

МАТЕРІАЛІЗМ І ЕМПІРІОКРИТИЦИЗМ

КРИТИЧНІ ЗАМІТКИ
ПРО ОДНУ РЕАКЦІЙНУ ФІЛОСОФІЮ "

*Написано в лютому—жовтні
1908 р.; доповнення до § 1-го розділу IV —
у березні 1909 р.*

*Надруковано в травні 1909 р.
в Москві окремою книгою
у видавництві «Земля»*

*Друкується за текстом книги
вид. 1909 р., звіреним
з текстом книги вид. 1920 р.*

ВЛ. ИЛЬИНЪ.

МАТЕРІАЛИЗМЪ

И

ЭМПИРІОКРИТИЦИЗМЪ

**критическія замѣтки объ одной
реакціонной философiи.**

**ИЗДАНИЕ „ЗВЕНО“
МОСКВА
1909**

Обкладинка першого видання книги В. І. Леніна
«Матеріалізм і емпіріокритицизм». — 1909 р.
Зменшено

ПЕРЕДМОВА ДО ПЕРШОГО ВИДАННЯ

Цілий ряд письменників, які бажають бути марксистами, розпочали у нас в поточному році справжній похід проти філософії марксизму. Менше як за півроку вийшло в світ чотири книги, присвячені головним чином і майже цілковито нападкам на діалектичний матеріалізм. Сюди належать насамперед «Нариси з (? треба було сказати: проти) філософії марксизму», СПб., 1908, збірник статей Базарова, Богданова, Луначарського, Бермана, Гельфонда, Юшкевича, Суворова; далі книги: Юшкевича — «Матеріалізм і критичний реалізм», Бермана — «Діалектика в світлі сучасної теорії пізнання», Валентинова — «Філософські побудови марксизму».

Всі ці особи не можуть не знати, що Маркс і Енгельс десятки раз називали свої філософські погляди діалектичним матеріалізмом. І всі ці особи, об'єднані — незважаючи на різкі відмінності у політичних поглядах — ворожістю проти діалектичного матеріалізму, претендують у той же час на те, що вони в філософії марксистки! Енгельсівська діалектика є «містика», — говорить Берман. Погляди Енгельса «застаріли», — мимохідь, як щось само собою зрозуміле, кидає Базаров, — матеріалізм виявляється спростованим нашими сміливими воїнами, які гордо посилаються на «сучасну теорію пізнання», на «новітню філософію» (або «новітній позитивізм»), на «філософію сучасного природознавства» або навіть «філософію природознавства ХХ століття». Спираючись на всі ці нібито новітні вчення, наші винищувачі діалектичного матеріалізму безбоязно договорюються до прямого фідейзму * (у Луначарського найясніше, але

* Фідейзм є вчення, що ставить віру на місце знання або взагалі відводить певне значення вірі ¹².

зовсім не в нього одного! ¹³), але вони відразу втрачають будь-яку сміливість, будь-яку повагу до своїх власних переконань, коли доходить до прямого визначення своїх відношень до Маркса й Енгельса. На ділі — повне зречення діалектичного матеріалізму, тобто марксизму. На словах — нескінченні викрути, спроби обійти суть питання, прикрити свій відступ, поставити на місце матеріалізму взагалі кого-небудь одного з матеріалістів, рішуча відмова від прямого розбору незліченних матеріалістичних заяв Маркса й Енгельса. Це — справжній «бунт на колінах», за справедливим висловом одного марксиста. Це — типовий філософський ревізіонізм, бо тільки ревізіоністи здобули собі сумну славу своїм відступом від основних поглядів марксизму і своєю боязню або своєю нездатністю одверто, прямо, рішуче і ясно «розквитатися» з покинутими поглядами. Коли ортодоксам траплялося виступати проти застарілих поглядів Маркса (наприклад, Мерінгові проти деяких історичних положень ¹⁴), — це робилося завжди з такою виразністю і докладністю, що ніхто ніколи не знаходив у подібних літературних виступах нічого двозначного.

А втім, у «Нарисах «з» філософії марксизму» є одна фраза, схожа на правду. Це — фраза Луначарського: «може, ми» (тобто, очевидно, всі співробітники «Нарисів») «помиляємось, але шукаємо» (стор. 161). Що перша половина цієї фрази містить абсолютну, а друга — відносну істину, це я постараюся з усією докладністю показати в пропонованій до уваги читача книзі. Тепер же зазначу тільки, що коли б наші філософи говорили не від імені марксизму, а від імені кількох «шукаючих» марксистів, то вони виявили б більше поваги і до себе самих і до марксизму.

Щодо мене, то я теж — «шукаючий» у філософії. А саме: в цих замітках я поставив собі завдання розшукати, на чому звихнулися люди, які підносять під виглядом марксизму щось неймовірно суперечливе, плутане і реакційне.

Автор

Вересень 1908 року.

ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ

Це видання, oprіч окремих виправлень тексту, не відрізняється від попереднього. Я сподіваюся, що воно буде небезкорисне, незалежно від полеміки з російськими «махістами», як посібник для ознайомлення з філософією марксизму, діалектичним матеріалізмом, а також з філософськими висновками з новітніх відкриттів природознавства. Щодо останніх творів О. О. Богданова, з якими я не мав можливості ознайомитись, то вміщувана далі стаття тов. В. І. Невського дає необхідні вказівки ¹⁵. Тов. В. І. Невський, працюючи не тільки як пропагандист взагалі, але і як діяч партійної школи особливо, мав цілковиту можливість переконатися в тому, що під виглядом «пролетарської культури» ¹⁶ О. О. Богданов проводить буржуазні і реакційні погляди.

Н. Ленін

2 вересня 1920 року.

ЗАМІСТЬ ВСТУПУ

ЯК ДЕЯКІ «МАРКСИСТИ»
СПРОСТОВУВАЛИ МАТЕРІАЛІЗМ У 1908 РОЦІ
І ДЕЯКІ ІДЕАЛІСТИ В 1710 РОЦІ

Хто хоч трохи обізнаний з філософською літературою, той повинен знати, що навряд чи знайдеться хоч один сучасний професор філософії (а також теології), який би не займався прямо чи посередньо спростовуванням матеріалізму. Сотні і тисячі раз оголошували матеріалізм спростованим і в сто перший, в тисяча перший раз продовжують спростовувати його понині. Наші ревізіоністи всі займаються спростовуванням матеріалізму, удаючи при цьому, що вони власне спростовують тільки матеріаліста Плеханова, а не матеріаліста Енгельса, не матеріаліста Фейєрбаха, не матеріалістичні погляди Й. Діцгена, — і далі, що вони спростовують матеріалізм з погляду «новітнього» і «сучасного» позитивізму¹⁷, природознавства і под. Не наводячи цитат, що їх кожний, хто хоче, набере сотнями в названих вище книгах, я нагадаю ті доводи, якими побивають матеріалізм Базаров, Богданов, Юшкевич, Валентинов, Чернов * та інші махісти. Цей останній вираз, як коротший і простіший, притому такий, що здобув уже право громадянства в російській літературі, я вживатиму скрізь нарівні з виразом: «емпіріокритики». Що Ернст Мах — найпопулярніший нині представник емпіріокритицизму, це загальноновизнано в філософській літературі **, а відступи

* В. Чернов. «Философские и социологические этюды», Москва, 1907. Автор — такий же палкий прихильник Авенаріуса і ворог діалектичного матеріалізму, як Базаров і К^о.

** Див., наприклад, Dr. Richard Höntigswald. «Über die Lehre Hume's von der Realität der Außendinge», Brl., 1904, S. 26 (Д-р Річард Генігсвальд. «Вчення Юма про реальність зовнішнього світу», Берлін, 1904, стор. 26. Ред.).

Богданова і Юшкевича від «чистого» махізму мають цілком другорядне значення, як буде показано далі.

Матеріалісти, кажуть нам, визнають щось немислиме і непізнаване — «речі в собі», матерію «поза досвідом», поза нашим пізнанням. Вони впадають у справжній містицизм, припускаючи щось потойбічне, що стоїть за межами «досвіду» й пізнання. Говорячи, ніби матерія, діючи на наші органи чуттів, спричиняє відчуття, матеріалісти беруть за основу «невідоме», ніщо, бо, мовляв, самі ж вони єдиним джерелом пізнання оголошують наші чуття. Матеріалісти впадають у «кантіанство» (Плеханов — припускаючи існування «речей у собі», тобто речей поза нашою свідомістю), вони «подвоюють» світ, проповідують «дуалізм», бо за явищами у них є ще річ у собі, за безпосередніми даними чуттів — щось інше, якийсь фетиш, «ідол», абсолют, джерело «метафізики», двійник релігії («свята матерія», як говорить Базаров).

Такі є доводи махістів проти матеріалізму, що їх повторюють і переказують на різні лади вищеназвані письменники.

Щоб перевірити, чи нові ці доводи і чи дійсно вони спрямовуються тільки проти одного російського матеріаліста, який «упав у кантіанство», ми наведемо докладні цитати з твору одного старого ідеаліста, Джорджа Берклі. Ця історична довідка тим більше необхідна у вступі до наших заміток, що на Берклі і на його напрям у філософії нам доведеться не раз посилатися далі, бо махісти невірно змальовують і відношення Маха до Берклі і суть філософської лінії Берклі.

Твір єпископа Джорджа Берклі, що вийшов у 1710 році під назвою «Трактат про основи людського пізнання»*, починається таким міркуванням: «Для кожного, хто оглядає *об'єкти* людського пізнання, очевидно, що вони являють собою або ідеї (*ideas*), дійсно сприймані чуттями, або такі, що їх ми одержуємо, спостерігаючи емоції і дії розуму, або, нарешті, ідеї, утворювані

* *George Berkeley. «Treatise concerning the Principles of Human Knowledge», vol. I of Works, edited by A. Fraser, Oxford, 1871. Є російський переклад (Джордж Беркли. «Трактат об основах человеческого познания», т. I Творів, вид. А. Фрейзера, Оксфорд, 1871. Ред.).*

за допомогою пам'яті й уяви... Через зір я складаю ідеї про світло і про кольори, про їх різні ступені і види. Через дотик я сприймаю тверде і м'яке, тепле і холодне, рух і опір... Нюх дає мені запахи; смак — відчуття смаку; слух — звуки... Оскільки різні ідеї спостерігаються разом одна з одною, то їх означають одним ім'ям і вважають якою-небудь річчю. Наприклад, спостерігають з'єднаними разом (to go together) певний колір, смак, запах, форму, консистенцію, — визнають це за окрему річ і означають словом *яблуко*; інші зібрання ідей (collections of ideas) складають камінь, дерево, книгу і подібні чуттєві речі...» (§ 1).

Такий зміст першого параграфа твору Берклі. Нам треба запам'ятати, що в основу своєї філософії він кладе «тверде, м'яке, тепле, холодне, кольори, смаки, запахи» і т. д. Для Берклі речі є «зібрання ідей», причому під цим останнім словом він розуміє якраз вищеперелічені, скажемо, якості або відчуття, а не абстрактні думки.

Берклі говорить далі, що окрім цих «ідей або об'єктів пізнання» існує те, що сприймає їх, — «розум, дух, душа або я» (§ 2). Само собою розуміється, — робить висновок філософ, — що «ідеї» не можуть існувати поза розумом, який сприймає їх. Щоб переконатися в цьому, досить подумати про значення слова: існувати. «Коли я кажу, що стіл, на якому я пишу, існує, то це означає, що я бачу і відчуваю його; і коли б я вийшов із своєї кімнати, то сказав би, що стіл існує, розуміючи під цим, що, коли б я був у своїй кімнаті, то я міг би сприймати його...». Так говорить Берклі в § 3 свого твору і тут же розпочинає полеміку з людьми, яких він називає матеріалістами (§§ 18, 19 та ін.). Для мене зовсім незрозуміло, — каже він, — як можна говорити про абсолютне існування речей без їх відношення до того, що їх хто-небудь сприймає? Існувати — значить бути сприйманим (their, тобто речей *esse is percipi*, § 3, — вислів Берклі, який цитується в підручниках з історії філософії). «Дивним чином серед людей переважає думка, що будинки, гори, ріки, одним словом, чуттєві речі мають існування, природне або реальне, відмінне

від того, що їх сприймає розум» (§ 4). Ця думка — «явна суперечність», — говорить Берклі. — «Бо що ж таке ці вищезгадані об'єкти, як не речі, які ми сприймаємо через чуття? а що ж ми сприймаємо, як не свої власні ідеї або відчуття (*ideas or sensations*)? і хіба ж це просто-таки не безглуздо, що які-небудь ідеї або відчуття, або комбінації їх можуть існувати, не будучи сприйнятими?» (§ 4).

Колекції ідей Берклі заміняє тепер рівнозначним для нього висловом: *комбінації відчуттів*, обвинувачуючи матеріалістів у «безглуздому» прагненні йти ще далі, шукати якогось джерела для цього комплексу... чи то пак, для цієї комбінації відчуттів. У § 5 матеріалісти обвинувачуються у возні з абстракцією, бо відокремлювати відчуття від об'єкта, на думку Берклі, є пуста абстракція. «Справді, — говорить він наприкінці § 5, випущеного в другому виданні, — об'єкт і відчуття є одно й те саме (*are the same thing*) і тому не можуть бути абстраговані одно від одного». «Ви скажете, — пише Берклі, — що ідеї можуть бути копіями або відбитками (*resemblances*) речей, які існують поза розумом в немислячій субстанції. Я відповідаю, що ідея не може бути подібною ні до чого іншого, крім ідеї; колір або фігура не можуть бути подібними ні до чого, крім іншого кольору, іншої фігури... Я питаю, чи можемо ми сприймати ці гадані оригінали або зовнішні речі, з яких наші ідеї є ніби знімками або уявленнями, чи не можемо? Коли так, то, значить, вони є ідеї, і ми не рушили ні на крок уперед; а коли ви скажете, що ні, то я звернусь до кого завгодно і спитаю його, чи є рація говорити, що колір схожий на щось невидиме; тверде чи м'яке схоже на щось таке, чого не можна відчутти на дотик, і под.» (§ 8).

«Доводи» Базарова проти Плеханова в питанні про те, чи можуть поза нами існувати речі окрім їх діяння на нас, — ні на волос не відрізняються, як бачить читач, від доводів Берклі проти не названих ним на ім'я матеріалістів. Берклі вважає думку про існування «матерії або тілесної субстанції» (§ 9) такою «суперечністю», таким «абсурдом», що нема чого власне марнувати час

на її спростування. «Але, — каже він, — з огляду на те, що вчення (tenet) про існування матерії пустило, як видно, глибоке коріння в умах філософів і веде за собою такі численні шкідливі висновки, я волю видаватися багатомовним і втомливим, аби тільки не випустити нічого для повного викриття і викоренення цього передсуду» (§ 9).

Ми зараз побачимо, про які шкідливі висновки говорить Берклі. Покінчимо спочатку з його теоретичними доводами проти матеріалістів. Заперечуючи «абсолютне» існування об'єктів, тобто існування речей поза людським пізнанням, Берклі прямо викладає погляди своїх ворогів таким чином, що вони, мовляв, визнають «річ у собі». В § 24-му Берклі пише курсивом, що ця спростовувана ним думка визнає *«абсолютне існування чуттєвих об'єктів у собі (objects in themselves) або поза розумом»* (стор. 167—168 цит. видання). Дві основні лінії філософських поглядів намічено тут з тією прямою, ясністю і виразністю, яка відрізняє філософських класиків від вигадувачів «нових» систем у наш час. Матеріалізм — визнання «об'єктів у собі» або поза розумом; ідеї і відчуття — копії або відбитки цих об'єктів. Протилежне вчення (ідеалізм): об'єкти не існують «поза розумом»; об'єкти є «комбінації відчуттів».

Це написано в 1710 році, тобто за 14 років до народження Іммануїла Канта, а наші махісти — на основі нібито «новітньої» філософії — зробили відкриття, що визнання «речей у собі» є результат зараження або перекирчування матеріалізму кантіанством! «Нові» відкриття махістів — результат дивовижного неучтва їх в історії основних філософських напрямів.

