признает объективную закономерность в природе, объективную причинность, отражаемую лишь приблизительно верно человеческими представлениями о порядке, законе и проч. Признание объективной закономерности природы находится у Фейербаха в неразрывной связи с признанием объективной реальности внешнего мира, предметов, тел, вещей, отражаемых нашим сознанием. Взгляды Фейербаха - последовательно материалистические. И всякие иные взгляды, вернее, иную философскую линию в вопросе о причинности, отрицание объективной закономерности, причинности, необходимости в природе, Фейербах справедливо относит к направлению фидеизма. Ибо ясно, в самом деле, что субъективистская линия в вопросе о причинности, выведение порядка и необходимости природы не из внешнего объективного мира, а из сознания, из разума, из логики и т. п. не только отрывает человеческий разум от природы, не только противопоставляет первый второй, но делает природу *частью* разума, вместо того, чтобы разум считать частичкой природы. Субъективистская линия в вопросе о причинности есть философский идеализм (к разновидностям которого относятся теории причинности и Юма и Канта), т. е. более или менее ослабленный, разжиженный фидеизм. Признание объективной закономерности природы и приблизительно верного отражения этой закономерности в голове человека есть материализм.

Что касается Энгельса, то ему не приходилось, если я не ошибаюсь, специально по вопросу о причинности противопоставлять свою материалистическую точку зрения иным направлениям. В этом для него не было надобности, раз он по более коренному вопросу об объективной реальности внешнего мира вообще отмежевал себя вполне определенно от всех агностиков. Но кто сколько-нибудь внимательно читал его философские сочинения, тому должно быть ясно, что Энгельс не допускал и тени сомнения насчет существования объективной закономерности, причинности, необходимости природы. Ограничимся немногими примерами. В первом же параграфе "Анти-Дюринга" Энгельс говорит: "Чтобы познавать отдельные стороны" (или частности общей картины мировых явлений), "мы вынуждены вырывать их из их естественной (natürlich) или исторической связи и исследовать каждую в отдельности по ее свойствам, по ее особым причинам и следствиям" (5-6). Что эта естественная связь, связь явлений природы существует объективно, это очевидно. Энгельс подчеркивает особенно диалектический взгляд на причину и следствие: "Причина и следствие суть представления, которые имеют значение, как таковые, только в применении к данному отдельному случаю; но как только мы будем рассматривать этот отдельный случай в его общей связи со всем мировым целым, эти представления сходятся и переплетаются в представлении универсального взаимодействия, в котором причины и следствия постоянно меняются местами; то, что здесь или теперь является причиной, становится там или тогда следствием и наоборот" (8). Следовательно, человеческое понятие причины и следствия всегда несколько упрощает объективную связь явлений природы, лишь приблизительно отражая ее, искусственно изолируя те или иные стороны одного единого мирового процесса. Если мы находим, что законы мышления соответствуют законам природы, то это становится вполне понятным, - говорит Энгельс, - если принять во внимание, что мышление и сознание суть "продукты человеческого мозга и человек сам продукт природы". Понятно, что "продукты человеческого мозга, будучи сами в конечном счете продуктами природы, не противоречат остальной природной связи (Naturzusarnmenhang), а соответствуют ей" (22).<<#74>> Что существует природная, объективная связь явлений мира, в этом нет и сомнения. О "законах природы", о "необходимости природы" (Naturnotwendigkeiten) Энгельс говорит постоянно, не считая нужным особо разъяснять общеизвестные положения материализма.

В "Людвиге Фейербахе" мы равным образом читаем, что "общие законы движения внешнего мира и человеческого мышления по сути дела тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, что человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе - до сих пор большей частью и в человеческой истории - они пролагают себе дорогу бессознательно, в форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей" (38). И Энгельс обвиняет старую натурфилософию в том, что она заменяла "неизвестные еще ей действительные связи" (явлений природы) "идеальными, фантастическими" (42).<<#75>> Признание объективной закономерности, причинности, необходимости в природе совершенно ясно у Энгельса наряду с подчеркиванием относительного характера наших, т. е. человеческих, приблизительных отражений этой закономерности в тех или иных понятиях.

Переходя к И. Дицгену, мы должны прежде всего отметить одно из бесчисленных искажений дела нашими махистами. Один из авторов "Очерков "*по*" философии марксизма", г. Гельфонд, заявляет нам: "Основные пункты дицгеновского мировоззрения могут быть резюмированы в следующих положениях: "...9) причинная зависимость, которую мы приписываем вещам, в действительности не содержится в самих вещах" (248). *Это - сплошной вздор.* Г. Гельфонд, собственные воззрения которого представляют из себя настоящую окрошку из материализма и агностицизма, *безбожно переврал* И. Дицгена. Конечно, у И. Дицгена можно найти немало путаницы, неточностей, ошибок, радующих сердца махистов и заставляющих всякого материалиста признать в И. Дицгене философа не вполне последовательного. Но приписывать материалисту И. Дицгену прямое отрицание материалистического взгляда на причинность, на это способны только Гель-фонды, только русские махисты.

"Объективное научное познание, - говорит И. Дицген в своем сочинении "Сущность головной работы" (нем. изд. 1903 г.), - ищет причин не в вере, не в спекуляции, а в опыте, в индукции, не *a priori*, a *a posteriori*.<<\*105>> Естествознание ищет причин не вне явлений, не позади них, а в них или посредством их" (S. 94-95). "Причины суть продукты мыслительной способности. Но они - не чистые продукты ее, они порождены ею в союзе с чувственным материалом. Чувственный материал дает порожденной таким образом причине ее объективное существование. Как мы от истины требуем, чтобы она была истиной объективного явления, так мы от причины требуем, чтобы она была действительна, чтобы она была причиной объективно данного следствия" (S. 98-99). "Причина вещи есть ее связь" (S. 100).

Отсюда видно, что г. Гельфонд выставил утверждение *упрямо противоположное действительности.* Мировоззрение материализма, излагаемое И. Дицгеном, признает, что "причинная зависимость" *содержится* "в самих вещах". Для махистской окрошки г. Гельфонду понадобилось спутать материалистическую и идеалистическую линию в вопросе о причинности.

Перейдем к этой второй линии.

У Авенариуса ясное заявление исходных пунктов его философии по этому вопросу находится в первом его сочинении: "Философия, как мышление о мире сообразно принципу наименьшей траты сил". В § 81 читаем: "Не ощущая (не познавая в опыте; erfahren) силы, как чего-то вызывающего движение, мы не ощущаем и *необходимости* какого бы то ни было движения... Все, что мы ощущаем (erfahren), это - что одно следует за другим". Перед нами юмовская точка зрения в самом чистом виде: ощущение, опыт ничего не говорят нам ни о какой необходимости. Философ, утверждающий (на основании принципа "экономии мысли"), что существует только ощущение, не мог придти ни к какому иному выводу. "Поскольку, - читаем дальше, - представление о *причинности* требует силы и необходимости или принуждения, как интегральных составных частей для определения следствия, постольку и оно падает вместе с ними" (§ 82). "Необходимость остается, как степень вероятности ожидания последствий" (§ 83, тезис).

Это - вполне определенный субъективизм в вопросе о причинности. И, если оставаться сколько-нибудь последовательным, то нельзя придти к иному выводу, не признавая объективной реальности, как источника наших ощущений.

Берем Маха. В специальной главе о "причинности и объяснении" ("Wärmelehre", 2. Auflage, 1900, S. 432-439<<\*106>>) читаем: "Юмова критика (понятия причинности) остается в своей силе". Кант и Юм различно решают проблему причинности (с другими философами Мах и не считается!); к решению Юма "примыкаем мы". "Кроме *логической* (курсив Маха), какой-нибудь другой необходимости, например, физической, не существует". Это как раз тот взгляд, с которым так решительно боролся Фейербах. Маху не приходит и в голову отрицать свое родство с Юмом. Только русские махисты могли дойти до того, чтобы утверждать "соединимость" юмовского агностицизма с материализмом Маркса и Энгельса. В "Механике" Маха читаем: "В природе нет ни причины, ни следствия" (S. 474, 3. Auflage, 1897). "Я многократно излагал, что все формы закона причинности вытекают из субъективных стремлений (Trieben); для природы нет необходимости соответствовать им" (495).

Здесь надо отметить, что наши русские махисты с поразительной наивностью подменяют вопрос о материалистическом или идеалистическом направлении всех рассуждений о законе причинности вопросом о той или иной формулировке этого закона. Они поверили немецким профессорам-эмпириокритикам, что если сказать: "функциональное соотношение", то это составит открытие "новейшего позитивизма", избавит от "фетишизма" выражений, вроде "необходимость", "закон" и т. п. Конечно, это чистейшие пустяки, и Вундт имел полное право посмеяться над этой *переменой слова* (S. 383 и 388 цит. статьи в "Phil. Studien"<<\*107>>), нисколько не меняющей сути дела. Сам Мах говорит о "всех формах" закона причинности и в "Познании и заблуждении" (2 изд., S. 278) делает само собой понятную оговорку, что понятие функции может выразить точнее "зависимость элементов" лишь тогда, когда достигнута возможность выразить результаты исследования в *измеримых* величинах, - а это даже в таких науках, как химия, достигнуто лишь отчасти. Должно быть, с точки зрения наших доверчивых к профессорским открытиям махистов, Фейербах (не говоря уже об Энгельсе) не знал того, что понятия порядок, закономерность и т. п. могут быть выражены при известных условиях математически определенным функциональным соотношением!

Действительно важный теоретико-познавательный вопрос, разделяющий философские направления, состоит не в том, какой степени точности достигли наши описания причинных связей и могут ли эти описания быть выражены в точной математической формуле, - а в том, является ли источником нашего познания этих связей объективная закономерность природы, или свойства нашего ума, присущая ему способность познавать известные априорные истины и т. п. Вот что бесповоротно отделяет материалистов Фейербаха, Маркса и Энгельса от агностиков (юмистов) Авенариуса и Maxa.