Їх дальша «нова» думка полягає в тому, що поняття «матерії» або «субстанції» — залишок старих некритичних поглядів. Мах і Авенаріус, бачите, рушили вперед філософську думку, поглибили аналіз і усунули ці «абсолюти», «незмінні сутності» і под. Візьміть Берклі, щоб перевірити за першоджерелом подібні твердження, і ви побачите, що вони зводяться до претенціозної вигадки. Берклі цілком виразно говорить, що матерія є «nonentity» (неіснуюча сутність, § 68), що матерія є

ніщо (§ 80). «Ви можете, — іронізує Берклі над матеріалістами, — коли цього так уже вам хочеться, вживати слово «матерія» в тому розумінні, в якому інші люди вживають слово «ніщо»» (р. 196—197 цит. вид.). Спочатку, — говорить Берклі, — вірили, що кольори, запахи і т. ін. «дійсно існують», — потім відмовилися від цього погляду і визнали, що вони існують тільки в залежності від наших відчуттів. Але це усунення старих помилкових понять не доведене до кінця: залишок є поняття «субстанції» (§ 73) — такий же «передсуд» (р. 195), остаточно викриваний єпископом Берклі в 1710 році! В 1908 році знаходяться у нас такі жартівники, які серйозно повірили Авенаріусові, Петцольдтові, Махові і К^о, що тільки «новітній позитивізм» і «новітнє природознавство» допрацювалися до усунення цих «метафізичних» понять.

Ці самі жартівники (Богданов в тому числі) запевняють читачів, що саме нова філософія роз'яснила помилковість «подвоєння світу» в ученні вічно спростовуваних матеріалістів, які говорять про якесь «відображення» свідомістю людини речей, що існують поза її свідомістю. Про це «подвоєння» названі вище автори написали безліч зворушливих слів. З забутливості чи з неуцтва вони не додали, що ці нові відкриття були вже відкриті в 1710 році.

«Наше пізнання їх (ідей або речей), — пише Берклі, — було надзвичайно затемнене, заплутане, спрямоване до найнебезпечніших помилок припущенням про подвійне (twofold) існування чуттєвих об'єктів, а саме: одно існування — *інтелігібельне* або існування в розумі, друге — *реальне*, поза розумом» (тобто поза свідомістю). І Берклі потішається над цією «абсурдною» думкою, яка допускає можливість мислити немислиме! Джерело «абсурду», — звичайно, розрізнення «речей» і «ідей» (§ 87), «допущення зовнішніх об'єктів». Те саме джерело породжує, як відкрив Берклі в 1710 році і знову відкрив Богданов у 1908 році, віру в фетиші й ідоли. «Існування матерії, — говорить Берклі, — або речей, не сприйманих, було не тільки головною опорою атеїстів і фаталістів, але на тому ж самому принципі тримається

ідолопоклонство в усіх його різноманітних формах» (§ 94).

Тут ми підійшли і до тих «шкідливих» висновків з «абсурдного» вчення про існування зовнішнього світу, які змусили єпископа Берклі не тільки теоретично спростовувати це вчення, але й пристрасно переслідувати прихильників його, як ворогів. «На основі вчення про матерію або про тілесну субстанцію, — каже він, — споруджені були всі безбожні побудови атеїзму і заперечення релігії... Немає потреби розповідати про те, яким великим другом атеїстів в усі часи була матеріальна субстанція. Всі їх потворні системи до того очевидно, до того необхідно залежать від неї, що, коли буде усунено цей наріжний камінь, — то і вся будова неминуче розвалиться. Отже, нам нема чого приділяти особливу увагу абсурдним ученням окремих жалюгідних сект атеїстів» (§ 92, стор. 203—204 цит. вид.).

«Матерія, раз вона буде вигнана з природи, забирає з собою стільки скептичних і безбожних побудов, таку неймовірну кількість спорів і заплутаних питань» («принцип економії думки», відкритий Махом в 1870 роках! «філософія, як мислення про світ за принципом найменшого витрачання сил» — Авенаріус у 1876 році!), «які були більшою оці для теологів і філософів; матерія завдавала стільки безплідної праці роду людському, що коли б навіть ті доводи, які ми висунули проти неї, були визнані не досить доказовими (щодо мене, то я їх вважаю цілком очевидними), то все ж я певен, що всі друзі істини, миру й релігії мають підставу бажати, щоб ці доводи були визнані за достатні» (§ 96).

Одверто міркував, простувато міркував єпископ Берклі! В наш час ті самі думки про «економне» усунення «матерії» з філософії прибирають в далеко хитрішу і заплутану «новою» термінологією форму, щоб ці думки вважали наївні люди за «новітню» філософію!

Але Берклі не тільки був одвертий відносно тенденцій своєї філософії, а старався також прикрити її ідеалістичну наготу, змалювати її вільною від вісенітниць і прийнятною для «здорового розуму». Нашою філософією, — говорив він, інстинктивно захищаючись від зви-

нування в тому, що тепер було б назване суб'єктивним ідеалізмом і соліпсизмом, — нашою філософією «ми не позбавляємось ніяких речей у природі» (§ 34). Природа залишається, залишається і відмінність реальних речей від химер, — тільки «і ті і другі однаково існують у свідомості». «Я зовсім не заперечую існування будь-якої речі, яку ми можемо пізнавати через чуття або міркування. Що ті речі, які я бачу своїми очима, торкаю своїми руками, існують, — реально існують, в цьому я нітрохи не сумніваюсь. Єдина річ, існування якої ми заперечуємо, є те, що *філософи* (курсив Берклі) називають матерією або тілесною субстанцією. Заперечення її не завдає ніякої шкоди решті роду людського, який, смію сказати, ніколи не помітить її відсутності... Атеїстові дійсно потрібен цей привид пустого імені, щоб обґрунтувати свою безбожність...».

Ще ясніше висловлена ця думка в § 37-му, де Берклі відповідає на обвинувачення в тому, що його філософія знищує тілесні субстанції: «якщо слово *субстанція* брати в житейському (*vulgar*) розумінні, тобто як комбінацію чуттєвих якостей, протяжності, тривкості, ваги і под., то мене не можна обвинувачувати в їх знищенні. Але якщо слово субстанція брати в філософському розумінні — як основу акциденцій або якостей (існуючих) поза свідомістю, — то тоді дійсно я визнаю, що знищую її, якщо можна говорити про знищення того, що ніколи не існувало, не існувало навіть в уяві».

Англійський філософ Фрейзер, ідеаліст, прихильник беркліанства, який видав твори Берклі і додав до них свої примітки, недаремно називає вчення Берклі «природним реалізмом» (р. X цит. вид.). Ця забавна термінологія неодмінно повинна бути відзначена, бо вона дійсно виражає намір Берклі підробитись під реалізм. Ми багато разів зустрінемо в дальшому викладі «новітніх» «позитивістів», які в іншій формі, в іншій словесній оболонці повторюють цю саму витівку або підробку. Берклі не заперечує існування реальних речей! Берклі не пориває з думкою всього людства! Берклі заперечує «тільки» вчення філософів, тобто теорію пізнання, яка серйозно і рішуче бере в основу всіх своїх

міркувань визнання зовнішнього світу і відображення його в свідомості людей. Берклі не заперечує природознавства, яке завжди стояло і стоїть (здебільшого не-свідомо) на цій, тобто матеріалістичній, теорії пізнання. «Ми можемо, — читаємо в § 59, — з нашого досвіду» (Берклі — філософія «чистого досвіду»)* «відносно співіснування і послідовності ідей у нашій свідомості... робити правильні висновки про те, чого зазнали б ми (або: побачили б ми), якби були вміщені в умови, дуже вже відмінні від тих, в яких ми перебуваємо нині. В цьому й полягає пізнання природи, яке» (слухайте!) «може зберегти своє значення і свою достовірність цілком послідовно в зв'язку з тим, що вище було сказано».

Будемо вважати зовнішній світ, природу — «комбінацією відчуттів», які викликає в нашому умі божество. Визнайте це, відмовтесь шукати поза свідомістю, поза людиною «основи» цих відчуттів — і я визнаю в рамках своєї ідеалістичної теорії пізнання *все* природознавство, *все* значення і достовірність його висновків. Мені потрібна саме ця рамка і тільки ця рамка для моїх висновків на користь «миру і релігії». Така думка Берклі. З цією думкою, яка правильно виражає суть ідеалістичної філософії і її суспільне значення, ми зустрінемося пізніше, коли будемо говорити про ставлення махізму до природознавства.

А тепер відзначимо ще одно новітнє відкриття, запозичене в ХХ столітті новітнім позитивістом і критичним реалістом П. Юшкевичем у єпископа Берклі. Це відкриття — «емпіріосимволізм». «Улюблена теорія Берклі, — говорить А. Фрейзер, — є теорія «універсального природного символізму» (р. 190 цит. вид.) або «символізму природи» (Natural Symbolism). Якби ці слова не стояли у виданні, яке вийшло в 1871 році, то можна було б запідозрити англійського філософа фідейста Фрейзера в плагіаті у сучасного математика й фізика Пуанкаре і російського «марксиста» Юшкевича!

Сама теорія Берклі, яка викликала захоплення Фрейзера, викладена єпископом в таких словах:

* Фрейзер наполягає у своїй передмові на тому, що Берклі, як і Локк, «апелює виключно до досвіду» (р. 117).

«Зв'язок ідей» (не забудьте, що для Берклі ідеї і речі — одно й те саме) «не передбачає відношення *причини* до *наслідку*, а тільки відношення *мітки* або *знака* до речі, *означуваної* так чи інакше» (§ 65). «Звідси очевидно, що ті речі, які з точки зору категорії причини (under the notion of a cause), що сприяє або допомагає створенню наслідку, є цілком непоясненні і ведуть нас до великих нісенітниць, — можуть бути цілком природно пояснені, ... коли їх розглядати як мітки або знаки для нашого поінформування» (§ 66). Розуміється, на думку Берклі і Фрейзера, інформує нас за допомогою цих «емпіріо-символів» не хто інший, як божество. Гносеологічне ж значення *символізму* в теорії Берклі полягає в тому, що він повинен замінити «доктрину», «яка претендує пояснювати речі тілесними причинами» (§ 66).

Перед нами два філософські напрями в питанні про причинність. Один «претендує пояснювати речі тілесними причинами», — ясно, що він зв'язаний з «абсурдною» і спростованою епіскопом Берклі «доктриною матерії». Другий зводить «поняття причини» до поняття «мітки або знака», який служить «для нашого поінформування (богом)». З цими двома напрямками в костюмі ХХ століття ми зустрінемося при розгляді ставлення до даного питання махізму і діалектичного матеріалізму.

Далі, в питанні про реальність треба зауважити ще, що Берклі, відмовляючись визнати існування речей поза свідомістю, старається підшукати критерій для відрізнення реального і фіктивного. В § 36-му він говорить, що ті «ідеї», які людський розум викликає по своїй волі, «бліді, слабкі, нестійкі в порівнянні з тими, які ми сприймаємо в чуттях. Ці останні ідеї, будучи фіксовані в нас за певними правилами або законами природи, свідчать про діяння розуму могутнішого і мудрішого, ніж розум людський. Такі ідеї, як кажуть, мають більше *реальності*, ніж попередні; це значить, що вони більш ясні, впорядковані, роздільні і що вони не є фікціями розуму, який сприймає їх...». В іншому місці (§ 84) Берклі поняття реального старається зв'язати із сприйманням одних і тих же чуттєвих відчуттів одночасно багатьма людьми. Наприклад, як розв'язати питання:

чи реальне перетворення води в вино, про що нам, припустимо, розповідають? «Якби всі присутні за столом бачили його, чули його запах, пили вино і відчували його смак, бачили б на собі наслідки пиття вина, то, на мою думку, не могло б бути сумніву в реальності цього вина». І Фрейзер пояснює: «Одночасне усвідомлення різними особами тих самих *чуттєвих* ідей, на відміну від чисто індивідуального або особистого усвідомлення *уявлених* об'єктів і емоцій, розглядається тут як доказ *реальності* ідей першого роду».

Звідси видно, що суб'єктивний ідеалізм Берклі не можна розуміти таким чином, ніби він ігнорує різницю між одноособовим і колективним сприйманням. Навпаки, на цій різниці він намагається побудувати критерій реальності. Виводячи «ідеї» з діяння божества на розум людини, Берклі підходить таким чином до об'єктивного ідеалізму: світ виявляється не моїм уявленням, а результатом однієї верховної духовної причини, яка створює і «закони природи» і закони відрізнєння «більш реальних» ідей від менш реальних і т. д.

В іншому своєму творі «Три розмови між Гіласом і Філоноусом» (1713 р.), де Берклі в особливо популярній формі старається викласти свої погляди, він викладає таким чином протилежність своєї і матеріалістичної доктрини:

«Я тверджу так само, як і ви (матеріалісти), «що, раз на нас діє щось іззовні, то ми повинні припустити існування сил, які знаходяться поза (нами), сил, які належать істоті, відмінній від нас. Але тут ми розходимося у питанні про те, якого роду ця могутня істота. Я тверджу, що це дух, ви — що це матерія або я не знаю яка (можу додати, що й ви не знаєте яка) третя природа...» (р. 335 цит. вид.).

Фрейзер коментує: «В цьому суть всього питання. На думку матеріалістів, чуттєві явища викликаються *матеріальною субстанцією*, або якоюсь невідомою «третьою природою»; на думку Берклі, — Рациональною Волею; на думку Юма і позитивістів, їх походження абсолютно невідоме, і ми можемо тільки узагальнювати їх, як факти, індуктивним шляхом, згідно з звичаєм».

Англійський беркліанець Фрейзер підходить тут із своєї послідовно ідеалістичної точки зору до тих самих основних «ліній» у філософії, які так ясно охарактеризовані у матеріаліста Енгельса. У своєму творі «Людвіг Фейєрбах» він ділить філософів на «два великі табори»: матеріалістів і ідеалістів. Основну відмінність між ними Енгельс, — який бере до уваги далеко більш розвинені, різноманітні й багаті змістом теорії обох напрямів, ніж Фрейзер, — бачить у тому, що для матеріалістів природа є первинне, а дух вторинне, а для ідеалістів навпаки. Між тими і другими Енгельс ставить прихильників Юма і Канта, як таких, що заперечують можливість пізнання світу або принаймні повного його пізнання, називаючи їх *агностиками* ¹⁸. У своєму «Л. Фейєрбаху» Енгельс прикладає цей останній термін тільки до прихильників Юма (тих самих, яких Фрейзер називає і які самі себе люблять називати «позитивістами»), але в статті «Про історичний матеріалізм» Енгельс прямо говорить про точку зору «*неокантіанського агностика*» ¹⁹, розглядаючи неокантіанство ²⁰, як різновидність агностицизму *.

Ми не можемо тут спинятись на цьому надзвичайно правильному і глибокому міркуванні Енгельса (міркуванні, що його безсоромно ігнорують махісти). Докладно про це буде мова далі. Поки що ми обмежимося вказівкою на цю марксистську термінологію і на цей збіг крайностей: погляду послідовного матеріаліста і послідовного ідеаліста на основні філософські напрями. Щоб ілюструвати ці напрями (з якими нам раз у раз доведеться мати справу в дальшому викладі), відзначимо коротко погляди найвидатніших філософів XVIII століття, які йшли іншим шляхом, ніж Берклі.

Ось міркування Юма в «Досліді про людське пізнання» в розділі (12-му) про скептичну філософію: «Можна вважати очевидним, що люди схильні в силу природного інстинкту або нахилу довіряти своїм чуттям і що, без

* Fr. Engels. «Über historischen Materialismus», «Neue Zeit» ²¹, XI. Jg., Bd. I (1892—1893), Nr. 1, S. 18 (Фр. Енгельс. «Про історичний матеріалізм». «Новий Час», XI рік вид., т. I (1892—1893), № 1, стор. 18. Ред.). Переклад з англійської зробив сам Енгельс. Російський переклад у збірнику «Исторический материализм» (СПБ., 1908, стор. 167) неточний.