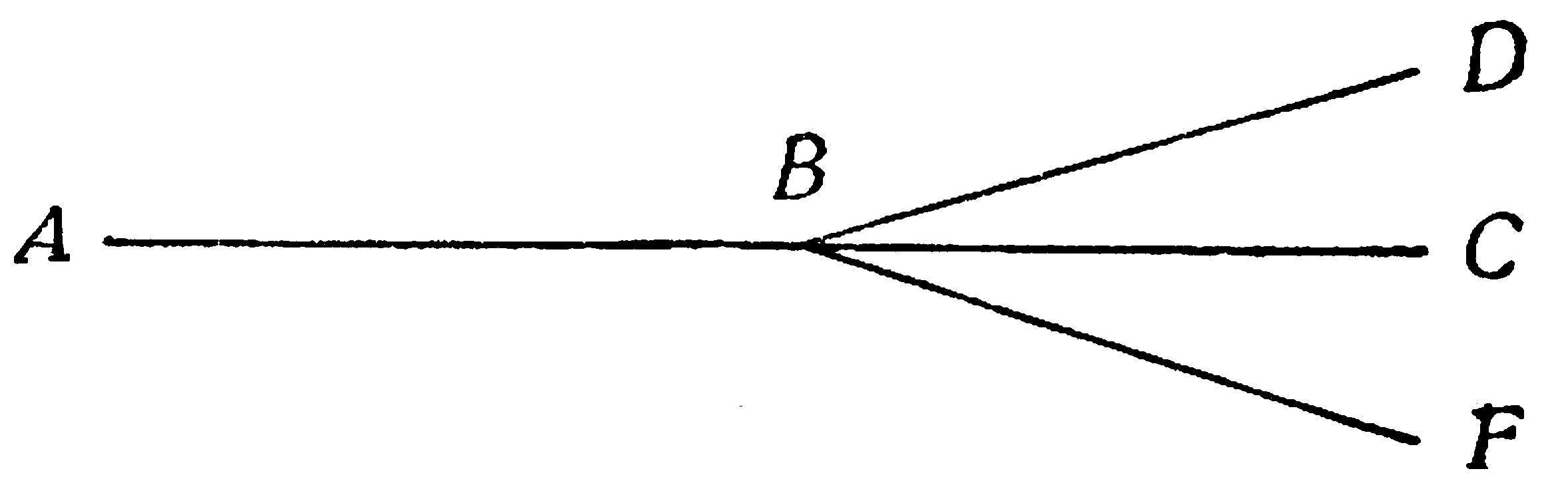
В отдельных местах своих сочинений Мах, - которого грех было бы обвинить в последовательности, - нередко "забывает" о своем согласии с Юмом и о своей субъективистской теории причинности, рассуждая "просто" как естествоиспытатель, т. е. со стихийно-материалистической точки зрения. Например, в "Механике" мы читаем: "Природа учит нас находить в ее явлениях единообразие" (р. 182 франц. перевода). Если мы *находим* единообразие в явлениях природы, то, значит, это единообразие существует объективно, вне нашего ума? Нет. По тому же вопросу о единообразии природы Мах изрекает такие вещи: "Сила, толкающая нас пополнять в мыслях факты, наблюденные лишь наполовину, есть сила ассоциации. Она укрепляется от повторения. Она кажется нам тогда силой, не зависящей от нашей воли и от отдельных фактов, направляющей и мысли, *и* (курсив Маха) факты, держащей их в соответствии друг с другом, как *закон* тех и других. Что мы считаем себя способными делать предсказания при помощи такого закона, это доказывает лишь (!) достаточное единообразие нашей среды, но отнюдь не доказывает *необходимости* успеха предсказаний" ("Wärmelehre", S. 383).

Выходит, что можно и должно искать какой-то необходимости *помимо* единообразия среды, т. е. природы! Где искать, это - тайна идеалистической философии, боящейся признать познавательную способность человека простым отражением природы. В последнем своем сочинении "Познание и заблуждение" Мах даже определяет закон природы, как "ограничение ожидания" (2 изд., S. 450 и след.)! Солипсизм берет-таки свое.

Посмотрим на позицию других писателей того же философского направления. Англичанин Карл Пирсон выражается со свойственной ему определенностью: "Законы науки - гораздо больше продукты человеческого ума, чем факты внешнего мира" ("The Grammar of Science", 2nd ed., p. 36<<\*108>>). "И поэты и материалисты, говорящие о природе, как господине (sovereign) над человеком, слишком часто забывают, что порядок и сложность явлений, вызывающие их восхищение, по меньшей мере, настолько же являются продуктом познавательных способностей человека, как его собственные воспоминания и мысли" (185). "Широко охватывающий характер закона природы обязан своим существованием изобретательности человеческого ума" (ib.). *"Человек есть творец закона природы",* гласит § 4 третьей главы. "Есть гораздо больше смысла в утверждении, что человек дает законы природе, чем в обратном утверждении, что природа дает законы человеку", - хотя, - с горечью признается почтеннейший профессор, - этот последний (материалистический) взгляд, "к несчастью, слишком распространен в наше время" (р. 87). В IV главе, посвященной вопросу о причинности, § 11 формулирует *тезис* Пирсона: *"Необходимость принадлежит к миру понятий, а не к миру восприятий".* Для Пирсона, надо заметить, восприятия или чувственные впечатления "и есть" вне нас существующая действительность. "В том единообразии, с которым повторяются известные ряды восприятий, в той рутине восприятий нет никакой внутренней необходимости; но необходимым условием существования мыслящих существ является наличность рутины восприятий. Необходимость заключается, следовательно, в природе мыслящего существа, а не в самих восприятиях; она является продуктом познавательной способности" (р. 139).

Наш махист, с которым полную солидарность выражает неоднократно "сам" Э. Мах, благополучно пришел таким образом к чисто кантианскому идеализму: человек дает законы природе, а не природа человеку! Не в том дело, чтобы повторять за Кантом учение об априорности, - это определяет не идеалистическую линию в философии, а особую формулировку этой линии, - а в том, что разум, мышление, сознание являются здесь первичным, природа - вторичным. Не разум есть частичка природы, один из высших продуктов ее, отражение ее процессов, а природа есть частичка разума, который само собою растягивается таким образом из обыкновенного, простого, всем знакомого человеческого разума в "чрезмерный", как говорил И. Дицген, таинственный, божественный разум. Кантианско-махистская формула: "человек дает законы природе" есть формула фидеизма. Если наши махисты делают большие глаза, читая у Энгельса, что основной отличительный признак материализма есть принятие за первичное природы, а не духа, - то это показывает только, до какой степени они неспособны отличать действительно важные философские направления от профессорской игры *в* ученость и в мудреные словечки.

И. Петцольдт, излагающий и развивающий Авенариуса в своей двухтомной работе, может служить прекрасным образчиком реакционной схоластики махизма. "Еще и поныне, - вещает он, - 150 лет спустя после Юма, субстанциальность и причинность парализуют мужество мышления" ("Введение в философию чистого опыта", т. I, с. 31). Разумеется, всех "мужественнее" солипсисты, которые открыли ощущение без органической материи, мысль без мозга, природу без объективной закономерности! "И последняя, не упомянутая еще нами, формулировка причинности, необходимость или *необходимость природы* имеет в себе нечто неясное и мистическое" - идею "фетишизма", "антропоморфизма" и т. д. (32 и 34). Бедные мистики, Фейербах, Маркс и Энгельс! Все время толковали о необходимости природы, да еще называли при этом сторонников линии Юма теоретическими реакционерами... Петцольдт выше всякого "антропоморфизма". Он открыл Великий *"закон однозначности",* устраняющий всякую неясность, всякие следы "фетишизма" и пр., и пр., и пр. Пример: параллелограмм сил (S. 35). Его нельзя "доказать", его надо признать, как "факт опыта". Нельзя допустить, что тело двигается, получая одни и те же толчки, различным образом. "Мы не можем допустить такой неопределенности и произвола природы; мы должны требовать от нее определенности, закономерности" (35). Так. Так. Мы требуем от природы закономерности. Буржуазия требует от своих профессоров реакционности. "Наше мышление требует от природы определенности, и природа всегда подчиняется этому требованию, - мы увидим даже, что в известном смысле она вынуждена подчиняться ему" (36). Почему при толчке по линии *AB* тело движется к *С,* а не к *D,* не к *F* и т. д.?



"Почему природа не выбирает ни одного из бесчисленных других возможных направлений?" (37). Потому, что они были бы "многозначны", а великое эмпириокритическое открытие Иосифа Петцольдта требует *однозначности.*

Подобным несказанным вздором наполняют "эмпириокритики" десятки страниц!

"...Мы неоднократно отмечали, что наше положение почерпает свою силу не из суммы отдельных опытов, что мы, наоборот, требуем от природы его признания (seine Geltung). И в самом деле, еще прежде, чем оно стало законом, оно уже является для нас принципом, с которым мы приступаем к действительности, т. е. постулатом. Оно имеет силу, так сказать, априори, независимо от всякого отдельного опыта. На первый взгляд, философии чистого опыта не пристало проповедовать априорные истины, возвращаясь таким образом к самой бесплодной метафизике. Но наше априори только логическое, не психологическое и не метафизическое" (40). Ну, конечно, если назвать априори логическим, то от этого вся реакционность такой идеи исчезает и она восходит на высоту "новейшего позитивизма"!

Однозначной определенности психических явлений, - поучает нас И. Петцольдт далее, - быть не может: роль фантазии, значение великих изобретателей и т. п. создают тут исключения, а закон природы или закон духа не терпит "никаких исключений" (65). Перед нами чистейший метафизик, который понятия не имеет об относительности различия случайного и необходимого.

Мне сошлются, может быть, - продолжает Петцольдт, - на мотивировку событий истории или развития характера в произведениях поэзии? "Если мы внимательно посмотрим, то увидим отсутствие однозначности. Нет ни одного исторического события и ни одной драмы, в которой бы мы не могли представить себе участников, действующими при данных психических условиях иначе" (73). "Однозначность в психической области не только отсутствует, но мы имеем право *требовать* ее отсутствия от действительности (курсив Петцольдта). Наше учение возвышается таким образом... в ранг *постулата...* т. е. необходимого условия всякого предшествующего опыта, *логического a priori"* (курсив Петцольдта, S. 76).

И с этим "логическим априори" Петцольдт продолжает оперировать в обоих томах своего "Введения" и в вышедшей в 1906 г. книжечке "Картина мира с позитивистское точки зрения".<<\*109>> Перед нами - второй пример выдающегося эмпириокритика, незаметным образом скатившегося в кантианство и проповедующего самые реакционные учения под чуточку измененным соусом. И это - не случайность, ибо в самой основе своей учение Маха и Авенариуса о причинности есть идеалистическая ложь, какими бы громкими фразами о "позитивизме" ее ни прикрывали. Различие между юмовской и кантонской теорией причинности есть второстепенное различие между агностиками, которые сходятся в основном: в отрицании объективной закономерности природы, осуждая этим себя неизбежно на те или иные идеалистические выводы. Немного более "совестливый" эмпириокритик, чем И. Петцольдт, Рудольф Вилли, стыдящийся своего родства с имманентами, отвергает, например, всю теорию "однозначности" у Петцольдта, как не дающую ничего, кроме "логического формализма". Но улучшает ли свою позицию Р. Вилли, отрекаясь от Петцольдта? Нисколько. Ибо он отрекается от кантонского агностицизма исключительно в пользу юмовского агностицизма: "Мы знаем уже давно, - пишет он, - со времен Юма, что "необходимость" есть чисто логическая характеристика (Merkmal), не "трансцендентальная", или, как я бы сказал охотнее и как я уже говорил, чисто словесная (sprachlich) характеристика" (R. Willy: "Gegen die Schulweisheit", Münch., 1905, S. 91; cf. 173, 175<<\*110>>).

Агностик называет наше, материалистическое, воззрение на необходимость "трансцендентальным", ибо с точки зрения той самой кантианской и юмистской "школьной мудрости", которую Вилли не отвергает, а только подчищает, всякое признание объективной реальности, данной нам в опыте, есть незаконный "трансцензус".

На ту же дорожку агностицизма сбивается постоянно из французских писателей разбираемого нами философского направления Анри Пуанкаре, крупный физик и мелкий философ, ошибки которого П. Юшкевич объявил, разумеется, последним словом новейшего позитивизма, до такой степени "новейшего", что даже понадобился еще новый "изм": эмпириосимволизм. Для Пуанкаре (о воззрениях которого в целом будет речь в главе о новой физике) законы природы суть символы, условности, которые человек создает ради *"удобства".* "Единственная настоящая объективная реальность есть внутренняя гармония мира", причем объективным Пуанкаре называет общезначимое, признаваемое большинством людей или всеми,<<\*111>> - т. е. чисто субъективистски уничтожает объективную истину, как все махисты, - и про "гармонию" категорически заявляет на вопрос, находится ли она *вне нас:* "без сомнения нет". Совершенно очевидно, что новые термины нисколько не изменяют старой-престарой философской линии агностицизма, ибо суть дела "оригинальной" теории Пуанкаре сводится к отрицанию (хотя он далеко не последователен) объективной реальности и объективной закономерности природы. Совершенно естественно поэтому, что в отличие от русских махистов, принимающих новые формулировки старых ошибок за новейшие открытия, немецкие кантианцы приветствовали подобные взгляды, как переход по существенному философскому вопросу на их сторону, на сторону агностицизма. "Французский математик Анри Пуанкаре, - читаем у кантианца Филиппа Франка, - защищает ту точку зрения, что многие наиболее общие положения теоретического естествознания (закон инерции, сохранения энергии и т. п.), относительно которых зачастую трудно сказать, эмпирического они происхождения или априорного, в действительности не принадлежат ни к тем, ни к другим, будучи чисто условными посылками, зависящими от человеческого усмотрения". "Таким образом, - восторгается кантианец, - новейшая натурфилософия возобновляет неожиданным образом основную мысль критического идеализма, именно, что опыт только наполняет рамку, которую человек приносит с собой на свет"...<<\*112>>

Мы привели этот пример, чтобы наглядно показать читателю степень наивности наших Юшкевичей и К°, берущих какую-нибудь "теорию символизма" за чистую монету *новинки,* тогда как сколько-нибудь сведущие философы говорят просто и прямо: перешел на точку зрения критического идеализма! Ибо суть этой точки зрения не обязательно в повторении формулировок Канта, а в признании основной идеи, *общей* и Юму и Канту: отрицании объективной закономерности природы и выведении тех или иных "условий опыта", тех или иных принципов, постулатов, посылок *из субъекта,* из человеческого сознания, а не из природы. Прав был Энгельс, когда он говорил, что не в том суть, к какой из многочисленных школ материализма или идеализма примыкает тот или иной философ, а в том, берется ли за первичное природа, внешний мир, движущаяся материя, или дух, разум, сознание и т. п.

Вот еще характеристика махизма по данному вопросу в противовес остальным философским линиям, данная сведущим кантианцем Э. Люкка. По вопросу о причинности "Мах вполне примыкает к Юму".<<\*113>> "П. Фолькман выводит необходимость мышления из необходимости процессов природы - точка зрения, признающая факт необходимости в противоположность Маху и в согласии с Кантом, - но он видит источник необходимости, в противоположность Канту, не в мышлении, а в процессах природы" (424).

П. Фолькман - физик, довольно много пишущий по гносеологическим вопросам и склоняющийся, как громадное большинство естествоиспытателей, к материализму, хотя непоследовательному, робкому, недоговоренному. Признавать необходимость природы и из нее выводить необходимость мышления есть материализм. Выводить необходимость, причинность, закономерность и пр. из мышления есть идеализм. Единственная неточность приведенной цитаты - приписыванье Маху полного отрицания всякой необходимости. Мы видели уже, что это не так ни по отношению к Маху, ни по отношению ко всему эмпириокритическому направлению, которое, отступив решительно от материализма, неизбежно катится к идеализму.

Нам остается сказать несколько слов специально о русских махистах. Они желают быть марксистами, они все "читали" решительное отграничение Энгельсом материализма от направления Юма, они не могли не слышать и от самого Маха и от всякого, сколько-нибудь знакомого с его философией, что Мах и Авенариус идут по линии Юма, - и все они *ни звука* стараются не проронить о юмизме и материализме в вопросе о причинности! Путаница у них царит полнейшая. Несколько примеров. Г. П. Юшкевич проповедует "новый" эмпириосимволизм. И "ощущения голубого, твердого и пр., эти якобы данные чистого опыта" и "создания якобы чистого разума, как химера или шахматная игра", все это "эмпириосимволы" ("Очерки", с. 179). "Познание эмпириосимволистично и, развиваясь, оно идет к эмпириосимволам все более высокой степени символизации". "Этими эмпириосимволами являются... так называемые законы природы" (ib.). "Так называемая настоящая реальность, бытие само по себе, это - та инфинитная" (ужасно ученый человек г. Юшкевич!) "предельная система символов, к которой стремится наше знание" (188). "Поток данного", "лежащий в основе нашего познания", "иррационален", "иллогичен" (187, 194). Энергия "так же мало вещь, субстанция, как время, пространство, масса и другие основные понятия естествознания: энергия - это констанция, эмпириосимвол, как и другие эмпириосимволы, удовлетворяющие - до поры до времени - основной человеческой потребности внести разум, Логос, в иррациональный поток данного" (209).

В костюме арлекина из кусочков пестрой, крикливой, "новейшей" терминологии перед нами - субъективный идеалист, для которого внешний мир, природа, ее законы, - все это символы нашего познания. Поток данного лишен разумности, порядка, законосообразности: наше познание вносит туда разум. Небесные тела - символы человеческого познания, и земля в том числе. Если естествознание учит, что земля существовала задолго до возможности появления человека и органической материи, то мы ведь переделали все это! Порядок движения планет *мы* вносим, это продукт нашего познания. И, чувствуя, что человеческий разум растягивается такой философией в виновника, в родоначальника природы, г. Юшкевич ставит рядом с разумом "Логос", т. е. разум в абстракции, не разум, а Разум, не функцию человеческого мозга, а нечто существующее до всякого мозга, нечто божественное. Последнее слово "новейшего позитивизма" есть та старая формула фидеизма, которую разоблачал еще Фейербах.

Возьмем А. Богданова. В 1899 году, когда он был еще наполовину материалистом и только начинал шататься под влиянием очень крупного химика и очень путаного философа - Вильгельма Оствальда, он писал: "Всеобщая причинная связь явлений есть последнее, лучшее дитя человеческого познания; она есть всеобщий закон, высший из тех законов, которые, выражаясь словами философа, человеческий разум предписывает природе" ("Осн. эл. и т. д.", с. 41).

Аллах ведает, из каких рук взял тогда Богданов свою ссылку. Но факт тот, что "слова философа", доверчиво повторенные "марксистом" - суть слова *Канта.* Неприятное происшествие! Тем более неприятное, что его нельзя даже объяснить "простым" влиянием Оствальда.

В 1904 году, успевши уже бросить и естественно-исторический материализм и Оствальда, Богданов писал: "...Современный позитивизм считает закон причинности только способом познавательно связывать явления в непрерывный ряд, только формой координации опыта" ("Из псих. общ.", с. 207). О том, что этот современный позитивизм есть агностицизм, отрицающий объективную необходимость природы, существующую до и вне всякого "познания" и всякого человека, об этом Богданов либо не знал, либо умалчивал. Он брал от немецких профессоров на веру то, что они называли "современным позитивизмом". Наконец, в 1905 году, пройдя и все предыдущие стадии и стадию эмпириокритическую, находясь уже в стадии "эмпириомонистической". Богданов писал: "Законы отнюдь не принадлежат к сфере опыта, ...они не даны в нем, а создаются мышлением, как средство организовать опыт, гармонически согласовать его в стройное единство" ("Эмпириомонизм", I, 40). "Законы - это абстракции познания; и физические законы так же мало обладают физическими свойствами, как психологические - свойствами психическими" (ibid.).

Итак, закон, что за осенью следует зима, за зимой весна, не дан нам в опыте, а создан мышлением, как средство организовать, гармонизовать, согласовать... что с чем, товарищ Богданов?

"Эмпириомонизм возможен только потому, что познание активно гармонизирует опыт, устраняя его бесчисленные противоречия, создавая для него всеобщие организующие формы, заменяя первичный хаотический мир элементов производным, упорядоченным миром отношений" (57). Это неверно. Идея, будто познание может "создавать" всеобщие формы, заменять первичный хаос порядком и т. п., есть идея идеалистической философии. Мир есть закономерное движение материи, и наше познание, будучи высшим продуктом природы, в состоянии только *отражать* эту закономерность.

Итог: наши махисты, слепо веруя "новейшим" реакционным профессорам, повторяют ошибки кантовского и юмовского агностицизма в вопросе о причинности, не замечая ни того, в каком безусловном противоречии с марксизмом, т. е. материализмом, находятся эти учения, ни того, как они катятся по наклонной плоскости к идеализму.

**4. "ПРИНЦИП ЭКОНОМИИ МЫШЛЕНИЯ" И ВОПРОС О "ЕДИНСТВЕ МИРА"**

"Принцип "наименьшей траты сил", положенный в основу теории познания Махом, Авенариусом и многими другими, является... несомненно, "марксистской" тенденцией в гносеологии".

Так заявляет В. Базаров в "Очерках", стр. 69.

У Маркса есть "экономия". У Маха есть "экономия". Действительно ли "несомненно", что между тем и другим есть хоть тень связи?

Сочинение Авенариуса "Философия как мышление о мире сообразно принципу наименьшей траты сил" (1876) применяет этот "принцип", как мы видели, таким образом, что во имя "экономии мышления" объявляется существующим *только ощущение.* И причинность и "субстанция" (слово, которое гг. профессора любят употреблять "для ради важности" вместо более точного и ясного; материя) объявляются "устраненными" во имя той же экономии, т. е. получается ощущение без материи, мысль без мозга. Этот чистейший вздор есть попытка под новым соусом протащить *субъективный идеализм.* В философской литературе *такой* именно характер этого *основного* сочинения по вопросу о пресловутой "экономии мышления", как мы видели, *общепризнан.* Если наши махисты не заметили субъективного идеализма под "новым" флагом, то это относится к области курьезов.

Мах в "Анализе ощущений" (с. 49 русск. пер.) ссылается, между прочим, на свою работу 1872 г. по этому вопросу. И эта работа, как мы видели, есть проведение точки зрения *чистого* субъективизма, сведения мира к ощущениям. Итак, два основные сочинения, введшие в философию этот знаменитый "принцип", проводят идеализм! В чем тут дело? В том, что принцип экономии мышления, если его действительно положить "в *основу* теории познания", не может вести *ни к чему* иному, кроме субъективного идеализма. "Экономнее" всего "мыслить", что существую только я и мои ощущения, - это неоспоримо, раз мы вносим в *гносеологию* столь нелепое понятие.