усякого міркування або навіть перед тим, як вдаватися до міркування, ми завжди припускаємо зовнішній світ (external universe), який не залежить від нашого сприймання, який існував би і в тому разі, коли б ми і всі інші здатні відчувати істоти зникли або були б знищені. Навіть тварини керуються подібною думкою і зберігають цю віру в зовнішні об'єкти в усіх своїх помислах, планах і діях... Але ця всезагальна і первісна думка всіх людей скоро руйнується найлегшою (slightest) філософією, яка вчить нас, що нашому розуму ніколи не може бути приступне що-небудь, крім образу або сприйняття, і що чуття є лише каналами (inlets), через які ці образи пересилаються, не будучи спроможні встановлювати яке-небудь безпосереднє відношення (intercourse) між розумом і об'єктом. Стіл, що його ми бачимо, здається меншим, коли ми відійдемо далі від нього, але реальний стіл, який існує незалежно від нас, не змінюється; отже, нашому розуму являлось не що інше, як тільки образ стола (image). Такі є очевидні вказівки розуму; і ні одна людина, яка міркує, ніколи не сумнівалася в тому, що предмети (existences), про які ми говоримо: «цей стіл», «це дерево», є не що інше, як сприйняття нашого розуму... Яким доказом можна довести, що сприйняття в нашому розумі повинні викликатися зовнішніми предметами, цілком відмінними від цих сприйнять, хоч і схожими з ними (коли це можливо), а не походять або від енергії самого розуму, або від діяння якого-небудь невидимого і псевідомого духа, або від якої-небудь іншої причини, ще більш невідомої нам?.. Яким чином це питання може бути розв'язане? Розуміється, через досвід, як і всі інші питання такого роду. Але в цьому пункті досвід мовчить і не може не мовчати. Розум ніколи не має перед собою ніяких речей крім сприйнять і він ніяк не спроможний учинити будь-який дослід щодо співвідношення між сприйняттями і об'єктами. Тому припущення такого співвідношення позбавлене всякої логічної підстави. Вдаватися до правдивості Верховної Істоти для доказу правдивості наших чуттів — значить обходити питання цілком несподіваним чином... Раз ми поставимо питання про зов-

нішній світ, ми втратимо всі аргументи, якими можна було б довести буття такої Істоти» *.

І те саме говорять Юм в «Трактаті про людську природу», частина IV, відділ II: «Про скептицизм щодо чуттів». «Наші сприйняття є наші єдині об'єкти» (р. 281 франц. перекладу Ренув'є і Пільйона, 1878 року). Скептицизмом називає Юм відмову від пояснення відчуттів діянням речей, духа і под., відмову від зведення сприйняття до зовнішнього світу, з одного боку, до божества або невідомого духа, з другого. І автор передмови до французького перекладу Юма, Пільйон (F. Pillon), філософ спорідненого Махові напруму (як побачимо далі), справедливо говорить, що для Юма суб'єкт і об'єкт зводяться до «груп різних сприйняття», до «елементів свідомості, до вражень, ідей і т. д.», що мова повинна йти тільки про «групування і комбінацію цих елементів» **. Так само англійський юміст Гекслі, засновник влучного і вірного виразу «агностицизм», підкреслює у своїй книзі про Юма, що цей останній, беручи «відчуття» за «первісні, нерозкладні стани свідомості», не цілком послідовний у питанні про те, чи діянням об'єктів на людину чи творчою силою розуму слід пояснювати походження відчуттів. «Реалізм і ідеалізм він (Юм) допускає як однаково ймовірні гіпотези» ***. Юм не йде далі відчуттів. «Кольори червоний і синій, запах троянди, це — прості сприйняття... Червона троянда дає нам складне сприйняття (complex impression), яке може бути розкладене на прості сприйняття червоного кольору, запаху троянди та ін.» (рр. 64—65, там же). Юм допускає і «матеріалістичну позицію» і «ідеалістичну» (р. 82): «колекція сприйняття» може бути породжувана фіхтевським «я», може бути «зображенням або хоч

* *David Hume. «An Enquiry concerning Human Understanding», Essays and Treatises, vol. II, Lond., 1822, pp. 150—153 (Давід Юм. «Дослід про людське пізнання», Нариси і трактати, т. II, Лондон, 1822, стор. 150—153. Ред.).*

** *Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine etc. Trad. par Ch. Renouvier et F. Pillon, Paris, 1878. Introduction, p. X (Психологічні дослідження Юма. Трактат про людську природу і т. д. Переклад Ш. Ренув'є і Ф. Пільйона, Париж, 1878. Вступ, стор. X. Ред.).*

*** *Th. Huxley. «Hume», Lond., 1879, p. 74 (Т. Гекслі. «Юм», Лондон, 1879, стор. 74. Ред.).*

символом» чогось реального (real something). Так тлумачить Юма Гекслі.

Щодо матеріалістів, то ось відзив про Берклі глави енциклопедистів ²² Дідро: «*Ідеалістами* називають філософів, які, визнаючи відомим тільки своє існування і існування відчуттів, що чергуються всередині нас, не допускають нічого іншого. Екстравагантна система, яку, на мій погляд, могли б створити тільки сліпі! І цю систему, на сором людському розумові, на сором філософії, найважче спростувати, хоч вона з усіх найабсурдніша» *. І Дідро, щільно підійшовши до погляду сучасного матеріалізму (що не досить самих доводів і силогізмів для спростування ідеалізму, що не в теоретичних аргументах тут річ), відмічає схожість посилок ідеаліста Берклі і сенсуаліста Кондільяка. Кондільякові слід би було, на його думку, зайнятися спростуванням Берклі, щоб запобігти таким абсурдним висновкам із погляду на відчуття, як на єдине джерело наших знань.

У «Розмові Даламбера і Дідро» цей останній викладає свої філософські погляди таким чином: «...Припустіть, що фортепіано має здатність відчуття і пам'ять, і скажіть, хіба б воно не стало тоді само повторювати ті арії, які ви виконували б на його клавішах? Ми — інструменти, обдаровані здатністю відчувати і пам'яттю. Наші чуття — клавіші, по яких ударає природа, що оточує нас, і які часто самі по собі ударяють; ось, на мою думку, все, що відбувається в фортепіано, організованому подібно до вас і до мене». Даламбер відповідає, що такому фортепіано треба б мати здатність добувати собі поживу і зроджувати на світ маленькі фортепіано. — Безперечно, — відказує Дідро. Але візьміть яйце. «Ось що повалює всі вчення теології і всі храми на землі. Що таке це яйце? Маса, яка не відчуває, поки в нього не введено зародок, а коли в нього введено зародок, то що це таке? Маса, яка не відчуває, бо цей зародок в свою чергу є лише інертна і груба рідина. Яким чином ця

* Œuvres complètes de Diderot, éd. par J. Assézat, Paris, 1875, vol. I, p. 304 (Дідро. Повне зібрання творів, вид. Ж. Ассэза, Париж, 1875, т. I, стор. 304. Ред.).

маса переходить до іншої організації, до здатності відчувати, до життя? За допомогою теплоти. А що породжує теплоту? Рух». Тварина, що вилупилась з яйця, має всі ваші емоції, проробляє всі ваші дії. «Чи станете ви твердити разом з Декартом, що це — проста машина наслідування? Але над вами розсміються малі діти, а філософи відкажуть вам, що коли це машина, то ви — така сама машина. Коли ви визнаєте, що між цими тваринами і вами різниця тільки в організації, то ви виявите здоровий розум і розсудливість, ви матимете рацію; але звідси випливатиме висновок проти вас, а саме, що з матерії інертної, організованої певним чином, під діянням іншої інертної матерії, потім теплоти і руху, постає здатність відчуження, життя, пам'яті, свідомості, емоцій, мислення». Одно з двох, — продовжує Дідро: — або допустити якийсь «прихований елемент» в яйці, який невідомо як проникає в нього в момент певної стадії розвитку, — елемент, який невідомо, чи займає простір, чи є матеріальний чи навмисне створюваний. Це суперечить здоровому розумові і веде до суперечностей і до абсурду. Або лишається зробити «просте припущення, яке пояснює все, а саме — що здатність відчуження є загальна властивість матерії або продукт її організованості». На заперечення Даламбера, що це припущення допускає таку якість, яка по суті несумісна з матерією, Дідро відповідає:

«А звідки ви знаєте, що здатність відчуження по суті несумісна з матерією, коли ви не знаєте суті речей взагалі, ні суті матерії, ні суті відчуження? Хіба ви краще розумієте природу руху, його існування в якому-небудь тілі, його передачу від одного тіла до другого?». Даламбер: «Не знаючи природи ні відчуття, ні матерії, я бачу, що здатність відчувати є якість проста, єдина, неподільна і несумісна з суб'єктом або субстратом (*suppôt*), який є подільним». Дідро: «Метафізико-теологічна нісенітниця! Як? Невже ви не бачите, що всі якості матерії, всі її доступні нашому відчуттю форми по суті своїй неподільні? Не може бути більшого або меншого ступеня непроникливості. Може бути половина круглого тіла, але не може бути половини круглості...». «Будьте фізиком

і згодьтесь визнати похідний характер даного наслідку, коли ви бачите, як він утворюється, хоч ви й не можете пояснити зв'язку причини з наслідком. Будьте логічні й не підставляйте під ту причину, яка існує і яка все пояснює, якоїсь іншої причини, яку не можна збагнути, зв'язок якої з наслідком ще менше можна зрозуміти і яка породжує нескінченну кількість трудностей, не вирішуючи жодної з них». Даламбер: «Ну, а якщо я виходитиму від цієї причини?». Дідро: «У всесвіті є тільки одна субстанція, і в людині, і в тварині. Ручний органчик з дерева, людина з м'яса. Чирик з м'яса, музикант — з м'яса інакше організованого; але і той, і другий — однакового походження, однакової формації, мають ті самі функції, ту саму мету». Даламбер: «А яким чином встановлюється відповідність звуків між вашими двома фортепіано?». Дідро: «...Інструмент, який має здатність відчуття, або тварина перекопалась на досвіді, що за таким-то звуком ідуть такі-то наслідки поза ним, що інші почуваючі інструменти, подібні до нього, або інші тварини наближаються чи віддаляються, вимагають чи пропонують, ранять чи голублять, і всі ці наслідки зіставляються в його пам'яті і в пам'яті інших тварин з певними звуками; зауважте, що в стосунках між людьми нема нічого, крім звуків і дій. А щоб оцінити всю силу моєї системи, зауважте ще, що перед нею стоїть та сама непереборна трудність, яку висунув Берклі проти існування тіл. Був момент божевілля, коли почуваюче фортепіано уявило собі, що воно є єдине фортепіано, яке існує на світі, і що вся гармонія всесвіту діється в ньому» *.

Це було написано в 1769 році. І на цьому ми покінчимо нашу невелику історичну довідку. З «божевільним фортепіано» і з гармонією світу, яка діється всередині людини, нам доведеться не раз зустрітися при розгляді «новітнього позитивізму».

Поки що обмежимося одним висновком: «новітні» махісти не навели проти матеріалістів ні одного, буквально ні єдиного доводу, якого б не було в єпископа Берклі.

* Там же, т. II, pp. 114—118.

Як курйоз, відзначимо, що один з цих махістів, Валентинов, неясно відчуюючи фальш своєї позиції, постарався «замести сліди» свого споріднення з Берклі і зробив це досить забавним способом. На стор. 150-й його книги читаємо: «...Коли, говорячи про Маха, кивають на Берклея, ми запитуємо, про якого Берклея іде мова? Чи про Берклея, який традиційно вважається (Валентинов хоче сказати: якого вважають) за соліпсиста, чи про Берклея, який захищає безпосередню присутність і провидіння божества? Взагалі кажучи (?), чи про Берклея, як філософствующого єпископа, що крушить атеїзм, чи про Берклея, як вдумливого аналітика? З Берклеєм, як з соліпсистом і з проповідником релігійної метафізики, Мах дійсно не має нічого спільного». Валентинов плутає, не вміючи здати собі ясно справу з того, чому йому довелося захищати «вдумливого аналітика» ідеаліста Берклі від матеріаліста Дідро. Дідро чітко протипоставив основні філософські напрями. Валентинов сплутус їх і при цьому забавно втішає нас: «ми не вважаємо,— пише він,— за філософський злочин «близькість» Маха до ідеалістичних поглядів Берклея, коли б вона й справді існувала» (149). Сплутати два непримиренні основні напрями в філософії,— який же тут «злочин»? Адже до цього зводиться вся премудрість Маха й Авенаріуса. До розгляду цієї премудрості ми й переходимо.

РОЗДІЛ I

ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ ЕМПІРІОКРИТИЦИЗМУ
І ДІАЛЕКТИЧНОГО МАТЕРІАЛІЗМУ. I

1. ВІДЧУТТЯ І КОМПЛЕКСИ ВІДЧУТТІВ

Основні посилки теорії пізнання Маха й Авенаріуса одверто, просто і ясно викладені ними в їх перших філософських творах. До цих творів ми і звернемось, відкладаючи до дальшого викладу розгляд поправок і підчисток, згодом даних цими письменниками.

«Завдання науки,— писав Мах у 1872 році,— може полягати лише в такому: 1. Досліджувати закони зв'язку між уявленнями (психологія).— 2. Відкривати закони зв'язку між відчуттями (фізика).— 3. Роз'яснювати закони зв'язку між відчуттями і уявленнями (психофізика)» *. Це — цілком ясно.

Предмет фізики — зв'язок між відчуттями, а не між речами або тілами, образом яких є наші відчуття. І в 1883 році у своїй «Механіці» Мах повторює ту саму думку: «Відчуття — не «символи речей». Скоріше «річ» є мислений символ для комплексу відчуттів, який має відносну сталість. Не речі (тіла), а кольори, звуки, тиснення, простори, часи (те, що ми називаємо звичайно відчуттями) є справжні елементи світу» **.

Про це слівце «елементи», що явилось плодом дванадцятилітнього «розмислу», ми будемо говорити далі. Тепер нам треба відзначити, що Мах визнає тут прямо,

* E. Mach. «Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit». Vortrag gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871, Prag, 1872, S. 57—58 (E. Mach. «Історія і корінь закону збереження роботи». Доповідь, прочитана в королівському богемському науковому товаристві 15 листопада 1871 р., Прага, 1872, стор. 57—58. *Ред.*).

** E. Mach. «Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt», 3. Auflage, Leipz., 1897, S. 473 (E. Mach. «Механіка. Історико-критичний нарис її розвитку», 3 вид., Лейпціг, 1897, стор. 473. *Ред.*).

Н. ЛЕНИН = В. И. УЛЬЯНОВ =

МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ

**КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ
ОБ ОДНОЙ РЕАКЦИОННОЙ
ФИЛОСОФИИ**



**ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
1920**

Обкладинка другого видання книги В. І. Леніна
«Матеріалізм і емпіріокритицизм». — 1920 р.

Зменшено

що речі або тіла є комплекси відчуттів, і що він цілком чітко протиставляє свою філософську точку зору протилежній теорії, за якою відчуття є «символи» речей (точніше було б сказати: образи або відображення речей). Ця остання теорія є *філософський матеріалізм*. Наприклад, матеріаліст Фрідріх Енгельс — відомий співробітник Маркса і основоположник марксизму — завжди і без винятку говорить у своїх творах про речі і про їх мислені зображення або відображення (Gedanken-Abbilder), причому само собою ясно, що ці мислені зображення виникають не інакше, як з відчуттів. Здавалося б, що цей основний погляд «філософії марксизму» має бути відомий кожному, хто про неї говорить, і особливо кожному, хто *від імені* цієї філософії виступає в пресі. Але з огляду на надзвичайну плутанину, внесену нашими махістами, доводиться повторювати загальновідоме. Розкриваємо перший параграф «Анти-Дюрінга» і читаємо: «...речі і їх мислені відображення...» *. Або перший параграф філософського відділу: «Звідки бере мислення ці принципи?» (мова йде про основні принципи всякого знання). «З себе самого? Ні... Форми буття мислення ніколи не може почерпати і виводити з себе самого, а тільки з зовнішнього світу... Принципи — не вихідний пункт дослідження» (як виходить у Дюрінга, який бажає бути матеріалістом, але не вміє послідовно проводити матеріалізм), «а його кінцевий результат; ці принципи не прикладаються до природи і до людської історії, а абстрагуються з них; не природа, не людство узгоджується з принципами, а, навпаки, принципи вірні лише остільки, оскільки вони відповідають природі й історії. Такий є єдино матеріалістичний погляд на предмет, а протилежний погляд Дюрінга є ідеалістичний погляд, який перевертає догори ногами дійсне співвідношення, конструє дійсний світ з думок...» (там же, S. 21) ²³. І цей «єдино матеріалістичний погляд» Енгельс проводить, повторюємо, скрізь і без винятку, нещадно переслідуючи Дюрінга за щонайменший відступ від

* Fr. Engels. «Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft», 5. Auflage, Stuttg., 1904, S. 6 (Фр. Енгельс. «Переворот в науці, учинений паном Євгеном Дюрінгом», 5 вид., Штуттгарт, 1904, стор. 6. *Ред.*).