"Экономнее" ли "мыслить" атом неделимым или состоящим из положительных и отрицательных электронов? "Экономнее" ли мыслить русскую буржуазную революцию проводимой либералами или проводимой против либералов? Достаточно поставить вопрос, чтобы видеть нелепость, субъективизм применения *здесь* категории "экономии мышления". Мышление человека тогда "экономно", когда оно *правильно* отражает объективную истину, и критерием этой правильности служит практика, эксперимент, индустрия. Только при отрицании объективной реальности, т. е. при отрицании *основ* марксизма, можно всерьез говорить об экономии мышления в теории познания!

Если мы взглянем на позднейшие работы Маха, то увидим такое *истолкование* знаменитого принципа, которое сплошь да рядом равняется полному отрицанию его. Например, в "Учении о теплоте" Мах возвращается к своей любимой идее об "экономической природе" науки (с. 366 второго немецк. изд.). Но, тут же добавляет он, мы хозяйничаем не ради хозяйства (366; повторено 391): "цель научного хозяйства есть возможно более полная... спокойная... картина мира" (366). Раз так, то "принцип экономии" не только из основ гносеологии, но и вообще из гносеологии по существу дела удаляется. Говорить, что цель науки дать верную (спокойствие тут совсем не причем) картину мира, значит повторить материалистическое положение. Говорить это значит признавать объективную реальность мира по отношению к нашему познанию, модели по отношению к картине. *Экономность* мышления *в такой* связи есть просто неуклюжее и вычурно-смешное *слово* вместо: правильность. Мах путает здесь, по обыкновению, а махисты смотрят и молятся на путаницу!

В "Познании и заблуждении" читаем в главе "Примеры путей исследования": "Полное и простейшее описание Кирхгофа (1874), экономическое изображение фактического (Мах 1872), "согласование мышления с бытием и согласование процессов мысли друг с другом" (Грассман 1844), - все это выражает, с небольшими вариациями, ту же самую мысль".

Ну, разве же это не образец путаницы? "Экономия мысли", из которой Мах в 1872 году выводил существование *одних только* ощущений (точка зрения, которую он сам впоследствии должен был признать идеалистической), *приравнивается* к чисто материалистическому изречению математика Грассмана о необходимости согласовать мышление с *бытием!* приравнивается к простейшему *описанию* (*объективной реальности,* в существовании которой Кирхгоф и не думал сомневаться!).

*Такое* применение принципа "экономии мышления" есть просто образец курьезных философских шатаний Маха. А если устранить такие места, как курьезы или lapsus'ы, то идеалистический характер "принципа экономии мышления" становится несомненным. Например, кантианец Генигсвальд, полемизируя с философией Маха, *приветствует* его "принцип экономии", как *приближение* к "кругу идей кантианства" (Dr. Richard Hönigswald. "Zur Kritik der Machschen Philosophie". Brl, 1903, S. 27<<\*114>>). В самом деле, если не признавать объективной реальности, данной нам в ощущениях, то откуда может взяться "принцип экономии" как не *из субъекта?* Ощущения, конечно, никакой "экономии" не содержат. Значит, мышление дает нечто такое, чего нет в ощущении! Значит, "принцип экономии" берется не из опыта (== ощущений), а предшествует всякому опыту, составляет логическое условие его, как категории Канта. Генигсвальд цитирует следующее место из "Анализа ощущений": "по собственному нашему телесному и душевному равновесию мы можем заключить о равновесии, однозначной определенности и однородности процессов, совершающихся в природе" (с. 281 русск. пер.). И действительно, субъективно-идеалистический характер подобных положений, близость Маха к договорившемуся до априоризма Петцольдту не подлежат сомнению.

Идеалист Вундт, имея в виду "принцип экономии мышления", называет Маха очень метко "Кантом наизнанку" ("Systematische Philosophie". Lpz., 1907, S. 128<<\*115>>): у Канта априори и опыт. У Маха - опыт и априори, ибо принцип экономии мышления по сути дела является у Маха априористическим (130). Связь (Verknüpfung) либо есть в вещах, как "объективный закон природы (что Мах решительно отвергает), либо является субъективным принципом описания" (130). Принцип экономии у Маха субъективен, и он kommt wie aus der Pistole geschossen - является на свет божий неизвестно откуда, как телеологический принцип, могущий иметь разные значения (131). Вы видите: специалисты философской терминологии не так наивны, как наши махисты, готовые верить на слово, что "новое" словечко устраняет противоположность субъективизма и объективизма, идеализма и материализма.

Наконец, сошлемся еще на английского философа Джемса Уорда, который сам себя называет без обиняков спиритуалистическим монистом. Он не полемизирует с Махом, а, напротив, использует, как увидим ниже, все махистское течение в физике для своей борьбы с материализмом. И он заявляет определенно, что "критерий простоты" у Маха "является по преимуществу субъективным, а не объективным" ("Naturalism and Agnosticism", v. I, 3rd ed., p. 82<<\*116>>).

Что принцип экономии мысли, как основа гносеологии, мог понравиться немецким кантианцам и английским спиритуалистам, это после всего вышесказанного не может показаться странным. Что люди, желающие быть марксистами, сближают политическую экономию материалиста Маркса с гносеологической экономией Маха, - это чистая юмористика.

Здесь уместно будет сказать несколько слов о "единстве мира". Г. П. Юшкевич наглядно показал на этом вопросе - в сотый и тысячный раз - ту безмерную путаницу, которую вносят наши махисты. Энгельс говорит в "Анти-Дюринге", возражая Дюрингу, выводившему единство мира из единства мышления: "Действительное единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой мошеннических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания" (S. 31).<<#77>> Г. Юшкевич цитирует это место и "возражает": "Здесь прежде всего неясно, что собственно значит утверждение, будто "единство мира заключается в его материальности"" (цит. кн., с. 52).

Не правда ли, мило? Сей субъект взялся публично болтать о философии марксизма, чтобы заявить, что ему "неясны" элементарнейшие положения материализма! Энгельс показал на примере Дюринга, что сколько-нибудь последовательная философия может выводить единство мира либо из мышления, - тогда она беспомощна против спиритуализма и фидеизма (S. 30 "Анти-Дюринга"), и аргументы такой философии неизбежно сводятся к мошенническим фразам, - либо из той объективной реальности, которая существует вне нас, давным-давно называется в гносеологии материей и изучается естествознанием. Разговаривать серьезно с субъектом, которому такая вещь "неясна", бесполезно, ибо о "неясности" говорит он здесь для того, чтобы мошеннически увильнуть от ответа по существу на совершенно ясное материалистическое положение Энгельса, повторяя при этом чисто-дюринговский вздор про "кардинальный постулат о принципиальной однородности и связности бытия" (Юшкевич, цит. кн., с. 51), о постулатах, как "положениях", о которых "не точно было бы говорить, что они выведены из опыта, ибо научный опыт только и возможен благодаря тому, что они кладутся в основу исследования" (там же). Это - сплошная галиматья, ибо если бы сей субъект имел хоть чуточку уважения к печатному слову, то он видел бы *идеалистический* вообще и *кантианский* в частности характер идеи о том, будто могут быть положения, не из опыта взятые, и без которых невозможен опыт. Набор слов, нахватанных из разных книжонок и сцепленных с явными ошибками материалиста Дицгена, - вот что такое "философия" господ Юшкевичей.

Посмотрим лучше на рассуждения по вопросу о единстве мира одного серьезного эмпириокритика, Иосифа Петцольдта. Параграф 29-й 2-го тома его "Введения" озаглавлен: "Стремление к единообразному (einheitlich) в области познания. Постулат однозначности всего происходящего". Вот образцы его рассуждений: "...Только в *единстве* обретается та естественная цель, за пределы которой не идет никакая мыслимость и в которой, следовательно, мышление, если оно учитывает все факты соответствующей области, может придти к спокойствию" (79). "...Несомненно, что природа далеко не всегда соответствует требованию *единства,* но так же несомненно, что она, тем не менее, во многих случаях уже теперь удовлетворяет требованию *спокойствия,* и следует считать наиболее вероятным по всем нашим прежним исследованиям, что природа в будущем во всех случаях будет удовлетворять это требование. Поэтому вернее будет обозначить фактическое душевное состояние, как стремление к устойчивым состояниям, чем как стремление к единству... Принцип устойчивых состояний идет дальше и глубже... Предложение Геккеля поставить рядом с растительным и животным царством еще царство протистов, есть негодное решение, ибо оно создает две новых трудности на место прежней одной: прежде была сомнительна граница между растениями и животными, теперь же протистов нельзя отграничить резко ни от растений, ни от животных... Очевидно, что такое состояние не есть окончательное (endgültig). Подобная *двусмысленность* понятий должна быть так или иначе устранена, хотя бы даже, если нет других средств, путем соглашения специалистов и решения по большинству голосов" (80-81).

Кажется, довольно? Что эмпириокритик Петцольдт *ни на волос* не лучше Дюринга, это ясно. Но надо быть справедливым и к противнику: у Петцольдта есть хоть настолько научной добросовестности, чтобы в каждом сочинении *решительно и бесповоротно* отвергать материализм, как философское направление. Он не унижается, по крайней мере, до того, чтобы подделываться под материализм и объявлять "неясным" элементарнейшее различие основных философских направлений.

**5. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ**

Признавая существование объективной реальности, т. е. движущейся материи, независимо от нашего сознания, материализм неизбежно должен признавать также объективную реальность времени и пространства, в отличие, прежде всего, от кантианства, которое в этом вопросе стоит на стороне идеализма, считает время и пространство не объективной реальностью, а формами человеческого созерцания. Коренное расхождение и в этом вопросе двух основных философских линий вполне отчетливо сознается писателями самых различных направлений, сколько-нибудь последовательными мыслителями. Начнем с материалистов.

"Пространство и время, - говорит Фейербах, - не простые формы явлений, а коренные условия (Wesensbedingungen)... бытия" (Werke, II, 332). Признавая объективной реальностью тот чувственный мир, который мы познаем через ощущения, Фейербах естественно отвергает и феноменалистское (как сказал бы Мах про себя) или агностическое (как выражается Энгельс) понимание пространства и времени: как вещи или тела - не простые явления, не комплексы ощущений, а объективные реальности, действующие на наши чувства, так и пространство и время - не простые формы явлений, а объективно-реальные формы бытия. В мире нет ничего, кроме движущейся материи, и движущаяся материя не может двигаться иначе, как в пространстве и во времени. Человеческие представления о пространстве и времени относительны, но из этих относительных представлений складывается абсолютная истина, эти относительные представления, развиваясь, идут по линии абсолютной истины, приближаются к ней. Изменчивость человеческих представлений о пространстве и времени так же мало опровергает объективную реальность того и другого, как изменчивость научных знаний о строении и формах движения материи не опровергает объективной реальности внешнего мира.