матеріалізму до ідеалізму. Кожний, хто прочитає хоч з краплинкою уваги «Анти-Дюрінга» і «Людвіга Фейєрбаха», знайде десятки прикладів, коли Енгельс говорить про речі і про їх зображення в людській голові, в нашій свідомості, мисленні і т. ін. Енгельс не говорить, що відчуття або уявлення є «символи» речей, бо матеріалізм послідовний повинен ставити тут «образи», картини або відображення на місце «символу», як це ми докладно покажемо у своєму місці. Але зараз мова йде у нас зовсім не про те чи інше формулювання матеріалізму, а про протилежність матеріалізму ідеалізму, про відмінність двох основних ліній у філософії. Чи від речей іти до відчуття і думки? Чи від думки і відчуття до речей? Першої, тобто матеріалістичної, лінії додержується Енгельс. Другої, тобто ідеалістичної, лінії додержується Мах. Ніякі викрути, ніякі софізми (яких ми зустрінемо ще велику силу) не усунуть того ясного і незаперечного факту, що вчення Е. Маха про речі, як комплекси відчуттів, є суб'єктивний ідеалізм, є просте переживання беркліанства. Якщо тіла є «комплекси відчуттів», як говорить Мах, або «комбінації відчуттів», як говорив Берклі, то з цього неминуче виходить, що весь світ є тільки моє уявлення. Виходячи з такої посилки, не можна прийти до існування інших людей, крім самого себе: це чистісінький соліпсизм. Хоч як відрікаються від нього Мах, Авенаріус, Петцольдт і К⁰, а на ділі без кричущих логічних нісенітниць вони не можуть позбутися соліпсизму. Щоб пояснити ще наочніше цей основний елемент філософії махізму, наведемо деякі додаткові цитати з творів Маха. Ось зразок з «Аналізу відчуттів» (російський переклад Котляра, вид. Скірмунта. М., 1907):

«Перед нами тіло з вістрям S. Коли ми торкаємось до вістря, приводимо його в зіткнення з нашим тілом, ми дістаємо укол. Ми можемо бачити вістря, не відчуваючи уколу. Але коли ми відчуваємо укол, ми знайдемо вістря. Таким чином, видиме вістря є постійне ядро, а укол — щось випадкове, яке, залежно від обставин, може бути і не бути зв'язане з ядром. З почастишанням аналогічних явищ звикають, нарешті, розглядати всі

властивості тіл, як «дії», що виходять з постійних таких ядер і вчинені на наше *Я* через посередництво нашого тіла,— «дії», які ми й називаємо «*відчуттями*»...» (стор. 20).

Інакше кажучи: люди «звикають» стояти на точці зору матеріалізму, вважати відчуття результатом діяння тіл, речей, природи на наші органи чуттів. Ця шкідлива для філософських ідеалістів «звичка» (засвоєна всім людством і всім природознавством!) надзвичайно не подобається Махові, і він починає руйнувати її:

«...Але цим ядра ці втрачають весь свій чуттєвий зміст, стаючи голими абстрактними символами...».

Стара пісня, вельмишановний п. професоре! Це буквальне повторення Берклі, який говорив, що матерія є голий абстрактний символ. Але ж голеньким на ділі ходить якраз Ернст Мах, бо якщо він не визнає, що «чуттєвим змістом» є об'єктивна, незалежно від нас існуюча, реальність, то у нього залишається одне «голе абстрактне» *Я*, неодмінно велике і курсивом написане *Я* = «божевільне фортепіано, яке уявило собі, що воно одно існує на світі». Якщо «чуттєвим змістом» наших відчуттів не є зовнішній світ, то значить нічого не існує, крім цього голенького *Я*, що займається пустими «філософськими» викрутками. Дурна і марна робота!

«...Тоді вірне є те, що світ складається тільки з наших відчуттів. Але ми тоді *тільки* й знаємо наші відчуття, і припущення тих ядер, як і взаємодіяння між ними, плодом якого є лише відчуття, виявляється цілком марним і зайвим. Такий погляд може бути придатним лише для *половинчатого* реалізму або для *половинчатого* критицизму».

Ми виписали цілком весь 6-й параграф «антиметафізичних зауважень» Маха. Це — суцільний плагіат у Берклі. Жодного міркування, жодного проблиску думки, крім того, що «ми відчуваємо тільки свої відчуття». З цього один тільки висновок, а саме — що «світ складається тільки з *моїх* відчуттів». Слово «наших», поставлене Махом замість слова «моїх», він поставив незаконно. Одним цим словом Мах виявляє вже ту саму «половинчатість», яку він закидає іншим. Бо коли «марне»

«припущення» зовнішнього світу, припущення того, що голка існує незалежно від мене і що між моїм тілом і вістрям голки відбувається взаємодіяння, коли все це припущення дійсно «марне і зайве», то марне і зайве, насамперед, «припущення» існування інших людей. Існують тільки *Я*, а всі інші люди, як і весь зовнішній світ, потрапляють в розряд марних «ядер». Говорити про «*наші*» відчуття не можна з цієї точки зору, а раз Мах говорить про них, то це означає лише його кричущу половинчатість. Це доводить лише, що його філософія — марні і пусті слова, в які не вірить сам автор.

Ось особливо наочний приклад половинчатості й плутанини у Маха. В § 6-му XI розділу того ж «Аналізу відчуттів» читаємо: «Якби в той час, коли я відчуваю що-небудь, я ж сам або хто-небудь інший міг спостерігати мій мозок з допомогою всіляких фізичних і хімічних засобів, то можна було б визначити, з якими процесами, що відбуваються в організмі, зв'язані певного роду відчуття...» (197).

Дуже добре! Значить, *наші* відчуття зв'язані з певними процесами, що відбуваються в організмі взагалі і в нашому мозку зокрема? Так, Мах цілком виразно робить це «припущення» — важенько було б не робити його з точки зору природознавства. Але дозвольте, — адже це те саме «припущення» тих самих «ядер і взаємодіяння між ними», яке наш філософ оголосив зайвим і марним! Тіла, кажуть нам, є комплекси відчуттів; іти далі цього, — запевняє нас Мах, — вважати відчуття продуктом діяння тіл на *наші* органи чуттів є метафізика, марне, зайве припущення і т. д. за Берклі. Але мозок є тіло. Значить, мозок є теж не більше як комплекс відчуттів. Виходить, що за допомогою комплексу відчуттів я (а я теж не що інше, як комплекс відчуттів) відчуваю комплекси відчуттів. Пречудова філософія! Спочатку оголосити відчуття «справжніми елементами світу» і на цьому побудувати «оригінальне» беркліанство, — а потім потайки протаскувати протилежні погляди, що відчуття зв'язані з певними процесами в організмі. Чи не зв'язані ці «процеси» з обміном речовин між «організмом» і зовнішнім світом? Чи міг би

відбуватися цей обмін речовин, коли б відчуття даного організму не давали йому об'єктивно правильного уявлення про цей зовнішній світ?

Мах не ставить собі таких незручних питань, зіставляючи механічно уривки беркліанства з поглядами природознавства, яке стихійно стоїть на точці зору матеріалістичної теорії пізнання... «Іноді ставлять також питання, — пише Мах в тому ж параграфі, — чи не відчуває і «матерія» (неорганічна)». ... Значить, про те, що *органічна* матерія відчуває, нема й питання? Значить, відчуття не є щось первинне, а є одна з властивостей матерії? Мах перестрибує через усі безглуздя беркліанства!.. «Це питання, — говорить він, — цілком природне, якщо виходити із звичних, широко розповсюджених фізичних уявлень, за якими матерія являє собою те *безпосереднє* і безсумнівно дане *реальне*, на якому будується все, як органічне, так і неорганічне». ... Запам'ятаймо гарненько це справді цінне визнання Маха, що звичні і широко розповсюджені *фізичні* уявлення вважають матерію безпосередньою реальністю, причому лише одна різновидність цієї реальності (органічна матерія) має ясно виражену властивість відчувати... «Адже в такому разі, — продовжує Мах, — в будівлі, яка складається з матерії, відчуття повинно виникати якось раптово, або воно повинно існувати в самому, так би мовити, фундаменті цієї будівлі. З *нашої* точки зору це питання в основі своїй хибне. Для нас матерія не є перше дане. Таким первинним даним є скоріше *елементи* (які в певному визначеному розумінні звуться відчуттями)»...

Отже, первинними даними є відчуття, хоч вони «зв'язані» тільки з певними процесами в органічній матерії! І, говорячи таку нісенітницю, Мах ніби ставить в провину матеріалізму («звичному, широко розповсюджену фізичному уявленню») невірність питання про те, звідки «виникає» відчуття. Це — зразок «спростувань» матеріалізму фідеїстами та їх прихвоснями. Хіба яка-небудь інша філософська точка зору «вирішує» питання, для вирішення якого зібрано ще не досить даних? Хіба сам Мах не говорить у тому самому параграфі:

«поки це завдання (вирішити, «як далеко сягають в органічному світі відчуття») не розв'язане в жодному спеціальному випадку, вирішити це питання неможливо?»

Різниця між матеріалізмом і «махізмом» зводиться, значить, в даному питанні ось до чого. Матеріалізм у повній згоді з природознавством бере за первинне дане матерію, вважаючи вторинним свідомість, мислення, відчуття, бо в ясно вираженій формі відчуття зв'язане тільки з вищими формами матерії (органічна матерія), і «в фундаменті самої будівлі матерії» можна лише припускати існування здатності, схожої з відчуттям. Таке є припущення, наприклад, відомого німецького природодослідника Ернста Геккеля, англійського біолога Ллойда Моргана та ін., не кажучи про здогад Дідро, наведений нами вище. Махізм стоїть на протилежній, ідеалістичній, точці зору і відразу приводить до безглуздя, бо, по-1-е, за первинне береться відчуття всупереч тому, що воно зв'язане лише з певними процесами в організованій певним чином матерії; а, по-2-е, основна посилка, що тіла є комплекси відчуттів, порушується припущенням про існування інших живих істот і взагалі інших «комплексів», крім даного великого Я.

Слівце «елемент», яке багато наївних людей приймають (як побачимо) за якусь новинку і якесь відкриття, насправді тільки заплутує питання беззмстовним терміном, створює облудну видимість якогось вирішення або кроку вперед. Ця видимість облудна, бо на ділі лишається ще досліджувати і досліджувати, яким чином зв'язується матерія, що нібито не відчуває зовсім, з матерією, яка з тих же атомів (або електронів) складена і в той же час має ясно виражену здатність відчуження. Матеріалізм ясно ставить нерозв'язане ще питання і тим штовхає до його розв'язання, штовхає до дальших експериментальних дослідів. Махізм, тобто різновидність плутаного ідеалізму, засмічує питання і відводить убик від правильного шляху за допомогою пустого словесного викруту: «елемент».

Ось одно місце в останньому, зведеному і заключному, філософському творі Маха, яке показує всю фальш цього ідеалістичного викруту. В «Пізнанні і заблудженні»

читаємо: «Тоді як немає ніякої труднощі побудувати (aufzubauen) *всякий фізичний* елемент з відчуттів, тобто *психічних* елементів, — не можна собі й уявити (ist keine Möglichkeit abzusehen), як можна було б скласти (darstellen) будь-яке *психічне* переживання з елементів, уживаних сучасною фізикою, тобто з мас і рухів (у тій закостенілості — Starrheit — цих елементів, яка зручна тільки для цієї спеціальної науки)»*.

Про закостенілість понять у багатьох сучасних природодослідників, про їх метафізичні (в марксистському розумінні слова, тобто антидіалектичні) погляди Енгельс говорить не раз з цілковитою виразністю. Ми побачимо далі, що Мах саме на цьому пункті звихнувся, не зрозумівши, або не знаючи, співвідношення між релятивізмом і діалектикою. Але тепер мова йде не про це. Нам важливо відзначити тут, з якою наочністю виступає *ідеалізм* Маха, незважаючи на плутану, нібито нову, термінологію. Немає, бачите, ніякої труднощі побудувати *всякий фізичний елемент з відчуттів, тобто психічних елементів!* О, так, такі побудови, звичайно, не трудні, бо це чисто словесні побудови, пуста схоластика, яка служить для протаскування фідеїзму. Не дивно після цього, що Мах присвячує свої твори іманентам, що до Маха кидаються на шию іманенти, тобто прихильники найреакційнішого філософського ідеалізму. Запізнився тільки років на двісті «новітній позитивізм» Ернста Маха: Берклі вже достатньо показав, що «побудувати» «з відчуттів, тобто психічних елементів», не можна нічого, крім *соліпсизму*. Що ж до матеріалізму, якому і тут протиставляє свої погляди Мах, не називаючи «ворога» прямо і ясно, то ми вже на прикладі Дідро бачили справжні погляди матеріалістів. Не в тому полягають ці погляди, щоб виводити відчуття з руху матерії або зводити до руху матерії, а в тому, що відчуття визнається однією з властивостей матерії, яка рухається. Енгельс у цьому питанні дотримувався погляду Дідро. Від «вульгарних» матеріалістів Фогта, Бюхнера і Мошотта Енгельс відгороджувався, між іншим, саме тому,

* E. Mach. «Erkenntnis und Irrtum», 2. Auflage, 1906, S. 12, Anmerkung (E. Mach. «Пізнання і заблудження», 2 вид., 1906, стор. 12, примітка. Ред.).

що вони збивались на той погляд, ніби мозок виділяє думку *так само*, як печінка виділяє жовч. Але Мах, який раз у раз протиставляє свої погляди матеріалізму, ігнорує, звичайно, всіх великих матеріалістів, і Дідро, і Фейєрбаха, і Маркса — Енгельса цілком так само, як усі інші казенні професори казенної філософії.

Для характеристики первісного і основного погляду Авенаріуса візьмемо його першу самостійну філософську працю: «Філософія, як мислення про світ за принципом найменшого витрачання сил» («Пролегомени до Критики чистого досвіду»), яка вийшла в 1876 році. Богданов у своєму «Емпіріомонізмі» (кн. I, вид. 2, 1905, стор. 9, примітка) говорить, що «в розвитку поглядів Маха вихідною точкою послужив філософський ідеалізм, тоді як для Авенаріуса з самого початку характерне реалістичне забарвлення». Богданов сказав це тому, що повірив на слово Маху: див. «Аналіз відчуттів», російський переклад, стор. 288. Але повірив Маху Богданов даремно, і твердження його діаметрально протилежне істині. Навпаки, ідеалізм Авенаріуса так ясно виступає в названій праці 1876 року, що сам Авенаріус у 1891 році змушений був визнати це. У передмові до «Людського поняття про світ» Авенаріус говорить: «Хто читав мою першу систематичну працю «Філософія і т. д.», той відразу подумає, що я повинен спробувати трактувати питання «Критики чистого досвіду» насамперед з ідеалістичної точки зору» («Der menschliche Weltbegriff», 1891, Vorwort, S. IX *), але «безплідність філософського ідеалізму» примусила мене «взяти під сумнів правильність попереднього мого шляху» (S. X). У філософській літературі ця ідеалістична вихідна точка зору Авенаріуса загальноновизнана; пошлюся з французьких письменників на Ковеларта, який говорить, що в «Пролегоменах» філософська точка зору Авенаріуса є «моністичний ідеалізм» **; з німецьких письменників назву учня Авенаріуса Рудольфа Віллі, який говорить, що «Авенаріус у своїй юності — і особливо у своїй пра-

*—«Людське поняття про світ», 1891, передмова, стор. IX. *Ред.*

** F. Van Cauwelaert. «L'empiricriticisme» в «Revue Néo-Scholastique» 24, 1907, лютий, стор. 51 (Ф. Ван Ковеларт. «Емпіріокритицизм» в «Неосхоластичному Огляді». *Ред.*).

ці 1876 року — був цілком під чарами (ganz im Banne) так званого теоретико-пізнавального ідеалізму» *.

Та й смішно було б заперечувати ідеалізм в «Прологоменах» Авенаріуса, коли він прямо говорить там, що *«тільки відчуття можна мислити, як існуюче»* (стор. 10 і 65 другого німецького видання; курсив у цитатах скрізь наш). Так викладає сам Авенаріус зміст § 116 своєї праці. Ось цей параграф у цілому вигляді: «Ми визнали, що існуюче (або: суще, das Seiende) є субстанція, обдарована відчуттям; субстанція відпадає...» («економніше», бачите, «менше витрачання сил» мислити, що «субстанції» нема і ніякого зовнішнього світу не існує!) «...залишається відчуття: тому суще слід мислити, як відчуття, в основі якого нема більше нічого, чужого відчуттю» (nichts Empfindungsloses).