Энгельс, разоблачая непоследовательного и путаного материалиста Дюринга, ловит его именно на том, что он толкует об изменении *понятия* времени (вопрос бесспорный для сколько-нибудь крупных современных философов *самых различных* философских направлений), *увертываясь* от ясного ответа на вопрос: реальны или идеальны пространство или время? суть ли наши относительные представления о пространстве и времени *приближения* к объективно-реальным формам бытия? Или это только продукты развивающейся, организующейся, гармонизующейся и т. п. человеческой мысли? В этом и только в этом состоит основной гносеологический вопрос, разделяющий действительно коренные философские направления. "Нам дела нет до того, - пишет Энгельс, - какие понятия изменяются в голове г-на Дюринга. Речь идет не о *понятии* времени, а о *действительном* времени, от которого г. Дюрингу так дешево" (т. е. фразами об изменчивости понятий) "ни в каком случае не отделаться" ("Анти-Дюринг", 5 нем. изд., S. 41).<<#78>>

Казалось бы, это так ясно, что даже гг. Юшкевичи могли бы понять суть вопроса? Энгельс противопоставляет Дюрингу общепризнанное и само собою разумеющееся для всякого материалиста положение о *действительности,* т. е. объективной реальности времени, говоря, что от прямого признания или отрицания этого положения *не отделаться* рассуждениями об изменении *понятий* времени и пространства. Не в том дело, чтобы Энгельс отвергал и необходимость и научное значение исследований об изменении, о развитии наших понятий о времени и пространстве, - а в том, чтобы мы последовательно решали гносеологический вопрос, т. е. вопрос об источнике и значении всякого человеческого знания вообще. Сколько-нибудь толковый философский идеалист - а Энгельс, говоря об идеалистах, имел в виду гениально-последовательных идеалистов классической философии - легко признает развитие наших понятий времени и пространства, не переставая быть идеалистом, считая, например, что развивающиеся понятия времени и пространства приближаются к абсолютной идее того и другого и т. п. Нельзя выдержать последовательно точку зрения в философии, враждебную всякому фидеизму и всякому идеализму, если не признать решительно и определенно, что наши развивающиеся понятия времени и пространства *отражают* объективно-реальные время и пространство; приближаются и здесь, как и вообще, к объективной истине.

"Основные формы всякого бытия, - поучает Энгельс Дюринга, - суть пространство и время; бытие вне времени есть такая же величайшая бессмыслица, как бытие вне пространства" (там же).

Зачем понадобилось Энгельсу в первой половине этой фразы почти буквальное повторение Фейербаха, а во второй напоминание о той борьбе с величайшими бессмыслицами теизма, которую так успешно провел Фейербах? Затем, что Дюринг, как видно из той же самой главы Энгельса, не мог свести концов с концами у своей философии, не упираясь то в "конечную причину" мира, то в "первый толчок" (другое выражение для понятия: бог, говорит Энгельс). Дюринг, вероятно, не менее искренно хотел быть материалистом и атеистом, чем наши махисты хотят быть марксистами, но он *не умел* провести последовательно ту философскую точку зрения, которая бы действительно отнимала всякую почву из-под ног у идеалистической и теистической бессмыслицы. Не признавая - или, по крайней мере, не признавая ясно и отчетливо (ибо Дюринг шатался и путал по этому вопросу) - объективной реальности времени и пространства, Дюринг не случайно, а неизбежно катится по наклонной плоскости вплоть до "конечных причин" и "первых толчков", ибо он лишил себя объективного критерия, мешающего выйти за пределы времени и пространства. Если время и пространство *только* понятия, то человечество, их создавшее, вправе *выходить за их пределы,* и буржуазные профессора вправе получать жалованье от реакционных правительств за отстаиванье законности этого выхода, за прямую или косвенную защиту средневековой "бессмыслицы".

Энгельс показал Дюрингу, что отрицание объективной реальности времени и пространства теоретически есть философская путаница, практически есть капитуляция или беспомощность перед фидеизмом.

Теперь посмотрите на "учение" по сему предмету "новейшего позитивизма". У Маха читаем: "Пространство и время суть упорядоченные (или гармонизованные, wohlgeordnete) системы рядов ощущений" ("Механика", 3-е нем. изд., стр. 498). Это - явная идеалистическая бессмыслица, неизбежно вытекающая из учения, что тела суть комплексы ощущений. Не человек со своими ощущениями существует в пространстве и времени, а пространство и время существуют в человеке, зависят от человека, порождаются человеком, вот что выходит у Маха. Он чувствует, что катится к идеализму и "сопротивляется", делая кучу оговорок, топя вопрос, подобно Дюрингу, в длиннейших рассуждениях (см. особенно "Познание и заблуждение") об изменчивости наших понятий пространства и времени, об относительности их и т. п. Но это его не спасает и не может спасти, ибо действительно преодолеть идеалистическую позицию по данному вопросу можно, исключительно признав объективную реальность пространства и времени. А этого Мах ни за что не хочет. Он строит гносеологическую теорию времени и пространства на принципе релятивизма, - и только. Ник чему иному, кроме субъективного идеализма, такая постройка, по сути дела, привести не может, как мы уже это выясняли, говоря об абсолютной и относительной истине.

Сопротивляясь против неизбежных идеалистических выводов из своих посылок, Мах спорит против Канта, отстаивая происхождение понятия пространства из опыта ("Познание и заблуждение", 2 нем. изд., S. 350, 385). Но если в опыте нам *не* дана объективная реальность (как учит Мах), то подобное возражение Канту ни капельки не устраняет общей позиции агностицизма *и у* Канта *и* у Маха. Если понятие пространства берется нами из опыта, *не будучи* отражением объективной реальности вне нас, то теория Маха остается идеалистической. Существование природы *во времени,* измеряемом миллионами лет, *до* появления человека и человеческого опыта, показывает нелепость этой идеалистической теории.

"В физиологическом отношении, - пишет Мах, - время и пространство суть ощущения ориентировки, которые вместе с чувственными ощущениями определяют развязыванье (Auslösung) биологически целесообразных реакций приспособления. В физическом отношении, время и пространство суть зависимости физических элементов друг от друга" (там же, S. 434).

Релятивист Мах ограничивается рассмотрением *понятия* времени в разных отношениях! И он так же топчется на месте, как Дюринг. Если "элементы" суть ощущения, то зависимость физических элементов друг от друга не может существовать вне человека, до человека, до органической материи. Если ощущения времени и пространства могут дать человеку биологически целесообразную ориентировку, то исключительно под тем условием, чтобы эти ощущения отражали *объективную реальность* вне человека: человек не мог бы биологически приспособиться к среде, если бы его ощущения не давали ему *объективно-правильного* представления о ней. Учение о пространстве и времени неразрывно связано с решением основного вопроса гносеологии: представляют ли из себя наши ощущения образы тел и вещей, или тела суть комплексы наших ощущений. Мах только путается между тем и другим решением.

В современной физике, - говорит он, - держится взгляд Ньютона на абсолютное время и пространство (S. 442-444), на время и пространство, как таковые. Этот взгляд "нам" кажется бессмысленным, - продолжает Мах, - не подозревая, очевидно, существования на свете материалистов и материалистической теории познания. Но *на практике* этот взгляд был *безвреден* (unschädlich, S. 442) и потому долгое время не подвергался критике.

Это наивное замечание о безвредности материалистического взгляда выдает Маха с головой! Во-первых, неверно, что идеалисты не критиковали этого взгляда "очень долго"; Мах просто игнорирует борьбу идеалистической и материалистической теории познания по этому вопросу; он уклоняется от прямого и ясного изложения обоих взглядов. Во-вторых, признавая "безвредность" оспариваемых им материалистических взглядов, Мах в сущности признает тем самым их правильность. Ибо как могла бы неправильность оказаться в течение веков безвредной? Куда делся тот критерий практики, с которым Мах пробовал заигрывать? "Безвредным" материалистический взгляд на объективную реальность времени и пространства может быть только потому, что естествознание *не выходит* за пределы времени и пространства, за пределы материального мира, предоставляя сие занятие профессорам реакционной философии. Такая "безвредность" равносильна правильности.

"Вредным" является идеалистический взгляд Маха на пространство и время, ибо он, во-первых, раскрывает настежь дверь фидеизму, а, во-вторых, самого Маха *соблазняет* на реакционные выводы. Например, в 1872 году Мах писал, что "химические элементы не обязательно представлять себе в пространстве с тремя измерениями" ("Erhaltung der Arbeit", S. 29<<\*117>>, повторено S. 55). Поступать таким образом - значит "налагать на себя ненужное ограничение. Нет никакой необходимости мыслить чисто мыслительные вещи (das bloss Gedachte) пространственно, т. е. в отношении к видимому и ощущаемому, точно так же, как нет необходимости мыслить их в какой-нибудь определенной высоте звука" (27). "Что до сих пор не удалось создать удовлетворительную теорию электричества, это зависит, может быть, от того, что электрические явления непременно хотели объяснить молекулярными процессами в пространстве с тремя измерениями" (30).

Рассуждение с точки зрения того прямого и незапутанного махизма, который открыто был защищаем Махом в 1872 г., совершенно бесспорное: если молекулы, атомы, словом, - химические элементы нельзя ощущать, то они, значит, "только мыслительные вещи" (das bloss Gedachte). А раз так и раз пространство и время не имеют объективно-реального значения, то ясно, что вовсе не обязательно представлять себе атомы *пространственно!* Пусть физика и химия "ограничивают себя" пространством с 3-мя измерениями, в котором движется материя, - тем не менее для объяснения электричества можно искать его элементов в пространстве *не* с 3-мя измерениями!

Что наши махисты осторожненько обходят эту нелепицу Маха, хотя он повторяет ее в 1906 году ("Познание и заблуждение", 2 изд., с. 418), - это понятно, ибо им пришлось бы тогда ребром поставить вопрос об идеалистическом и материалистическом взгляде на пространство, без уверток и попыток "примирить" противоположности. Так же понятно, что один из главарей имманентной школы, Антон фон Леклер, тогда же, в 70-х годах, когда Мах был совершенно неизвестен и встречал даже отказы "ортодоксальных физиков" печатать его статьи, *изо всех сил* подхватил *именно это* рассуждение Маха, как замечательное отречение от материализма и признание идеализма! Ибо тогда Леклер еще не выдумал или не заимствовал у Шуппе и Шуберта-Зольдерна или И. Ремке "новой" клички "имманентная школа", а *прямо* называл себя *критическим идеалистом*.<<\*118>> Этот недвусмысленный защитник фидеизма, прямо проповедующий его в своих философских сочинениях, немедленно провозгласил Маха за такие речи великим философом, "революционером в лучшем смысле слова" (S. 252), и он был совершенно прав. Рассуждение Маха есть переход из лагеря естествознания в лагерь фидеизма. Естествознание и в 1872 и в 1906 г. искало, ищет и находит - по крайней мере, *нащупывает -* атом электричества, электрон, в пространстве с тремя измерениями. Естествознание не задумывается над тем, что вещество, которое им исследуется, существует не иначе, как в пространстве с 3-мя измерениями, а следовательно, и частицы этого вещества, хотя бы они были так мелки, что видеть мы их не можем, "обязательно" существуют в том же пространстве с 3-мя измерениями. За протекшие с 1872 года более чем три десятилетия гигантских, головокружительных успехов науки в вопросе о строении материи материалистический взгляд на пространство и время продолжал оставаться "безвредным", т. е. по-прежнему согласным с естествознанием, а обратный взгляд Маха и К° был "вредной" сдачей позиции фидеизму.