Отже, відчуття існує без «субстанції», тобто думка існує без мозку! Невже є справді філософи, здатні захищати цю безмозку філософію? Є. В числі їх професор Ріхард Авенаріус. І на цьому захисті, хоч як трудно здоровій людині взяти його всерйоз, доводиться трохи спинитися. Ось міркування Авенаріуса в §§ 89—90 того ж твору:

«...Те положення, що рух викликає відчуття, ґрунтується на позірному тільки досвіді. Цей досвід, окремим актом якого є сприймання, полягає нібито в тому, що відчуття породжується в певного роду субстанції (мозку) внаслідок переданого руху (подразнень) і при допомозі інших матеріальних умов (наприклад, крові). Однак — незалежно від того, що це породження ніколи безпосередньо (selbst) не спостерігалось — для того, щоб конструювати припущуваний досвід, як в усіх своїх частинах дійсний досвід, необхідним є принаймні емпіричний доказ того, що відчуття, яке викликається нібито в певній субстанції за допомогою переданого руху, не існувало вже раніше так чи інакше в цій субстанції; так що появу відчуття не можна зрозуміти інакше, як через посередництво акту створення з боку переданого

* Rudolf Willy. «Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie», München, 1905, S. 170 (Рудольф Вілі. «Проти-шкільної мудрості. Критика філософії», Мюнхен, 1905, стор. 170. *Ред.*).

руху. Отже, лише доказом того, що там, де тепер з'являється відчуття, раніше не було ніякого відчуття, навіть мінімального, тільки цим доказом можна було б установити факт, який, означаючи якийсь акт створення, суперечить усьому іншому досвідові і докорінно змінює все інше розуміння природи (*Naturanschauung*). Але такого доказу не дає ніякий досвід, і не можна його дати ніяким досвідом; навпаки, абсолютно позбавлений відчуття стан субстанції, яка в дальшому відчуває, є тільки гіпотеза. І ця гіпотеза ускладнює і затемнює наше пізнання замість того, щоб спрощувати і проясняти його.

Якщо так званий досвід, нібито за допомогою переданого руху *виникає* відчуття в субстанції, яка починає відчувати з цього моменту, виявився при ближчому розгляді тільки позірним, — то, певно, в решті змісту досвіду є ще досить матеріалу, щоб констатувати хоч би відносно виникнення відчуття з умов руху, а саме: констатувати, що відчуття, яке є в наявності, але приховане чи мінімальне або яке з інших причин не піддається нашій свідомості, в силу передаваного руху звільняється або підвищується, або стає усвідомленим. Однак і цей кусочок уцілілого змісту досвіду є тільки видимість. Якщо ми за допомогою ідеального спостереження простежимо рух, який виходить від рухомої субстанції А, передається через ряд проміжних центрів і досягає обдарованої відчуттям субстанції В, то ми виявимо, в кращому разі, що відчуття в субстанції В розвивається або підвищується одночасно з прийняттям руху, що доходить до неї, — але ми не виявимо, що це сталося *внаслідок* руху...».

Ми навмисне виписали повністю це спростування матеріалізму Авенаріусом, щоб читач міг бачити, якими дійсно жалюгідними софізмами оперує «новітня» емпіріокритична філософія. З міркуванням ідеаліста Авенаріуса зіставимо *матеріалістичне* міркування... Богданова, хоч би на кару йому за те, що він зрадив матеріалізм!

В давно-давно минулі часи, цілих дев'ять років тому, коли Богданов наполовину був «природничоісторичним матеріалістом» (тобто прихильником матеріалістичної

теорії пізнання, на якій стихійно стоїть величезна більшість сучасних природодослідників), коли Богданов тільки наполовину був збитий з пантелику плутаником Оствальдом, Богданов писав: «Від стародавніх часів і досі держиться в описовій психології розмежування фактів свідомості на три групи: сфера відчуттів і уявлень, сфера чуття, сфера спонукань... До першої групи належать *образи* явищ зовнішнього або внутрішнього світу, взяті в свідомості самі по собі... Такий образ називається «відчуттям», якщо він прямо викликаний через органи зовнішніх чуттів відповідним йому зовнішнім явищем» *. Трохи далі: «відчуття... виникає в свідомості, як результат якого-небудь поштовху з зовнішнього середовища, передаваного через органи зовнішніх чуттів» (222). Або ще: «Відчуття становлять основу життя свідомості, безпосередній її зв'язок із зовнішнім світом» (240). «На кожному кроці в процесі відчуття відбувається перехід енергії зовнішнього подразнення у факт свідомості» (133). І навіть у 1905 році, коли Богданов устиг, з ласкавою допомогою Оствальда і Маха, перейти з матеріалістичної точки зору в філософії на ідеалістичну, він писав (через забутливість!) в «Емпіріомонізмі»: «Як відомо, енергія зовнішнього подразнення, перетворена в кінцевому апараті нерва в не досить ще вивчену, але вільну від всякого містицизму, «телеграфну» форму нервового струму, досягає насамперед нейронів, які містяться в так званих «нижчих» центрах — гангліозних, спинномозкових, субкортикальних» (кн. I, вид. 2, 1905, стор. 118).

Для всякого природодослідника, не збитого з пантелику професорською філософією, як і для всякого матеріаліста, відчуття є дійсно безпосередній зв'язок свідомості з зовнішнім світом, є перетворення енергії зовнішнього подразнення в факт свідомості. Це перетворення кожна людина мільйони раз спостерігала і спостерігає дійсно на кожному кроці. Софізм ідеалістичної філософії полягає в тому, що відчуття приймається не за зв'язок свідомості із зовнішнім світом, а за

* А. Богданов. «Основные элементы исторического взгляда на природу», СПб., 1899, стор. 216.

перегородку, стіну, яка відділяє свідомість від зовнішнього світу, — не за образ відповідного відчуттю зовнішнього явища, а за «єдино суще». Авенаріус надав лише трошечки зміненої форми цьому старому софізмові, затріпаному ще єпископом Берклі. Оскільки ми ще не знаємо всіх умов щохвилинно спостережуваного нами зв'язку відчуття з певним чином організованою матерією, — то через це визнаємо існуючим одно тільки відчуття, — ось до чого зводиться софізм Авенаріуса.

Щоб покінчити з характеристикою основних ідеалістичних посилок емпіріокритицизму, вкажемо коротко на англійських і французьких представників цієї філософської течії. Про англійця Карла Пірсона Мах прямо говорить, що «згоден з його гносеологічними (*erkenntniskritischen*) поглядами в усіх істотних пунктах» («Механіка», цит. вид., стор. IX). К. Пірсон у свою чергу висловлює свою згоду з Махом *. Для Пірсона «реальні речі» є «чуттєві сприйняття» (*sense impressions*). Всяке визнання речей за межами чуттєвих сприйнять Пірсон оголошує метафізикою. З матеріалізмом (не знаючи ні Фейєрбаха, ні Маркса — Енгельса) Пірсон воює якнайрішучіше, — докази не різняться від розібраних вище. Але Пірсонові до такої міри чуже при цьому всяке бажання підробитись під матеріалізм (спеціальність російських махістів), Пірсон до такої міри... необережний, що, не вигадуючи «нових» кличок для своєї філософії, він просто оголошує погляди як свої, так і Маха «ідеалістичними» (р. 326 цит. вид.)! Свій родовід Пірсон прямо веде від Берклі і Юма. Філософія Пірсона, як ми не раз побачимо далі, відзначається далеко більшою цільністю і продуманістю, ніж філософія Маха.

З французькими фізиками П. Дюгемом і Анрі Пуанкаре Мах спеціально висловлює свою солідарність **. Про філософські погляди цих письменників, особливо плутані й непослідовні, нам доведеться говорити в розділі про нову фізику. Тут досить відзначити, що для

* *Karl Pearson. «The Grammar of Science», 2nd ed., Lond., 1900, p. 326 (Карл Пірсон. «Граматика науки», 2 вид., Лондон, 1900, стор. 326. Ред.).*

** «Аналіз відчуттів», стор. 4. Пор. передмову до «*Erkenntnis und Irrtum*», вид. 2-е.

Пуанкаре речі є «групи відчуттів» * і що подібний погляд мимохідь висловлює і Дюгем **.

Перейдемо до того, яким чином Мах і Авенаріус, визнавши ідеалістичний характер своїх первісних поглядів, виправляли їх у дальших своїх творах.

2. «ВІДКРИТТЯ ЕЛЕМЕНТІВ СВІТУ»

Під таким заголовком пише про Маха приват-доцент Цюріхського університету Фрідріх Адлер, мабуть чи не єдиний німецький письменник, який бажає теж доповнити Маркса махізмом ***. І треба віддати належне цьому наївному приват-доценту, що він своєю простодушністю робить ведмежу послугу махізмові. Питання ставиться принаймні ясно і різко: чи дійсно Мах «відкрив елементи світу»? Тоді, розуміється, тільки зовсім відсталі люди і неуки можуть досі залишатись матеріалістами. Чи це відкриття є повернення Маха до старих філософських помилок?

Ми бачили, що Мах у 1872 році і Авенаріус у 1876 р. стоять на чисто ідеалістичній точці зору; для них світ є наше відчуття. В 1883 році вийшла «Механіка» Маха, і в передмові до першого видання Мах посилається якраз на «Прологомени» Авенаріуса, вітаючи «надзвичайно близькі» (*sehr verwandte*) до його філософії думки. Ось міркування в цій «Механіці» про елементи: «Все природознавство може лише зображати (*nachbilden und vorbilden*) комплекси тих елементів, які ми називаємо звичайно *відчуттями*. Мова йде про зв'язок цих елементів. Зв'язок між А (тепло) і В (вогонь) належить до *фізики*, зв'язок між А і N (нерви) належить *фізіології*. Ні той, ні другий зв'язок не існує *окремо*, обидва

* *Henri Poincaré*. «La Valeur de la Science», Paris, 1905 (с російський переклад), *passim* (Анрі Пуанкаре. «Цінність науки», Париж, 1905, в різних місцях. *Ред.*).

** *P. Duhem*. «La théorie physique, son objet et sa structure», P., 1906. Пор. pp. 6, 10 (П. Дюгем. «Теорія фізики, її предмет і будова», Париж, 1906. Пор. стор. 6, 10. *Ред.*).

*** *Friedrich W. Adler*. «Die Entdeckung der Weltelemente (Zu E. Machs 70. Geburtstag)», «Der Kampf» **, 1908, № 5 (Februar). Перекладено в «The International Socialist Review» **, 1908, № 10 (April) (Фрідріх В. Адлер. «Відкриття елементів світу (До сідмдесятиріччя Е. Маха)», «Боротьба», 1908, № 5 (лютий)). Перекладено в «Міжнародному Соціалістичному Огляді», 1908, № 10 (квітень). *Ред.*). Одну статтю цього Адлера перекладено російською мовою в збірнику «Исторический материализм».

існують разом. Лише на якийсь час ми можемо абстрагуватися від того чи від другого. Навіть, очевидно, чисто механічні процеси є, таким чином, завжди і фізіологічними» (S. 499 цит. нім. вид.). Те саме в «Аналізі відчуттів»: «...Там, де поряд з висловами: «елемент», «комплекс елементів» або замість них уживаються означення: «відчуття», «комплекс відчуттів», треба завжди мати на увазі, що елементи є *відчуттями тільки* в цьому зв'язку» (саме: зв'язку А, В, С з К, L, М, тобто зв'язку «комплексів, які звичайно називаються тілами», з «комплексом, який ми називаємо нашим тілом»), «в цьому відношенні, в цій функціональній залежності. В другій функціональній залежності вони в той же час — фізичні об'єкти» (рос. переклад, стор. 23 і 17). «Колір є фізичний об'єкт, якщо ми звертаємо, наприклад, увагу на залежність його від освітлюючого його джерела світла (інших кольорів, теплоти, простору і т. д.). Але якщо ми звертаємо увагу на *залежність* його від *сітчатки* (елементів К, L, М...), перед нами — *психологічний об'єкт, відчуття*» (там же, стор. 24).

Отже, відкриття елементів світу полягає в тому, що

1) все існуюче оголошується відчуттям,

2) відчуття називаються елементами,

3) елементи діляться на фізичне і психічне; останнє — те, що залежить від нервів людини і взагалі від людського організму; перше — не залежить;

4) зв'язок фізичних і зв'язок психічних елементів оголошується не існуючим окремо один від одного; вони існують лише разом;

5) лише тимчасово можна абстрагуватися від того чи другого зв'язку;

6) «нова» теорія оголошується позбавленою «однобічності» *.

Однобічності тут справді нема, але є найнезв'язніше сплутування протилежних філософських точок зору. Раз ви виходите *тільки* з відчуттів, ви слівцем «елемент» не виправляєте «однобічності» свого ідеалізму, а тільки

* Мах в «Аналізі відчуттів»: «Елементи звичайно називають відчуттями. З огляду на те, що під цією назвою розуміється вже певна однобічна теорія, ми вважаємо за краще коротко говорити про елементи» (27—28).

заплутуєте справу, ховаєтесь полохливо від своєї власної теорії. На словах ви усуваєте протилежність між фізичним і психічним *, між матеріалізмом (який бере за первинне природу, матерію) і ідеалізмом (який бере за первинне дух, свідомість, відчуття), — на ділі ви зараз же знову відновлюєте цю протилежність, відновлюєте її потай, відступаючи від своєї основної посилки! Бо, коли елементи є відчуття, то ви не вправі брати ні на секунду існування «елементів» *поза залежністю* від моїх нервів, від моєї свідомості. А раз ви допускаєте такі незалежні від моїх нервів, від моїх відчуттів фізичні об'єкти, які породжують відчуття лише шляхом діяння на мою сітчатку, то ви ганебно покидаєте свій «однобічний» ідеалізм і переходите на точку зору «однобічного» матеріалізму! Якщо колір є відчуттям лише в залежності від сітчатки (як вас примушує визнати природознавство), то, значить, промені світла, падаючи на сітчатку, спричиняють відчуття кольору. Значить, поза нами, незалежно від нас і від нашої свідомості існує рух матерії, скажемо, хвилі ефіру певної довжини і певної швидкості, які, діючи на сітчатку, спричиняють у людині відчуття того чи іншого кольору. Саме так природознавство й розглядає це. Різні відчуття того чи іншого кольору воно пояснює різною довжиною світлових хвиль, які існують поза людською сітчаткою, поза людиною і незалежно від неї. Це і є матеріалізм: матерія, діючи на наші органи чуттів, спричиняє відчуття. Відчуття залежить від мозку, нервів, сітчатки і т. д., тобто від певним чином організованої матерії. Існування матерії не залежить від відчуття. Матерія є первинне. Відчуття, думка, свідомість є вищий продукт особливим чином організованої матерії. Такі є погляди матеріалізму взагалі і Маркса — Енгельса зокрема. Мах і Авенаріус *потай* протаскують матеріалізм за допомогою слівця «елемент», яке *нібито* звільняє їх теорію від «однобічності» суб'єктивного ідеалізму, *нібито* дозволяє допустити залежність психічного від сітчатки, нервів

* «Протилежність між Я і світом, відчуттям або явищем і річчю тоді зникає, і вся справа зводиться лише до з'єднання елементів» («Аналіз відчуттів», стор. 21).

і т. д., допустити незалежність фізичного від людського організму. На ділі, розуміється, витівка із слівцем «елемент» є найжалюгідніший софізм, бо матеріаліст, читаючи Маха й Авенаріуса, зараз же поставить питання: що таке «елементи»? Хлоп'яцтвом було б, справді, думати, що вигаданням нового слівця можна відмогтися від основних філософських напрямів. Або «елемент» є *відчуття*, як говорять всі емпіріокритики, і Мах, і Авенаріус, і Петцольдт *, і т. д., — тоді ваша філософія, панове, є *ідеалізм*, який марно намагається прикрити наготу свого соліпсизму нарядом більш «об'єктивної» термінології. Або «елемент» не є відчуття, — і тоді з вашим «новим» слівцем не зв'язано *зовсім ніякої думки*, тоді це просто пишання пустушкою.