В своей "Механике" Мах защищает тех математиков, которые исследуют вопрос о мыслимых пространствах с *n* измерениями, защищает от обвинений в том, будто они повинны в "чудовищных" выводах из их исследований. Защита вполне справедливая, бесспорно, но посмотрите, какую *гносеологическую* позицию занимает Мах в этой защите. Новейшая математика, - говорит Мах, - поставила очень важный и полезный вопрос о пространстве с *n* измерениями, как мыслимом пространстве, но "действительным случаем" (ein wirklicher Fall) остается только пространство с 3-мя измерениями (3 изд., с. 483-485). Поэтому напрасно "многие теологи, испытывающие затруднение насчет того, куда им поместить ад", а также спириты пожелали извлечь для себя пользу из четвертого измерения (там же).

Очень хорошо! Мах не желает идти в компанию теологов и спиритов. Но чем он в своей *теории познания* отгораживается от них? Тем, что только пространство с 3-мя измерениями есть *действительное!* Какая же это защита от теологов и К°, если вы не признаете за пространством и временем объективной реальности? Выходит ведь, что вы пользуетесь методом молчаливых позаимствований у материализма, когда надо отстраниться от спиритов. Ибо материалисты, признавая действительный мир, материю, ощущаемую нами, за *объективную* реальность, имеют право выводить отсюда, что никакие человеческие измышления и ни для каких целей, выходящие за пределы времени и пространства, *недействительны.* Вы же, господа махисты, отрицаете за "действительностью" объективную реальность, борясь с материализмом, и тайком провозите ее снова, когда надо бороться с идеализмом последовательным, бесстрашным до конца и открытым! Если в *относительном,* релятивном понятии времени и пространства нет ничего, кроме относительности, если нет объективной (= ни от человека, ни от человечества не зависящей) реальности, отражаемой этими относительными понятиями, то почему бы человечеству, почему бы большинству человечества не иметь права на понятие о существах вне времени и пространства? Если Мах вправе искать атомов электричества или атомов вообще *вне* пространства с 3-мя измерениями, то почему большинство человечества не вправе искать атомов или основ морали *вне* пространства с 3-мя измерениями?

"Акушера такого еще не было, - пишет Мах там же, - который бы помог родам при помощи четвертого измерения".

Прекрасный аргумент - только для тех, кто видит в критерии практики подтверждение *объективной* истины, *объективной* реальности нашего чувственного мира. Если наши ощущения дают нам объективно верный образ внешнего мира, существующего независимо от нас, тогда этот довод с ссылкой на акушера, с ссылкой на всю человеческую практику, годится. Но тогда весь махизм, как философское направление, никуда не годится.

"Я надеюсь, - продолжает Мах, ссылаясь на свою работу 1872 года, - что никто не будет защищать какую-либо чертовщину (die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten) при помощи того, что я говорил и писал по этому вопросу".

Нельзя надеяться на то, что Наполеон не умер 5 мая 1821 года. Нельзя надеяться на то, что махизм не будет служить на пользу "чертовщины", когда он уже послужил и продолжает служить на пользу имманентам!

Да и не одним только имманентам, как мы увидим ниже. Философский идеализм есть только прикрытая, принаряженная чертовщина. А посмотрите на менее вычурных, чем немецкие представители эмпириокритицизма, французских и английских представителей этого философского течения. Пуанкаре говорит, что понятия пространства и времени относительны и что, следовательно (для нематериалистов это действительно "следовательно"), "не природа дает (или навязывает, impose) нам их" (эти понятия), "а мы даем их природе, ибо мы находим их удобными" (l. c., р. 6). Разве это не оправдывает восторга немецких кантианцев? Разве это не подтверждает заявления Энгельса, что последовательные философские учения должны взять за первичное либо природу, либо мышление человека?

Вполне определенны воззрения английского махиста Карла Пирсона. "Мы не можем утверждать, - говорит он, - что пространство и время имеют реальное существование; они находятся не в вещах, а в нашем способе (our mode) воспринимать вещи" (l. c., р. 184). Это прямой и откровенный идеализм. "Подобно пространству, время есть один из способов (буквально: планов, plans), которым эта великая сортировочная машина, человеческая познавательная способность, размещает в порядке (arranges) свой материал" (там же). Заключительный вывод К. Пирсона, излагаемый им по обыкновению в точных и ясных тезисах, гласит: "Пространство и время суть не реальности мира явлений (phenomenal world), а способы (модусы, modes), которыми мы воспринимаем вещи. Они не являются ни бесконечными, ни бесконечно делимыми, будучи по существу своему (essentially) ограничены содержанием наших восприятий" (р. 191, выводы из главы V о пространстве и времени).

Добросовестный и честный враг материализма, Пирсон, с которым, - повторяем, - Мах неоднократно выражает свое полное согласие, и который прямо говорит о своем согласии с Махом, - не сочиняет особой вывески для своей философии, а без малейших обиняков называет тех классиков, от которых он ведет свою философскую линию: Юма и Канта (р. 192)!

И если в России нашлись наивные люди, поверившие в то, что махизм дал "новое" решение по вопросу о пространстве и времени, то в английской литературе естествоиспытатели, с одной стороны, и философы-идеалисты, - с другой, сразу и вполне определенно заняли позицию по отношению к махисту К. Пирсону. Вот, например, отзыв биолога Ллойда Моргана: "Естествознание, как таковое, принимает мир явлений за внешнее по отношению к уму наблюдателя, за независимое от него", тогда как профессор Пирсон занимает "позицию идеалистическую".<<\*119>> "Естествознание, как наука, имеет полное основание, по моему мнению, трактовать пространство и время, как чисто объективные категории. Биолог вправе, думается мне, рассматривать распределение организмов в пространстве, теолог - их распределение во времени, не останавливаясь для объяснения читателю, что речь идет только о чувственных восприятиях, о накопленных чувственных восприятиях, об известных формах восприятий. Все это, может быть, и хорошо, но неуместно в физике и в биологии" (р. 304). Ллойд Морган - представитель того агностицизма, который Энгельс назвал "стыдливым материализмом", и, как ни "примирительны" тенденции такой философии, все же примирить взгляды Пирсона с естествознанием оказалось невозможным. У Пирсона выходит "сначала ум в пространстве, а потом пространство в уме", - говорит другой критик.<<\*120>> "Не может быть сомнения в том, - отвечал защитник К. Пирсона, Райль (R. J. Ryle), - что учение о пространстве и времени, связанное с именем Канта, есть важнейшее положительное приобретение идеалистической теории человеческого познания со времен епископа Беркли. И одна из наиболее замечательных черт пирсоновской "Грамматики науки" состоит в том, что здесь, может быть, впервые в сочинении английского ученого, мы находим и полное признание основной истинности учения Канта, и краткое, но ясное изложение его"...<<\*121>>

Итак, в Англии ни у самих махистов, ни у их противников из лагеря естественников, ни у их сторонников из лагеря специалистов-философов, *нет и тени сомнения* насчет идеалистического характера учения Маха по вопросу о времени и пространстве. "Не заметили" этого только несколько русских писателей, желающих быть марксистами.

"Многие отдельные взгляды Энгельса, - пишет, например, В. Базаров в "Очерках", с. 67, - например, его представление о "чистом" пространстве и времени, теперь уже устарели".

Ну, еще бы! Взгляды материалиста Энгельса устарели, а взгляды идеалиста Пирсона и путаного идеалиста Маха суть самые новейшие! Курьезнее всего тут то, что Базаров даже не сомневается в том, что воззрения на пространство и время, именно: признание или отрицание их объективной реальности, могут быть отнесены к числу *"отдельных взглядов"* в противоположность *"исходной точке миросозерцания", о* которой говорится в следующей фразе у этого писателя. Вот вам наглядный образчик "эклектической нищенской похлебки", о которой говаривал Энгельс, когда речь заходила про немецкую философию 80-х годов прошлого века. Ибо противополагать "исходную точку" материалистического миросозерцания Маркса и Энгельса "отдельному взгляду" их на объективную реальность времени и пространства - это такая же вопиющая бессмыслица, как если бы вы противоположили "исходную точку" экономической теории Маркса "отдельному взгляду" его на прибавочную стоимость. Оторвать учение Энгельса об объективной реальности времени и пространства от его учения о превращении "вещей в себе" в "вещи для нас", от его признания объективной и абсолютной истины, именно: объективной реальности, данной нам в ощущении, - от его признания объективной закономерности, причинности, необходимости природы, - это значит превратить целостную философию в окрошку. Базаров, как и все махисты, сбился на том, что смешал изменяемость человеческих понятий о времени и пространстве, их исключительно относительный характер, с неизменностью того факта, что человек и природа существуют только во времени и пространстве, существа же вне времени и пространства, созданные поповщиной и поддерживаемые воображением невежественной и забитой массы человечества, суть больная фантазия, выверты философского идеализма, негодный продукт негодного общественного строя. Может устареть и стареет с каждым днем учение науки о строении вещества, о химическом составе пищи, об атоме и электроне, но не может устареть истина, что человек не может" питаться мыслями и рожать детей при одной только платонической любви. А философия, отрицающая объективную реальность времени и пространства, так же нелепа, внутренне-гнила и фальшива, как отрицание этих последних истин. Ухищрения идеалистов и агностиков так же, в общем и целом, лицемерны, как проповедь платонической любви фарисеями!

Чтобы иллюстрировать это различие между относительностью наших понятий о времени и пространстве - и *абсолютным* в пределах гносеологии противоположением материалистической и идеалистической линии в данном вопросе, приведу еще характерную цитату из одного очень старого и очень чистого "эмпириокритика", именно юмиста Шульце-Энезидема, писавшего в 1792 году: "Если заключать от представлений к "вещам вне нас", то тогда "пространство и время суть нечто действительное вне нас и существующее реально, ибо бытие тел можно мыслить только в существующем (vorhandenen) пространстве, а бытие изменений только в существующем времени" (l. c., S. 100).

Именно так! Решительно отвергая материализм и малейшую уступку ему, последователь Юма Шульце в 1792 году обрисовывает отношение вопроса о пространстве и времени к вопросу об объективной реальности вне нас именно так, как материалист Энгельс обрисовывает это отношение в 1894 году (последнее предисловие Энгельса к "Анти-Дюрингу" помечено 23 мая 1894 года). Это не значит, чтобы за сто лет не изменились наши представления о времени и пространстве, не собран был громадный новый материал о *развитии* этих представлений (на каковой материал якобы в опровержение Энгельса указывают и Ворошилов-Чернов и Ворошилов-Валентинов),-это значит, что *соотношение* материализма и агностицизма, как основных философских линий, не могло измениться, какими бы "новыми" кличками ни щеголяли наши махисты.

Ровнехонько ничего, кроме "новых" кличек, не прибавляет к старой философии идеализма и агностицизма и Богданов. Когда он повторяет рассуждения Геринга и Маха относительно различия пространства физиологического и геометрического или пространства чувственного! восприятия и абстрактного пространства ("Эмпириомонизм", I, 26), - то он целиком повторяет ошибку Дюринга. Одно дело вопрос о том, как именно при помощи различных органов чувств человек воспринимает пространство и как, путем долгого исторического развития, вырабатываются из этих восприятий абстрактные понятия пространства, - совсем другое дело вопрос о том, соответствует ли этим восприятиям и этим понятиям человечества объективная реальность, независимая от человечества. Этого последнего вопроса, хотя он есть единственно философский вопрос, Богданов "не заметил" под грудой детальных исследований, касающихся первого вопроса, и потому не сумел ясно противопоставить материализм Энгельса путанице Маха.

Время, как и пространство, "есть форма социального согласования опыта различных людей" (там же, с. 34), их "объективность" есть "общезначимость" (там же).

Это - сплошная фальшь. Общезначима и религия, выражающая социальное согласование опыта большей части человечества. Но учению религии, например, о прошлом земли и о сотворении мира не соответствует никакой объективной реальности. Учению науки о том, что земля существовала *до* всякой социальности, *до* человечества, *до* органической материи, существовала в течение *определенного* времени, в *определенном* по отношению к другим планетам пространстве, - этому учению (хотя оно так же относительно на каждой ступени развития науки, как относительна и каждая стадия развития религии) *соответствует* объективная реальность. У Богданова выходит, что к опыту людей и к их познавательной способности приспособляются разные формы пространства и времени. На самом деле как раз наоборот: наш "опыт" и наше познание все более приспособляются к *объективному* пространству и времени, все правильнее и глубже их *отражая.*

**6. СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТЬ**

На стр. 140-141 "Очерков" А. Луначарский приводит рассуждения Энгельса в "Анти-Дюринге" по этому вопросу и вполне присоединяется к "поразительной по отчетливости и меткости" характеристике дела Энгельсом на соответственной "дивной странице" <<\*122>> указанного сочинения.

Дивного тут действительно много. И всего более "дивно", что ни А. Луначарский, ни куча других махистов, желающих быть марксистами, "не заметили" гносеологического значения рассуждений Энгельса о свободе и необходимости. Читать-читали и переписать-переписали, а что к чему, не поняли.

Энгельс говорит: "Гегель первый правильно представил соотношение свободы и необходимости. Для него свобода есть познание необходимости. *"Слепа* необходимость, лишь *поскольку она не понята*". Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей. Это относится как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого человека, - два класса законов, которые мы можем отделять один от другого самое большее в нашем представлении, отнюдь не в действительности. Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решения со знанием дела. Таким образом, чем *свободнее* суждение человека по отношению к определенному вопросу, с тем большей *необходимостью* будет определяться содержание этого суждения... Свобода состоит в основанном на познании необходимостей природы (Naturnotwendigkeiten) господстве над нами самими и над внешней природой"... (с. 112-113 пятого нем. изд.).<<#82>>

Разберем, на каких гносеологических посылках основано все это рассуждение.

Во-первых, Энгельс признает с самого начала своих рассуждений законы природы, законы внешней природы, необходимость природы, - т. е. все то, что объявляют "метафизикой" Мах, Авенариус, Петцольдт и Кº. Если бы Луначарский хотел подумать хорошенько над "дивными" рассуждениями Энгельса, то он не мог бы не увидеть основного различия материалистической теории познания от агностицизма и идеализма, отрицающих закономерность природы или объявляющих ее только "логической" и т. д. и т. п.

Во-вторых, Энгельс не занимается вымучиванием "определений" свободы и необходимости, тех схоластических определений, которые всего более занимают реакционных профессоров (вроде Авенариуса) и их учеников (вроде Богданова). Энгельс берет познание и волю человека - с одной стороны, необходимость природы - с другой, и вместо всякого определения, всякой дефиниции, просто говорит, что необходимость природы есть первичное, а воля и сознание человека - вторичное. Последние должны, неизбежно и необходимо должны, приспособляться к первой; Энгельс считает это до такой степени самоочевидным, что не теряет лишних слов на пояснение своего взгляда. Только российские махисты могли *жаловаться* на общее определение материализма *Энгельсом* (природа - первичное, сознание - вторичное: вспомните "недоумения" Богданова по этому поводу!) и в то же время находить "дивным" и "поразительно метким" *одно из частных применений* Энгельсом этого общего и основного определения!

В-третьих, Энгельс не сомневается в существовании "слепой необходимости". Он признает существование необходимости, *не познанной* человеком. Это яснее ясного видно из приведенного отрывка. А между тем, с точки зрения махистов, каким образом может человек *знать о* существовании того, чего он *не знает?* Знать о существовании непознанной необходимости? Разве это не "мистика", не "метафизика", не признание "фетишей" и "идолов", не "кантианская непознаваемая вещь в себе"? Если бы махисты вдумались, они не могли бы не заметить *полнейшего тождества* рассуждений Энгельса о познаваемости объективной природы вещей и о превращении "вещи в себе" в "вещь для нас", с одной стороны, и его рассуждений о слепой, непознанной необходимости - с другой. Развитие сознания у каждого отдельного человеческого индивида и развитие коллективных знаний всего человечества на каждом шагу показывает нам превращение непознанной "вещи в себе" в познанную "вещь для нас", превращение слепой, непознанной необходимости, "необходимости в себе", в познанную "необходимость для нас". Гносеологически нет решительно никакой разницы между тем и другим превращением, ибо основная точка зрения тут и там одна - именно: материалистическая, признание объективной реальности внешнего мира и законов внешней природы, причем и этот мир и эти законы вполне познаваемы для человека, но никогда не могут быть им познаны *до конца.* Мы не знаем необходимости природы в явлениях погоды и постольку мы неизбежно - рабы погоды. Но, не *зная* этой необходимости, *мы знаем,* что она существует. Откуда это знание? Оттуда же, откуда знание, что вещи существуют вне нашего сознания и независимо от него, именно: из развития наших знаний, которое миллионы раз показывает каждому человеку, что незнание сменяется знанием, когда предмет действует на наши органы чувств, и наоборот: знание превращается в незнание, когда возможность такого действия устранена.

В-четвертых, в приведенном рассуждении Энгельс явно применяет "сальтовитальный" метод в философии, т. е. делает *прыжок* от теории к практике. Ни один из тех ученых (и глупых) профессоров философии, за которыми идут наши махисты, никогда не позволяет себе подобных, позорных для представителя "чистой науки", прыжков. У них одно дело теория познания, в которой надо как-нибудь похитрее словесно состряпать "дефиниции", и совсем другое дело практика. У Энгельса вся живая человеческая практика врывается в самое теорию познания, давая *объективный* критерий истины: пока мы не знаем закона природы, он, существуя и действуя помимо, вне нашего познания, делает нас рабами "слепой необходимости". Раз мы узнали этот закон, действующий (как тысячи раз повторял Маркс) *независимо* от нашей воли и от нашего сознания, - мы господа природы. Господство над природой, проявляющее себя в практике человечества, есть результат объективно-верного отражения в голове человека явлений и процессов природы, есть доказательство того, что это отражение (в пределах того, что показывает нам практика) есть объективная, абсолютная, вечная истина.

Что же мы получаем в итоге? Каждый шаг в рассуждении Энгельса, почти буквально каждая фраза, каждое положение построены всецело и исключительно на гносеологии диалектического материализма, на посылках, бьющих в лицо всему махистскому вздору о телах, как комплексах ощущений, об "элементах", о "совпадении чувственного представления с вне нас существующей действительностью" и пр., и т. п. и пр. Ни капельки не смущаясь этим, махисты бросают материализм, повторяют (à lа<<\*123>> Берман) истасканные пошлости про диалектику и тут же рядом принимают с распростертыми объятиями *одно* из применений диалектического материализма! Они черпали свою философию из эклектической нищенской похлебки и они продолжают угощать читателя таковой же. Они берут кусочек агностицизма и чуточку идеализма у Маха, соединяя это с кусочком диалектического материализма Маркса, и лепечут, что эта окрошка есть *развитие* марксизма. Они думают, что если Мах, Авенариус, Петцольдт и все прочие их авторитеты не имеют ни малейшего понятия о решении вопроса (о свободе и необходимости) Гегелем и Марксом, то это чистейшая случайность: ну, просто-напросто, не прочитали такой-то странички в такой-то книжечке, а вовсе не в том дело, чтобы эти "авторитеты" были и остались круглыми невеждами относительно *действительного* прогресса философии в XIX веке, были и остались философскими обскурантами.

Вот вам рассуждение одного такого обскуранта, ординарнейшего профессора философии в Венском университете, Эрнста Маха: "Правильность позиции детерминизма или индетерминизма не может быть доказана. Только законченная или доказанно невозможная наука могла бы решить этот вопрос. Речь идет тут о таких предпосылках, которые мы вносим (man heranbringt) в рассмотрение вещей, смотря по тому, приписываем ли прежним успехам или неудачам исследования более или менее значительный субъективный вес (subjektives Gewicht). Но во время исследования всякий мыслитель по необходимости является теоретически детерминистом" ("Познание и заблуждение", 2 нем. изд., стр. 282-283).

Разве это не обскурантизм, когда чистая теория заботливо отгораживается от практики? Когда детерминизм ограничивается областью "исследования", а в области морали, общественной деятельности, во всех остальных областях, кроме "исследования", вопрос предоставляется "субъективной" оценке? В моем кабинете, - говорит ученый педант, - я детерминист, а о том, чтобы философ заботился о цельном, охватывающем и теорию и практику, миросозерцании, построенном на детерминизме, нет и речи. Мах говорит пошлости потому, что теоретически вопрос о соотношении свободы и необходимости совершенно ему неясен.

"...Всякое новое открытие вскрывает недостатки нашего знания, обнаруживает до сих пор незамеченный остаток зависимостей" (283)... Превосходно! Этот "остаток" и есть "вещь в себе", которую наше познание отражает все глубже? Ничего подобного: "...Таким образом и тот, кто в теории защищает крайний детерминизм, на практике неизбежно должен оставаться индетерминистом" (283)... Ну, вот и поделились полюбовно:<<\*124>> теорию - профессорам, практику - теологам! Или: в теории объективизм (т. е. "стыдливый" материализм), в практике - "субъективный метод в социологии". Что этой пошлой философии сочувствуют русские идеологи мещанства, народники, от Лесевича до Чернова, это неудивительно. Что люди, желающие быть марксистами, увлеклись подобным вздором, стыдливо прикрывая особенно нелепые выводы Маха, это уже совсем печально.