Візьміть, наприклад, Петцольдта — останнє слово емпіріокритицизму, за характеристикою першого і найвидатнішого російського емпіріокритика В. Лесевича **. Визначивши елементи, як відчуття, він заявляє в другому томі вказаного твору: «Треба остерігатись того, щоб у положенні: «відчуття є елементи світу» приймати слово «відчуття», як таке, що означає щось тільки суб'єктивне і тому ефірне, що перетворює в ілюзію (*verflüchtigendes*) звичайну картину світу» ***.

Що у кого болить, той про те й гомонить! Петцольдт почуває, що світ «випаровується» (*verflüchtigt sich*) або перетворюється в ілюзію, якщо вважати елементами світу відчуття. І добрий Петцольдт думає зарадити справі застереженням: не треба приймати відчуття за щось тільки суб'єктивне! Ну хіба ж це не смішний софізм? Хіба справа зміниться від того, чи будемо ми «приймати» відчуття за відчуття чи старатися розтягувати значення цього слова? Хіба від цього зникне той факт, що відчуття зв'язані у людини з нормально функціонуючими нервами, сітчаткою, мозком і т. д.? що зов-

* *Joseph Petzoldt*. «Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», Bd. I, Leipz., 1900, S. 113 (*Йосиф Петцольдт*. «Вступ до філософії чистого досвіду», т. I, Лейпціг, 1900, стор. 113. *Ред.*): «Елементами називаються відчуття у звичайному розумінні простих, нерозкладних далі сприйнять» (*Wahrnehmungen*).

** *В. Лесевич*. «Что такое научная» (читай: модна, професорська, еклектична) «философия?», СПб., 1891, стор. 229 і 247.

*** *Петцольдт*. Bd. 2, Lpz., 1904, S. 329 (т. 2, Лейпціг, 1904, стор. 329. *Ред.*).

нішній світ існує незалежно від нашого відчуття? Коли ви не хочете відмагатися викрутками, коли ви серйозно хочете «остерігатися» суб'єктивізму і соліпсизму, то вам треба насамперед остерігатися основних ідеалістичних посилок вашої філософії; треба ідеалістичну лінію вашої філософії (від відчуттів до зовнішнього світу) замінити матеріалістичною (від зовнішнього світу до відчуттів); треба відкинути пусту і плутану словесну прикрасу: «елемент», і просто сказати: колір є результат діяння фізичного об'єкта на сітчатку = відчуття є результат діяння матерії на наші органи чуттів.

Візьмемо ще Авенаріуса. В питанні про «елементи» найцінніше дає його остання (і найбільш, мабуть, важлива для розуміння його філософії) праця: «Уваги про поняття предмету психології» *. Автор дав тут, між іншим, надзвичайно «наочну» табличку (стор. 410 в XVIII томі), яку ми й наводимо в головній її частині:

I. Речі або речове.....	«Елементи, комплекси елементів: тілесні речі
II. Думки або розумове (Gedankenhaftes)	нетілесні речі, спомини й фантазії».

Зіставте з цим те, що говорить Мах після всіх своїх роз'яснень відносно «елементів» («Аналіз відчуттів», стор. 33): «Не тіла викликають відчуття, а комплекси елементів (комплекси відчуттів) утворюють тіла». Ось вам «відкриття елементів світу», яке перевершило однобічність ідеалізму і матеріалізму! Спочатку нас запевняють, що «елементи» = щось нове, одночасно і фізичне і психічне, а потім потай внесуть поправочку: замість грубо матеріалістичного розрізнення матерії (тіл, речей) і психічного (відчуття, спомини, фантазії) дають учення «новітнього позитивізму» про елементи речові і елементи розумові. Небагато виграв Адлер (Фріц) від «відкриття елементів світу»!

* R. Avenarius. «Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie» в «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie» ¹⁷, Bd. XVIII (1894) і XIX (1895) (Р. Авенаріус. «Уваги про поняття предмету психології» в «Тримісячнику Наукової Філософії», т. XVIII (1894) і XIX (1895). Ред.).

Богданов, заперечуючи Плеханову, писав у 1906 році: «...Махістом у філософії визнати себе я не можу. В загальній філософській концепції я взяв у Маха тільки одно — уявлення про нейтральність елементів досвіду у відношенні до «фізичного» і «психічного», про залежність цих характеристик тільки від *зв'язку* досвіду» («Емпіриомонізм», кн. III, СПб., 1906, стор. XLI). Це все одно, як коли б релігійна людина сказала: не можу себе визнати прихильником релігії, бо я взяв у цих прихильників «тільки одно»: віру в бога. «Тільки одно», взяте Богдановим у Маха, і є *основна помилка* махізму, основна неправильність усієї цієї філософії. Відступи Богданова від емпіріокритицизму, яким сам Богданов надає дуже важливого значення, на ділі цілком другорядні і не виходять за межі детальних, часткових, індивідуальних відмінностей між різними емпіріокритиками, яких схвалює Мах і які схвалюють Маха (про це докладніше далі). Тому, коли Богданов сердився на те, що його сплутують з махістами, він виявляв тільки цим нерозуміння *корінних* відмінностей матеріалізму від того, що є спільне Богданову і всім іншим махістам. Не те важливо, як розвинув або як підправив, або як погіршив махізм Богданов. Важливо те, що він покинув матеріалістичну точку зору і цим засудив себе неминуче на плутанину й ідеалістичні блукання.

У 1899 році, як ми бачили, Богданов стояв на правильній точці зору, коли писав: «Образ людини, що стоїть переді мною, безпосередньо дає мені зором, є відчуття» *. Критики цього свого старого погляду Богданов не потрудився дати. Він на слово, сліпо повірив Маху і став повторювати за ним, що «елементи досвіду нейтральні у відношенні до фізичного і психічного. «Як вияснила новітня позитивна філософія, елементи психічного досвіду,— писав Богданов у кн. I «Емпіриомонізму» (2 вид., стор. 90),— тотожні з елементами всякого досвіду взагалі, тому що тотожні з елементами досвіду фізичного». Або в 1906 році (кн. III, стор. XX): «а що стосується «ідеалізму»,— чи можна

* «Основные элементы исторического взгляда на природу», стор. 216. Пор. наведені вище цитати.

говорити про нього тільки на тій підставі, що елементи «фізичного досвіду» визнаються тотожними з елементами «психічного» або елементарними відчуттями — коли це просто безсумнівний факт».

Ось де справжнє джерело всіх філософських злощасть Богданова, — джерело, спільне у нього з усіма махістами. Можна й треба говорити про ідеалізм, коли з відчуттями визнають тотожними «елементи фізичного досвіду» (тобто фізичне, зовнішній світ, матерію), бо це є не що інше, як беркліанство. Ні новітньої, ні позитивної філософії, ні безсумнівного факту тут нема й сліду, тут просто старий-престарий ідеалістичний софізм. І коли б спитати Богданова, як може він довести цей «безсумнівний факт», що з відчуттями тотожне фізичне, то ні єдиного доводу ви не почувсте, крім вічного приспіву ідеалістів: я відчуваю тільки свої відчуття; «свідчення самосвідомості» (*die Aussage des Selbstbewußtseins* — у Авенаріуса в «Прологоменах», стор. 56 другого нім. вид., § 93); або: «в нашому досвіді» (який говорить, що «ми — відчуваючі субстанції») «відчуття дане нам достовірніше, ніж субстанціальність» (там же, стор. 55, § 94) і т. д., і т. д., і т. п. За «безсумнівний факт» Богданов прийняв (повіривши Маху) реакційний філософський виверт, бо на ділі ні єдиного факту не було наведено і не може бути наведено, який би спростовував погляд на відчуття, як образ зовнішнього світу, — погляд, що його поділяв Богданов у 1899 році і поділяв природознавство по сей час. Фізик Мах у своїх філософських блуканнях зайшов геть убік від «сучасного природознавства», — про цю важливу обставину, не помічену Богдановим, нам доведеться ще багато говорити згодом.

Одна з обставин, яка допомогла Богданову так швидко перескочити від матеріалізму природників до плутаного ідеалізму Маха, це (крім впливу Оствальда) — вчення Авенаріуса про залежний і незалежний ряд досвіду. Сам Богданов у I книзі «Емпіріомонізму» викладає справу таким чином: «Оскільки дані досвіду виступають в залежності від стану даної нервової системи, оскільки вони становлять психічний світ даної особи; оскільки

дані досвіду беруться *поза такою залежністю*, остільки перед нами *фізичний світ*. Тому Авенаріус означає ці дві сфери досвіду, як *залежний ряд і незалежний ряд досвіду*» (стор. 18).

В тім-то й лихо, що це вчення про *незалежний* (від відчуття людини) «ряд» є протаскування матеріалізму, незаконне, самовільне, еклектичне з точки зору філософії, яка говорить, що тіла є комплекси відчуттів, що відчуття «тотожні» з «елементами» фізичного. Бо раз ви визнали, що джерело світла і світлові хвилі існують *незалежно* від людини і від людської свідомості, колір залежить від діяння цих хвиль на сітчатку, — то ви фактично стали на матеріалістичну точку зору і *зруйнували дощенту* всі «безсумнівні факти» ідеалізму з усіма «комплексами відчуттів», відкритими новітнім позитивізмом елементами і подібною пісенітницею.

В тім-то й лихо, що Богданов (укупі з усіма махістами-росіянами) не вник у первісні ідеалістичні погляди Маха й Авенаріуса, не розібрався в їх основних ідеалістичних посилках, — і прогледів через це незаконність і еклектичність їх наступної спроби потай протягти матеріалізм. А тим часом, наскільки загальноновизнаний у філософській літературі первісний ідеалізм Маха й Авенаріуса, настільки ж загальноновизнано, що згодом емпіріокритицизм старався повернути в бік матеріалізму. Французький письменник Ковеларт, цитований нами вище, у «Пролегоменах» Авенаріуса вбачає «моністичний ідеалізм», в «Критиці чистого досвіду» (1888—1890) — «абсолютний реалізм», а в «Людському понятті про світ» (1891) — спробу «пояснення» цієї переміни. Зауважимо, що термін реалізм уживається тут в розумінні протилежності ідеалізові. Я вслід за Енгельсом уживаю в цьому розумінні *тільки* слово: матеріалізм, і вважаю цю термінологію єдино правильною, особливо з огляду на те, що слово «реалізм» затаскане позитивістами й іншими плутаниками, які вагаються між матеріалізмом і ідеалізмом. Тут досить відзначити, що Ковеларт має на увазі той безсумнівний факт, що в «Пролегоменах» (1876) для Авенаріуса відчуття є єдино суще, «субстанція» ж — за принципом «економії

мислі! — елімінована, а в «Критиці чистого досвіду» фізичне взято за *незалежний ряд*, психічне ж, отже, й відчуття — за *залежний*.

Учень Авенаріуса Рудольф Віллі так само визнає, що Авенаріус, будучи «цілковито» ідеалістом у 1876 році, згодом «примиряв» (Ausgleich) з цим ученням «наївний реалізм» (цитов. вище твір, там же) — тобто ту стихійно, несвідомо матеріалістичну точку зору, на якій стоїть людство, приймаючи існування зовнішнього світу незалежно від нашої свідомості.

Оскар Евальд, автор книги про «Авенаріуса, як засновника емпіріокритицизму», говорить, що ця філософія сполучає в собі суперечливі ідеалістичні і «реалістичні» (треба було сказати: матеріалістичні) елементи (не в махістському, а в людському значенні слова: елемент). Наприклад, «абсолютний (розгляд) увічнив би наївний реалізм, відносний — оголосив би постійним виключний ідеалізм» *. Авенаріус називає абсолютним розглядом те, що відповідає у Маха зв'язкові «елементів» поза нашим тілом, а відносним те, що відповідає у Маха зв'язкові «елементів», залежних від нашого тіла.

Але особливо цікавий для нас у розглядуваному відношенні відзвиг Вундта, який сам стоїть — подібно до більшості названих вище письменників — на плутаній ідеалістичній точці зору, але який мабуть чи не уважніше від усіх розібрав емпіріокритицизм. П. Юшкевич говорить з цього приводу так: «Цікаво, що емпіріокритицизм Вундт вважає найбільш науковою формою останнього типу матеріалізму» **, тобто того типу матеріалістів, які в духовному бачать функцію тілесних процесів (і про яких — додамо від себе — Вундт говорить, що вони стоять посередині між спінозизмом ²⁸ і абсолютним матеріалізмом ***).

* Oskar Ewald. «Richard Avenarius als Begründer des Empirio-kritizismus», Brl., 1905, S. 66 (Оскар Евальд. «Ріхард Авенаріус як засновник емпіріокритицизму», Берлін, 1905, стор. 66. *Ред.*).

** П. Юшкевич. «Материализм и критический реализм». СПб., 1908, стор. 15.

*** W. Wundt. «Über naiven und kritischen Realismus» в «Philosophische Studien» **, Bd. XIII, 1897, S. 334 (В. Вундт. «Про наївний і критичний реалізм» у «Філософських Студіях», т. XIII, 1897, стор. 334. *Ред.*).

Це справедливо, що відзив В. Вундта надзвичайно цікавий. Але найбільш «цікаве» тут те, як п. Юшкевич ставиться до тих книг і статей з філософії, про які він трактує. Це — типовий зразок ставлення до справи наших махістів. Гоголівський Петрушка читав і вважав цікавим, що з букв завжди виходять слова. Пан Юшкевич читав Вундта і визнав «цікавим», що Вундт обвинуватив Авенаріуса в матеріалізмі. Якщо Вундт не має рації, чому б не спростувати цього? Якщо він має рацію, чому б не пояснити протиставлення матеріалізму емпіріокритицизмові? Пан Юшкевич вважає «цікавим» те, що говорить ідеаліст Вундт, але розібратися в справі цей махіст вважає за труд цілком зайвий (мабуть, у силу принципу «економії мислі»).

Річ у тому, що, повідомивши читачеві обвинувачення Вундтом Авенаріуса в матеріалізмі і замовчавши те, що Вундт вважає одні сторони емпіріокритицизму матеріалізмом, другі — ідеалізмом, а зв'язок тих і других штучним, — Юшкевич *зовсім перекрутив справу*. Або цей джентльмен абсолютно не розуміє того, що він читає, або ним керувало бажання облудно похвалити себе через Вундта: і нас, мовляв, теж казенні професори не якими-небудь плутаниками вважають, а матеріалістами.

Названа стаття Вундта являє собою велику книгу (понад 300 сторінок), присвячену найдетальнішому розглядові спочатку іманентної школи, потім емпіріокритиків. Чому з'єднав Вундт дві ці школи? Тому, що він вважає їх *близькою ріднею*, — і ця думка, яку поділяють Мах, Авенаріус, Петцольдт і іманенти, безумовно справедлива, як ми побачимо далі. Вундт показує в першій частині названої статті, що іманенти — ідеалісти, суб'єктивісти, прихильники фідеїзму. Це знов-таки, як побачимо далі, цілком справедлива думка, тільки висловлена у Вундта з непотрібним баластом професорської ученості, з непотрібними тонкощами та застереженнями, які пояснюються тим, що Вундт сам ідеаліст і фідеїст. Він дорікає іманентам не за те, що вони ідеалісти і прихильники фідеїзму, а за те, що вони неправильно, на його думку, виводять ці великі принципи. Далі, другу і третю частину статті Вундт присвячує

емпіріокритицизмові. При цьому він цілком виразно вказує, що дуже важливі теоретичні положення емпіріокритицизму (розуміння «досвіду» і «принципіальна координація», про яку ми будемо говорити далі) *тотожні* у нього з іманентами (die empiriokritische in Übereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt, S. 382 статті Вундта). Інші теоретичні положення Авенаріуса запозичені у матеріалізму, і в цілому емпіріокритицизм є *«строката суміш»* (bunte Mischung, S. 57 названої статті), в якій «різні складові частини *зовсім не зв'язані одна з одною*» (an sich einander völlig heterogen sind, стор. 56).

До числа матеріалістичних шматочків авенаріусівсько-махівської мішанини Вундт відносить головним чином учення першого про *«незалежний життєвий ряд»*. Коли ви виходите з «системи С» (так означає Авенаріус, великий любитель ученої гри в нові терміни,— мозок людини або взагалі нервову систему),— коли психічне для вас є функція мозку, то ця «система С» є «метафізична субстанція»,— говорить Вундт (стор. 64 названої статті), і ваше вчення є матеріалізм. Метафізиками, треба сказати, обзаивають матеріалістів багато хто з ідеалістів і всі агностики (кантіанці і юмісти в тому числі), тому що їм здається, ніби визнання існування зовнішнього світу, незалежного від свідомості людини, є вихід за межі досвіду. Про цю термінологію і про цілковиту її неправильність з точки зору марксизму ми будемо говорити у своєму місці. Тепер нам важливо відзначити те, що саме припущення «незалежного» ряду в Авенаріуса (а також у Маха, який іншими словами висловлює ту саму думку) є — за загальним визнанням філософів різних партій, тобто різних напрямів у філософії — *запозичення у матеріалізму*. Коли ви виходите з того, що все існуюче є відчуття або що тіла є комплекси відчуттів, то ви не можете, не руйнуючи всіх своїх основних посилок, всієї «своїї» філософії, прийти до того, що *незалежно* від нашої свідомості існує *фізичне* і що відчуття є *функція* певним чином організованої матерії. Мах і Авенаріус поєднують у своїй філософії основні ідеалістичні посилки і окремі матеріалістичні висновки

саме тому, що їх теорія — зразок тієї «еклектичної злидарської юшки»³⁰, про яку з заслуженою зневагою говорив Енгельс*.

В останньому філософському творі Маха «Пізнання і заблудження», 2 вид., 1906 р., цей еклектицизм особливо б'є в вічі. Ми бачили вже, що Мах заявляє там: «нема ніякої трудности побудувати всякий фізичний елемент з відчуттів, тобто психічних елементів», — і в тій же книзі читаємо: «Залежності поза U (= Umgrenzung, тобто «просторова границя нашого тіла», Seite 8) є фізика в найширшому розумінні» (S. 323, § 4). «Щоб у чистому вигляді одержати (rein erhalten) ці залежності, треба по можливості виключити вплив спостережника, тобто елементів, які лежать усередині U» (там же). Так. Так. Спочатку синиця нахвалялася запалити море, тобто побудувати фізичні елементи з психічних, а потім виявилось, що фізичні елементи лежать поза границею психічних елементів, «які лежать усередині нашого тіла»! Філософія, що й казати!

Ще приклад: «Досконалий (ідеальний, vollkommenes) газ, досконала рідина, досконале еластичне тіло не існує; фізик знає, що його фікції лише приблизно відповідають фактам, довільно спрощуючи їх; він знає про це відхилення, якого не можна усунути» (S. 418, § 30).

Про яке відхилення (Abweichung) говориться тут? Відхилення чого від чого? Думки (фізичної теорії) від фактів. А що таке думки, ідеї? Ідеї є «сліди відчуттів» (S. 9). А що таке факти? Факти, це — «комплекси відчуттів»; отже, відхилення слідів відчуттів від комплексів відчуттів не можна усунути.

Що це значить? Це значить, що Мах *забуває* свою власну теорію і, починаючи говорити про різні питання фізики, міркує попросту, без ідеалістичних викрутасів,

* Передмова до «Людвіга Фейербаха», позначена лютим 1888 року. Ці слова Енгельса стосуються німецької професорської філософії взагалі. Махісти, які бажають бути марксистами, не вміючи вдуматися в значення і зміст цієї думки Енгельса, ховаються іноді за жалюгідну відмовку: «Енгельс ще не знав Маха» (Фріц Адлер в «Історичному матеріалізмі», стор. 370). На чому оснований ця думка? На тому, що Енгельс не цитує Маха і Авенаріуса? Інших підстав нема, а ця підстава непридатна, бо Енгельс нікого з еклектиків не називав на ім'я, а не знати Авенаріуса, який з 1876 року видавав тримісячник «наукової» філософії, навряд чи міг Енгельс.

тобто матеріалістично. Всі «комплекси відчуттів» і вся ця беркліанська премудрість летять геть. Теорія фізиків виявляється відображенням існуючих поза нами і незалежно від нас тіл, рідин, газів, причому відображення це, звичайно, приблизне, але «довільним» назвати це наближення або спрощення неправильно. Відчуття *на ділі* розглядається тут Махом саме так, як його розглядає все природознавство, не «очищене» учнями Берклі і Юма, тобто як *образ зовнішнього світу*. Власна теорія Маха є суб'єктивний ідеалізм, а коли потрібен момент об'єктивності, — Мах не соромлячись вставляє в свої міркування посилок протилежної, тобто матеріалістичної теорії пізнання. Послідовний ідеаліст і послідовний реакціонер у філософії Едуард Гартман, який *співчуває махістській боротьбі проти матеріалізму*, підходить дуже близько до істини, кажучи, що філософська позиція Маха є «змішання (Nichtunterscheidung) наївного реалізму і абсолютного ілюзійонізму»*. Це правда. Вчення, що тіла є комплекси відчуттів та ін., є абсолютний ілюзійонізм, тобто соліпсизм, бо з цієї точки зору весь світ — не що інше, як моя ілюзія. Наведене ж нами міркування Маха, як і цілий ряд інших його уривчастих міркувань, є так званий «наївний реалізм», тобто несвідомо, стихійно перейнята від природодослідників матеріалістична теорія пізнання.

Авенаріус і професори, які йдуть по його слідах, намагаються приховати це змішання теорією «принципальної координації». Ми перейдемо зараз до її розгляду, але спочатку покінчимо з питанням про обвинувачення Авенаріуса в матеріалізмі. Пан Юшкевич, якому здався цікавим Вундтів відзив, якого він не зрозумів, не поцікавився дізнатися сам або не зволив повідомити читача, як поставились до цього обвинувачення найближчі учні й наступники Авенаріуса. А тим часом це необхідно для роз'яснення справи, якщо ми цікавимось питанням про відношення філософії Маркса, тобто матеріалізму, до філософії емпіріокритицизму.

* *Eduard von Hartmann. «Die Weltanschauung der modernen Physik», Lpz., 1902, S. 219 (Едуард фон Гартман. «Світогляд сучасної фізики», Лейпциг, 1902, стор. 219. Ред.).*

І потім, якщо махізм є плутанина, змішання матеріалізму з ідеалізмом, то важливо знати, куди потяглась — якщо можна так висловитись — ця течія, коли казенні ідеалісти почали відштовхувати її від себе за поступки матеріалізму.

Вундтові відповідали, між іншим, двоє найбільш чистих і ортодоксальних учнів Авенаріуса, Й. Петцольдт і Фр. Карстаньєн. Петцольдт з гордим обуренням відкинув ганебне для німецького професора обвинувачення в матеріалізмі і послався... на що б ви думали?.. на «Пролегомени» Авенаріуса, де знищено, мовляв, поняття субстанції! Зручна теорія, коли можна відносити до неї і чисто ідеалістичні твори і довільно допущені матеріалістичні посилки! «Критика чистого досвіду» Авенаріуса, звичайно, не суперечить цьому вченню — тобто матеріалізму, — писав Петцольдт, — але вона так само мало суперечить прямо протилежному, спіритуалістичному вченню *. Чудовий захист! Енгельс це і називав еклектичною злидарською юшкою. Богданов, який не хоче визнати себе махістом і який хоче, щоб його визнали (*у філософії*) марксистом, іде за Петцольдтом. Він гадає, що «емпіріокритицизмові нема... діла ні до матеріалізму, ні до спіритуалізму, ні до якої метафізики взагалі» **, що «істина... не в «золотій середині» між напрямками, що стикаються» (матеріалізму і спіритуалізму), «а поза ними обома» ***. На ділі те, що Богданову вдалося істиною, є плутанина, хитання між матеріалізмом і ідеалізмом.

Карстаньєн, заперечуючи Вундтові, писав, що він цілком відкидає «підсовування (Unterschiebung) матеріалістичного моменту», «який цілком чужий критиці чистого досвіду» ****. «Емпіріокритицизм є скептицизм κατ'ἑξοχήν (переважно) у відношенні до змісту понять». Кусочок правди є в цьому посиленому підкрес-

* J. Petzoldt. «Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», Bd. I, S. 351, 352.

** «Емпириомонизм», кн. I, вид. 2-е, стор. 21.

*** Там же, стор. 93.

**** Fr. Carstanjen. «Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundt's Aufsätze», «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Jahrg. 22 (1898), SS. 73 i 213 (Фр. Карстаньєн. «Емпіріокритицизм, одночасно — відповідь на статті В. Вундта», «Тримісячник Наукової Філософії», 22-й рік вид. (1898), стор. 73 i 213. Ред.).

люванні нейтральності махізму: поправка Маха і Авенаріуса до їх первісного ідеалізму цілком зводиться до допущення половинчатих поступок матеріалізові. Замість послідовної точки зору Берклі: зовнішній світ з моє відчуття, — виходить іноді точка зору Юма: усуваю питання про те, чи є що поза моїми відчуттями. А ця точка зору агностицизму неминуче засуджує навагання між матеріалізмом і ідеалізмом.

3. ПРИНЦИПІАЛЬНА КООРДИНАЦІЯ І «НАЇВНИЙ РЕАЛІЗМ»

Вчення Авенаріуса про принципіальну координацію викладене ним у «Людському понятті про світ» і в «Увагах». Ці останні написані пізніше, і Авенаріус підкреслює тут, що викладає, правда, трохи інакше, не щось відмінне від «Критики чистого досвіду» і «Людського поняття про світ», а *те саме* («Bemerk.» *. 1894, S. 137 / цитов. журналі). Суть цього вчення — положення про «нерозривну (unauflösliche) координацію» (тобто співвідносний зв'язок) «нашого Я (des Ich) і середовища» (S. 146). «Філософськи висловлюючись, — говорить тут же Авенаріус, — можна сказати: «Я і не-Я». І те і друге, і наше Я і середовище, ми *завжди* знаходимо купи» (immer ein Zusammen-Vorgefundenes). «Ніякий повний опис даного (або знаходженого нами: des Vorgefundenen) не може містити «середовища» без певного I (ohne ein Ich), *чиїм* середовищем це середовище є, — ринаймні того Я, яке описує це знаходжене» (або дане: als Vorgefundene, S. 146). Я називається при цьому *ентральним членом* координації, середовище — *протичленом* (Gegenglied). (Див. «Der menschliche Weltbegriff». 2 вид., 1905, стор. 83—84, § 148 і далші).

Авенаріус претендує на те, що цим вченням він визнає всю цінність так званого *наївного реалізму*, тобто звичайного, нефілософського, наївного погляду всіх людей, які не задумуються про те, чи існують вони самі і чи знають середовище, зовнішній світ. Мах, висловлюючи свою солідарність з Авенаріусом, теж старається виставити себе захисником «наївного реалізму» («Аналіз

* — «Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie». Ред.

відчуттів», стор. 39). Російські махісти, всі без винятку, повірили Маху і Авенаріусу, що це дійсно захист «наївного реалізму»: визнається *Я*, визнається середовище — чого ж вам ще треба?

Щоб розібратися в тому, на чийй стороні є тут найбільший ступінь справжньої *наївності*, почнемо трохи здалека. Ось популярна бесіда одного філософа з читачем:

«*Читач*: Повинна існувати система речей (на думку звичайної філософії), а з речей повинна бути виводжувана свідомість».

«*Філософ*: Тепер ти говориш услід за філософами з професії..., а не з погляду здорового людського глузду і дійсної свідомості...

Скажи мені і подумай гарненько перед відповіддю: чи виступає в тобі або перед тобою яка-небудь річ інакше, як разом із свідомістю цієї речі або через свідомість її?..»

«*Читач*: Якщо я добре вдумався в справу, то я мушу з тобою згодитись».

«*Філософ*: Тепер ти говориш від самого себе, з твоєї душі, від твоєї душі. Не домагайся ж того, щоб вискочити з самого себе, щоб обняти більше того, що ти можеш обняти (або схопити), а саме: свідомість і (курсив філософа) річ, річ і свідомість; або точніше: ні те, ні друге зокрема, а те, що лише згодом розкладається на одно і на друге, те, що є безумовно суб'єктивно-об'єктивним і об'єктивно-суб'єктивним».

Ось вам уся суть емпіріокритичної принципіальної координації, новітнього захисту «наївного реалізму» новітнім позитивізмом! Ідея «нерозривної» координації викладена тут з повною ясністю і саме з тієї точки зору, ніби це — справжній захист звичайного людського погляду, не спотвореного мудруваннями «філософів з професії». А тим часом, наведена розмова взята з твору, який *вийшов у 1801 році і написаний класичним представником суб'єктивного ідеалізму — Йоганом Готлібом Фіхте* *.

* *Johann Gottlieb Fichte. «Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. — Ein Versuch die*

Нічого іншого, крім перефразування суб'єктивного ідеалізму, немає в розглядуваному вченні Маха і Авенаріуса. Претензії їх, ніби вони піднялись вище матеріалізму й ідеалізму, усунули протилежність точки зору, яка йде від речі до свідомості, і точки зору зворотної, — це пуста претензія підновленого фіхтеанства. Фіхте теж уявляє, ніби він «нерозривно» зв'язав «я» і «середовище», свідомість і річ, ніби він «розв'язав» питання посиленням на те, що людина не може вискочити з самої себе. Інакше кажучи, повторено довід Берклі: я відчуваю тільки свої відчуття, я не маю права припускати «об'єкти самі по собі» поза моїм відчуванням. Різні способи висловів Берклі в 1710 році, Фіхте в 1801, Авенаріуса в 1891—1894 рр. нітрохи не міняють суті справи, тобто основної філософської лінії суб'єктивного ідеалізму. Світ є моє відчуття; не-*Я* «покладається» (створюється, чиниться) нашим *Я*; річ нерозривно зв'язана із свідомістю; нерозривна координація нашого *Я* і середовища є емпіріокритична принципіальна координація; — це все одне й те саме положення, той самий старий мотлох з трохи підкрашеною чи перекрашеною вивіскою.

Посилання на «наївний реалізм», що його нібито захищає подібна філософія, є *софізм* найдешевшого сорту. «Наївний реалізм» усякої здорової людини, яка не побувала в божевільні або в науці у філософів ідеалістів, полягає в тому, що речі, середовище, світ існують *незалежно* від нашого відчуття, від нашої свідомості, від нашого *Я* і від людини взагалі. Той самий *досвід* (не в махістському, а в людському розумінні слова), який створив у нас непохитне переконання, що існують *незалежно* від нас інші люди, а не прості комплекси моїх відчуттів високого, низького, жовтого, твердого і т. д., — цей самий *досвід* створює наше переконання в тому, що речі, світ, середовище існують незалежно від нас. Наші відчуття, наша свідомість є лише *образ* зовнішнього світу, і зрозуміло само собою, що відображення не може існувати без відображуваного, але відображуване існує

Leser zum Verstehen zu zwingen», Berlin, 1801, SS. 178—180 (*Йоган Готліб Фіхте*. «Ясний як сонце виклад для широкої публіки справжньої суті новітньої філософії.— Спроба примусити читачів до розуміння», Берлін, 1801, стор. 178—180. *Ред.*).

незалежно від відображуючого. «Наївне» переконання людства *свідомо* кладеться матеріалізмом в основу його теорії пізнання.

Чи не є така оцінка «принципiальної координації» результатом матеріалістичного упередження проти махізму? Ніскільки. Філософи-спеціалісти, яким чужа всяка пристрасність до матеріалізму, які навіть ненавидять його і приймають ті або інші системи ідеалізму, згодні в тому, що принципiальна координація Авенаріуса і К⁰ є суб'єктивний ідеалізм. Наприклад, Вундт, цікавий відзив якого не зрозумів п. Юшкевич, прямо говорить, що теорія Авенаріуса, нібито неможливим є повний опис даного або знаходженого нами без певного *Я*, без спостережника або описувача, являє собою «фальшиве сплутання змісту дійсного досвіду з міркуванням про нього». Природознавство, — говорить Вундт, — цілком абстрагує від усякого спостережника. «А така абстракція можлива лише тому, що необхідність бачити (*hinzudenken*, буквально — примислити) індивіда, який переживає досвід, в кожному змісті досвіду, що ця необхідність, приймана емпіріокритичною філософією у згоді з іманентною, взагалі є припущення, яке емпірично не обгрунтоване і впливає з фальшивого сплутання змісту справжнього досвіду з міркуванням про нього» (цит. стаття, S. 382). Бо іманенти (Шуппе, Ремке, Леклер, Шуберт-Зольдерн), які самі відмічають — як побачимо далі — своє палке співчуття Авенаріусу, виходять *якраз* з цієї ідеї про «перозривний» зв'язок суб'єкта і об'єкта. А В. Вундт, перше ніж розбирати Авенаріуса, показав докладно, що іманентна філософія є лише «модифікація» беркліанства, що, як не відрікаються іманенти від Берклі, а на ділі словесні відмінності не повинні закривати від нас «глибшого змісту філософських учень», а саме: беркліанства або фіхтеанства *.