Но по вопросу о воле Мах не ограничивается путаницей и половинчатым агностицизмом, а заходит гораздо дальше... "Наше ощущение голода, - читаем в "Механике", - не отличается по существу от стремления серной кислоты к цинку, наша воля не так уже отличается от давления камня на его подпорку". "Мы окажемся таким образом ближе к природе" (т. е. при подобном взгляде), "не нуждаясь в том, чтобы разлагать человека на непостижимую груду туманных атомов или делать из мира систему духовных соединений" (с. 434 франц. перевода). Итак, не нужно материализма ("туманные атомы" или электроны, т. е. признание объективной реальности материального мира), не нужно такого идеализма, который бы признавал мир "инобытием" духа, но возможен идеализм, признающий мир *волей!* Мы выше не только материализма, но и идеализма "какого-нибудь" Гегеля, но мы не прочь пококетничать с идеализмом в духе Шопенгауера! Наши махисты, напускающие на себя вид оскорбленной невинности при всяком упоминании о близости Маха к философскому идеализму, предпочли и здесь просто умолчать об этом щекотливом пункте. А между тем в философской литературе трудно встретить изложение взглядов Маха, в котором бы не отмечалась его склонность к Willensmetaphysik, т. е. к волюнтаристическому идеализму. На это указывал Ю. Бауман<<\*125>> - и возражавший ему махист Г. Клейнпетер не опровергал этого пункта и заявлял, что Мах, конечно, "ближе к Канту и Беркли, чем к господствующему в естествознании метафизическому эмпиризму" (т. е. стихийному материализму; там же, Bd. 6, S. 87). На это указывает и Э. Бехер, отмечающий, что если Мах в одних местах признает волюнтаристическую метафизику, в других отрекается от нее, то это свидетельствует лишь о произвольности его терминологии; на деле близость Маха к волюнтаристической метафизике несомненна.<<\*126>> Примесь этой метафизики (т. е. идеализма) к "феноменологии" (т. е. агностицизму) признает и Люкка.<<\*127>> На то же самое указывает В. Вундт.<<\*128>> Что Мах феноменалист, "не чуждый волюнтаристического идеализма", это констатирует и руководство по истории новейшей философии Ибервега-Гейнце.<<\*129>>

Одним словом, эклектицизм Маха и его склонность к идеализму ясны для всех, кроме разве русских махистов.

<<\*91>>- "Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie", S. 2 - "Заметки о предмете психологии", стр. 2. *Ред.*

<<\*92>> "Грамматика науки", 1900, 2 изд., стр. 249. *Ред*.

<<\*93>> - "Einführung In die Philosophie der reinen Erfahrung", II, 329 - "Введение в философию чистого опыта", т. II, стр. 329. *Ред.*

<<\*94>> - "Систематическая Философия", Лейпциг, 1907, стр. 102. *Ред.*

<<\*95>> - "Philosophische Studien", XIII. Band, S. 92-93 - "Философские Исследования", т. XIII, стр. 92-93. *Ред.*

<<\*96>> - "Revue Néo-scolastique", 1907, tevr., p. 61 - "Нео-Схоластическое Обозрение", 1907, февраль, стр. 61. *Ред.*

<<\*97>> - "Мысль", т. XV, стр. 29. *Ред.*

<<\*98>> - "Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie", S. 12 - "Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии", стр. 12. *Ред.*

<<\*99>> - "Der kritische Idealismus und die reine Logik", S. 222 - "Критический идеализм и чистая логика", стр. 222. *Ред.*

<<\*100>> В Англии давно уже упражняется таким образом товарищ Бельфорт Бакс, которому недавно французский рецензент его книги "The roots of reality" ("Корни реальности". *Ред*.) сказал не без ядовитости: "опыт - только другое слово вместо сознания", становитесь же открыто идеалистом! ("Revue de Philosophie",<<#73>> 1907, № 10, p. 399) ("Философское Обозрение", 1907, № 10, стр. 399. *Ред*.).

<<\*101>> - "Познание и заблуждение", стр. 200. *Ред.*

<<\*102>> "Vierteljahrsschritt für wissenschaftliche Philosophie", Jahrg. 22, 1898, S. 45 ("Трехмесячник Научной Философии", 22-й год издания, 1898, стр. 45. *Ред*.).

<<\*103>> Плеханову показалось, может быть, что Карстаньен сказал: "объект познания, независимый от познания", а не "предмет исследования"? Тогда это был бы действительно материализм. Но ни Карстаньен, ни вообще кто бы то ни было, знакомый с эмпириокритицизмом, не сказал и не мог сказать такой вещи.

<<\*104>> - Сочинения, т. VII, 1903, стр. 518-520. *Ред.*

<<\*105>> - не до опыта, а после опыта. *Ред.*

<<\*106>> - *Mach, E*. "Die Prinzipien der Wärmelehre", 2. Aufl., 1900 - *Max, Э.,* "Принципы учения о теплоте", 2 изд., 1900. *Ред.*

<<\*107>> - "Philosophische Studien" - "Философские Исследования". *Ред.*

<<\*108>> - "Грамматика науки", 2 изд., стр. 36. *Ред.*

<<\*109>> *J. Petzoldt.* "Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus", Lpz., 1906, S. 130 (*И. Петцольдт.* "Проблема мира с позитивистской точки зрения", Лейпциг, 1906, стр. 130. *Ред*.): "И с эмпирической точки зрения может быть логическое a priori: причинность есть логическое a priori для опытного (ertahrungsmässig, данного в опыте) постоянства нашей среды".

<<\*110>> - *Р. Вилли.* "Против школьной мудрости", Мюнхен, 1905, стр. 91; ср. стр. 173, 175. *Ред.*

<<\*111>> *Henri Poincaré.* "La Valeur de la Science", Paris, 1905, pp. 7, 9 (*Анри Пуанкаре.* "Ценность науки", Париж, 1905, стр. 7, 9. *Ред*.). Есть русский перевод.

<<\*112>> "Annalen der Naturphilosophie",<<#76>> VI. В., 1907, SS. 443, 447 ("Анналы Натурфилософии", т. VI, 1907, стр. 443, 447. *Ред*.).

<<\*113>> *E. Lucka.* "Das Erkenntnisproblem und Machs "Analyse der Empfindungen"" в "Kantstudien", VIII. Bd., S. 409 (*E. Люкка.* "Проблема познания и "Анализ ощущений" Маха" в "Кантианских Исследованиях", т. VIII, стр. 409. *Ред*.).

<<\*114>> - Д-р *Рихард Генигсвальд.* "К критике философии Маха", Берлин, 1903, стр. 27. *Ред.*

<<\*115>> - "Систематическая философия"; Лейпциг, 1907, стр. 128. *Ред.*

<<\*116>> - "Натурализм и агностицизм", т. I, 3 изд., стр. 82. *Ред.*

<<\*117>> - "Принцип сохранения работы", стр. 29. *Ред.*

<<\*118>> *Anton von Leclair.* "Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik", Prag, 1879 (*Антон фон Леклер.* "Реализм современного естествознания в свете беркли-кантианской критики дознания", Прага, 1879. *Ред*.).

<<\*119>> "Natural Science",<<#79>> vol. I, 1892, p. 300 ("Естествознание", т. I, 1892, стр. 300. *Ред*.).

<<\*120>> *J. M. Bentley* о Пирсоне в "The Philosophical Review",<<#80>> vol. VI, 5, 1897, Septemb., p. 523 (*Дж. M. Бентли* о Пирсоне в "Философском Обозрении", т. VI, 5, 1897, сентябрь, стр. 523. *Ред*.).

<<\*121>> *R. J. Ryle о* Пирсоне в "Natural Science", Aug. 1892, p. 454 (*Р. Дж. Райль* о Пирсоне в "Естествознании", август 1892, стр. 454. *Ред*.).

<<\*122>> Луначарский говорит: "...дивная страница религиозной экономики. Скажу так, рискуя вызвать улыбку нерелигиозного читателя". Каковы бы ни были ваши благие намерения, товарищ Луначарский, ваши заигрывания с религией вызывают не улыбку, а отвращение.<<#81>>

<<\*123>> - вроде. *Ред.*

<<\*124>> Мах в "Механике": "Религиозные мнения людей остаются строго частной *вещью,* пока они не пытаются ни навязывать их другим людям, ни применять к вопросам, относящимся к другой области" (стр. 434 франц. перевода).

<<\*125>> "Archiv für systematische Philosophie", 1898, II, Bd. 4, S. 63 ("Архив Систематической Философии", 1898, II, т. 4, стр. 63. *Ред*.)*,* статья о философских воззрениях Маха.

<<\*126>> *Erich Becher.* "The Philosophical Views of E. Mach" в "Philosophical Review", vol. XIV, 5, 1905, pp. 536, 546, 547, 548 (*Эрих Бехер.* "Философские взгляды Э. Маха" - в "Философском Обозрении", т. XIV, 5, 1905, стр. 536, 546, 547, 548. *Ред*.).

<<\*127>> *E. Lucka.* "Das Erkenntnisproblem und Machs "Analyse der Empfindungen"" в "Kantstudien", Bd. VIII, 1903, S. 400 (*E. Люкка*. "Проблема познания и "Анализ ощущений" Маха" в "Кантианских Исследованиях", т. VIII, 1903, стр. 400. *Ред*.).

<<\*128>> "Systematische Philosophie", Lpz., 1907, S. 131 ("Систематическая философия", Лейпциг, 1907, стр. 131. *Ред*.).

<<\*129>> "Grundriss der Geschichte der Philosophie", Bd. 4, 9. Autlage, Brl., 1903, S. 250 ("Очерк истории философии", т. 4, 9 изд., Берлин, 1903, стр. 250. *Ред*.).

<<#73>> *"Revue de Philosophie"* ("Философское Обозрение") - идеалистический журнал; выходит в Париже с 1900 года.

<<#74>> См. Ф. Энгельс. "Анти-Дюринг", 1945. стр. 20-21, 22, 84.

<<#75>> См. Ф. Энгельс. "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии", 1939, стр. 36, 89.

<<#76>> *"Annalen der Naturphilosophie"* ("Анналы Натурфилософии") - журнал идеалистического, позитивистского направления; издавался В. Оствальдом в Лейпциге с 1902 по 1921 год.

<<#77>> См. Ф. Энгельс. "Анти-Дюринг", 1945, стр. 42.

<<#78>> См. Ф. Энгельс. "Анти-Дюринг", 1945, стр. 49.

<<#79>> "*The Natural Science"* ("Естествознание") - ежемесячный журнал обзорного характера, издававшийся в Лондоне с 1892 по 1899 год.

<<#80>> *"The Philosophical Review"* ("Философское Обозрение") - американский идеалистический философский журнал; выходит с 1892 года.

<<#81>> В первом издании книги вместо слов "вызывают не улыбку; а отвращение" было напечатано: "вызывают не только улыбку". После просмотра корректуры Ленин предложил А. И. Елизаровой исправить это место или указать в опечатках: "Вместо: не только улыбку - следует: не улыбку, а отвращение". Поправка Ленина была напечатана в "Перечне важнейших опечаток", приложенном к первому изданию книги.

<<#82>> См. Ф. Энгельс. "Анти-Дюринг", 1945, стр. 107.