Англійський письменник Норман Сміт, розглядаючи «Філософію чистого досвіду» Авенаріуса, викладає цей висновок ще далеко пряміше й рішучіше:

* Цит. ст. § С: «Іманентна філософія і ідеалізм Берклі», SS. 373, 375. Пор. 386 та 407. Про неминучість солісизму з цієї точки зору: S. 381.

«Більшість обізнаних з «Людським поняттям про світ» Авенаріуса, мабуть, погодяться з тим, що, яка б не була переконлива його критика (ідеалізму), позитивні результати його цілком ілюзорні. Якщо ми спробуємо витлумачити його теорію досвіду так, як її хочуть показати, саме як істинно реалістичну (*genuinely realistic*), то вона не піддається ніякому ясному викладу: все її значення вичерпується запереченням суб'єктивізму, який вона, мовляв, розбиває. Але коли ми перекладемо технічні терміни Авенаріуса на більш звичайну мову, — тоді ми побачимо, де справжнє джерело цієї містифікації. Авенаріус одвернув увагу від слабих пунктів своєї позиції, спрямувавши головну свою атаку саме на той слабкий пункт» (тобто ідеалістичний пункт), «який є фатальним для його власної теорії» *. «На всьому протязі міркувань Авенаріуса добру послугу робить йому невизначеність терміна «досвід». То цей термін (*experience*) означає того, хто відчуває; то він означає те, що відчувають; останнє значення підкреслюється тоді, коли мова йде про природу нашого Я (*of the self*). Ці два значення терміна «досвід» на практиці збігаються з його важливим поділом абсолютного і відносного розгляду» (вище я вказав значення цього поділу у Авенаріуса); «і ці дві точки зору не примирені на ділі в його філософії. Бо коли він допускає, як законну, ту посилку, що досвід ідеально доповнюється думкою» (повний опис середовища ідеально доповнюється думкою про спостерігаюче Я), «то він робить допущення, яке він неспроможний сполучити з його власним твердженням, ніби ніщо не існує поза відношенням до нашого Я (*to the self*). Ідеальне доповнення даної реальності, яка постає з розкладу матеріальних тіл на елементи, недоступні нашим чуттям» (мова йде про матеріальні елементи, відкриті природознавством, про атоми, електрони і под., а не про ті видумані елементи, які вигадали Мах і Авенаріус), «або з опису землі в такі часи, коли жодної людської істоти на ній не було, — це, строго

* Norman Smith. «Avenarius' Philosophy of Pure Experience» в *Minds* ²¹, vol. XV, 1906, pp. 27—28 (Норман Сміт. «Авенаріусова філософія чистого досвіду» в журналі «Мисль», т. XV, 1906, стор. 27—28. *Ред.*).

кажучи, не є доповнення досвіду, а доповнення того, що ми відчуваємо. Це доповнює лиш одну з тих ланок координації, про які Авенаріус говорив, що вони нероздільні. Це веде нас до того, що не тільки ніколи не було відчуте (не було об'єктом досвіду, has not been experienced), але до того, що ніколи, ніяким чином не може бути відчуте істотами, подібними до нас. Але тут якраз на виручку Авенаріусові приходить двозначність терміну: досвід. Авенаріус міркує, що думка є така ж істинна (справжня, genuine) форма досвіду, як і чуттєве сприйняття, а таким чином він приходить назад до старого затаканого (time-worn) аргументу суб'єктивного ідеалізму, саме, що думка і реальність невіддільні, бо реальність може бути сприйнята тільки в думці, а думка передбачає існування того, хто думкає. Отже, не яке-небудь оригінальне і глибоке відновлення реалізму, а просто відновлення суб'єктивного ідеалізму в найгрубішій (crudest) формі,— ось який остаточний результат позитивних міркувань Авенаріуса» (р. 29).

Містифікація Авенаріуса, який цілком повторює помилку Фіхте, чудово викрита тут. Пресловуте усунення за допомогою слівця «досвід» протилежності матеріалізму (Сміт даремно говорить: реалізму) і ідеалізму відразу виявилось міфом, як тільки ми почали переходити до певних конкретних питань. Таким є питання про існування землі *до* людини, *до* всякої відчуваючої істоти. Ми будемо зараз говорити про це докладніше. Тепер же відзначимо, що маску з Авенаріуса, з його фіктивного «реалізму» зриває не тільки Н. Сміт, противник його теорії, але й іманент В. Шуппе, який палко вітав появу «Людського поняття про світ», як *підтвердження наївного реалізму* *. Річ у тому, що на такий «реалізм», тобто на таку містифікацію матеріалізму, яку подав Авенаріус, *цілком* згоден В. Шуппе. На такий «реалізм»,— писав він Авенаріусу,— я завжди претендував з таким самим правом, як ви, hochverehrter Herr College (високоповажаний пане колего), бо мене, іманента, обмовили, ніби я суб'єктивний ідеаліст. «Моє по-

* Див. відкритий лист В. Шуппе до Р. Авенаріуса в «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Bd. 17, 1893, SS. 364—388.

няття мислення... чудово погоджується (verträgt sich vortrefflich) з вашою, високоповажаний пане колего, «Теорією чистого досвіду» (стор. 384). «Зв'язок і нерозривність двом членам координації» дає на ділі лиш наше Я (das Ich, тобто абстрактна, фіхтевська, самосвідомість, відірвана від мозку мисль). «Те, щò ви хотіли елімінувати, те ви мовчки припустили», — писав (стор. 388) Шуппе Авенаріусові. І важко сказати, хто болючіше зриває маску з містифікатора Авенаріуса, — чи Сміт своїм прямим і ясним спростуванням, чи Шуппе своїм захопленим відзивом про заключну працю Авенаріуса. В філософії — поцілунок Вільгельма Шуппе вітрохи не кращий, ніж у політиці поцілунок Петра Струве або п. Меншикова.

Так само О. Евальд, який хвалить Маха за те, що він не піддався матеріалізові, говорить про принципіальну координацію: «Якщо оголосити співвідносність центрального члена і протичлена гносеологічною необхідністю, від якої не може бути відступу, то — якими б крикливо-великими буквами не стояло на вивісці слово: «емпіріокритицизм», — це значить стати на таку точку зору, яка нічим не відрізняється від абсолютного ідеалізму». (Термін неправильний; треба було сказати: суб'єктивний ідеалізм, бо абсолютний ідеалізм Гегеля мириться з існуванням землі, природи, фізичного світу без людини, вважаючи природу лише «інобуттям» абсолютної ідеї.) «Навпаки, якщо не додержуватись послідовно цієї координації і полишити протичленам їх незалежність, то відразу виринають всі метафізичні можливості, особливо в сторону трансцендентального реалізму» (цит. тв., стор. 56—57).

Метафізикою і трансцендентальним реалізмом п. Фрідлендер, що криється під псевдонімом Евальда, називає *матеріалізм*. Сам обстоюючи одну з різновидностей ідеалізму, він цілком згоден з махістами і з кантіанцями в тому, що матеріалізм є метафізика, «від початку до кінця найдикіша метафізика» (стор. 134). Щодо «трансцензуса» і метафізичності матеріалізму це — одnodумець Базарова і всіх наших махістів, і про це нам доведеться говорити окремо згодом. Тут же важливо

відзначити знов-таки, як *на ділі* зникає пуста гелертерська претензія перевершити ідеалізм і матеріалізм, як питання ставиться з невблаганною непримиренністю. «Полишити незалежність протичленам», це значить (коли перекласти з вигадливої мови кривляки Авенаріуса на просту людську мову) вважати природу, зовнішній світ незалежним від свідомості і відчуття людини, а це є матеріалізм. Будувати теорію пізнання на посиленні нерозривного зв'язку об'єкта з відчуттям людини («комплекси відчуттів» = тіла; «елементи світу» тожні в психічному і фізичному; координація Авенаріуса і под.) значить неминуче скотитися в ідеалізм. Така є проста і неминуча істина, що її при деякій уважності легко відкрити під ворохами до краю вимученої, квазівченої термінології Авенаріуса, Шуппе, Евальда та інших, яка умисно затемнює справу і відбиває широкую публіку від філософії.

«Примирення» теорії Авенаріуса з «наївним реалізмом» викликало кінець кінцем сумніви навіть у його учнів. Р. Віллі говорить, наприклад, що звичайне твердження, ніби Авенаріус прийшов до «наївного реалізму», треба розуміти *cum grano salis* *. «Як догма, наївний реалізм був би нічим іншим, як вірою в речі-в-собі, що існують поза людиною (außerpersönliche), в їх чуттєвотікальному вигляді» **. Інакше кажучи: єдина теорія пізнання, дійсно створювана в справжній, а не фіктивній, згоді з «наївним реалізмом», є, на думку Віллі, матеріалізм! А Віллі, розуміється, відкидає матеріалізм. Але він змушений визнати, що єдність «досвіду», єдність «я» і середовища Авенаріус відновлює в «Людському понятті про світ» «за допомогою ряду складних і почасти надзвичайно штучних допоміжних і проміжних понять» (171). «Людське поняття про світ», будучи реакцією проти первісного ідеалізму Авенаріуса, «має цілковито характер примирення (eines Ausgleiches) між наївним реалізмом здорового розуму і теоретико-пізнавальним ідеалізмом шкільної філософії. Але щоб таке

* Дослівно: з дрібною солі; з застереженням, не зовсім буквально.
Ред.

** R. Willy. «Gegen die Schulweisheit», S. 170.

примирення могло відновити єдність і цільність досвіду (Віллі говорить: Grunderfahrung, тобто корінного досвіду; ще нове слівце!), цього я не став би стверджувати» (170).

Цінне признание! Примирити ідеалізм з матеріалізмом не вдалося «досвідові» Авенаріуса. Віллі, здається, відкидає *шкільну філософію* досвіду, щоб замінити її потрібно плутаною філософією «корінного» досвіду...

4. ЧИ ІСНУВАЛА ПРИРОДА ДО ЛЮДИНИ?

Ми вже бачили, що це питання є особливо ядовитим для філософії Маха і Авенаріуса. Природознавство з певністю стверджує, що земля існувала в такому стані, коли ні людини, ні взагалі будь-якої живої істоти на ній не було і бути не могло. Органічна матерія є явище пізніше, плід довгочасного розвитку. Значить, не було відчуваючої матерії, — не було ніяких «комплексів відчуттів», — ніякого *Я*, нібито «нерозривно» зв'язаного з середовищем, за вченням Авенаріуса. Матерія є первинне, мисль, свідомість, відчуття — продукт дуже високого розвитку. Така є матеріалістична теорія пізнання, на якій стихійно стоїть природознавство.

Постає питання, чи помітили видатні представники емпіріокритицизму цю суперечність їх теорії з природознавством? Помітили і прямо поставили питання про те, якими міркуваннями слід усунути цю суперечність. Три погляди на це питання, самого Р. Авенаріуса, потім його учнів Й. Петцольдта та Р. Віллі, становлять особливий інтерес з точки зору матеріалізму.

Авенаріус пробує усунути суперечність з природознавством за допомогою теорії «потенціального» центрального члена в координаті. Координатія, як ми знаємо, полягає в «нерозривному» зв'язку *Я* і середовища. Щоб усунути явну безглуздість цієї теорії, вводиться поняття «потенціального» центрального члена. Наприклад, як бути з розвитком людини з зародка? Чи існує середовище (= «протичлен»), якщо «центральный член» являє собою ембріона? Ембріональна система *С*, — відповідає Авенаріус, — є «потенціальний центральный член у відношенні до майбутнього індивідуального

середовища» («Уваги», стор. 140 зазн. статті). Потенціальний центральний член ніколи не рівний нулю, — навіть тоді, коли ще немає батьків (elterliche Bestandteile), а є тільки «складові частини середовища», які здатні стати батьками (S. 141).

Отже, координація нерозривна. Стверджувати це обов'язково для емпіріокритика з метою врятування основ його філософії, відчуттів та їх комплексів. Людина є центральний член цієї координації. А коли людини нема, коли вона ще не родилася, то все ж центральний член не рівний нулю, він став тільки *потенціальним* центральним членом! Можна тільки дивуватися, яким чином знаходяться люди, здатні брати всерйоз такого філософа, який підносить подібні міркування! Навіть Вундт, який застерігається, що він зовсім не ворог всякої метафізики (тобто всякого фідеїзму), змушений визнати тут «містичне затемнення поняття досвіду» за допомогою слівця: «потенціальний», що знищує всяку координацію (цит. стаття, стор. 379).

Справді, невже можна всерйоз говорити про координацію, нерозривність якої полягає в тому, що один з членів потенціальний?

І хіба це не містика, не пряме переддвер'я фідеїзму? Якщо можна мислити потенціальний центральний член у відношенні до майбутнього середовища, то чому не мислити його у відношенні до *минулого* середовища, тобто *після смерті* людини? Ви скажете: Авенаріус не зробив цього висновку із своєї теорії. Так, але від цього безглузда і реакційна теорія стала тільки похливішою, але не стала кращою. Авенаріус у 1894 р. не договорив її до кінця чи побоювся договорити її, додумати її послідовно, а от Р. Шуберт-Зольдерн, як побачимо, саме на цю теорію посилався в 1896 р. якраз для теологічних висновків, заслуживши в 1906 році *схвалення* Маха, який сказав: Шуберт-Зольдерн іде «*дуже близькими*» (до махізму) «*шляхами*» («Аналіз відчуттів», стор. 4). Енгельс мав повне право переслідувати Дюрінга, відкритого атеїста, за те, що він непослідовно залишав лазівки фідеїзмові у своїй філософії. Енгельс кілька разів ставить це в провину — і цілком справед-

ливо — матеріалістові Дюрінгу, який не робив, у 70-х роках принаймні, теологічних висновків. А у нас знаходяться люди, які бажають, щоб їх приймали за марксистів, і несуть у маси філософію, яка щільно підходить до фідеїзму.

«...Могло б здаватися, — писав там же Авенаріус, — що саме з емпіріокритичної точки зору природознавство не має права ставити питання про такі періоди нашого теперішнього середовища, які в часі передували існуванню людини» (S. 144). Відповідь Авенаріуса: «той, хто запитує про це, не може уникнути того, щоб примислити самого себе» (*sich hinzuzudenken*, тобто уявити себе присутнім при цьому). «Справді, — продовжує Авенаріус, — те, чого хоче природодослідник (хоч би він досить ясно і не здавав собі справи в цьому), є по суті лиш таке: яким чином має бути визначена земля або світ до появи живих істот або людини, якщо я примислю себе як глядача, — примірно так само, як було б мислимо, щоб ми спостерігали історію іншої планети або навіть іншої сонячної системи з нашої землі за допомогою удосконалених інструментів».

Річ не може існувати незалежно від нашої свідомості; «ми завжди примислимо самих себе, як розум, що прагне пізнати цю річ».

Ця теорія необхідності «примислити» свідомість людини до всякої речі, до природи перед людиною, викладена у мене в першому абзаці словами «новітнього позитивіста» Р. Авенаріуса, а в другому — словами суб'єктивного ідеаліста Й. Г. Фіхте *. Софістика цієї теорії така очевидна, що ніяково розбирати її. Якщо ми «примислимо» себе, то наша присутність буде *уявна*, а існування землі до людини є *дійсне*. На ділі бути глядачем розпеченого, для прикладу скажемо, стану землі людина не могла, і «мислити» її присутність при цьому є *обскурантизм*, цілком такий самий, як коли б став я захищати існування пекла доказом: коли б я «примислив» себе, як спостережника, то я міг би спостерігати пекло.

* J. G. Fichte. «Rezension des «Aenesidemus»», 1794, в *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 19 (Й. Г. Фіхте. «Рецензія на «Енезідем»», 1794, в *Зібранні творів*, т. I, стор. 19. Ред.).

«Примирення» емпіріокритицизму з природознавством полягає в тому, що Авенаріус ласкаво погоджується «примислити» те, можливість допущення чого *виключена* природознавством. Жодна скільки-небудь освічена і скільки-небудь здорова людина не сумнівається в тому, що земля існувала тоді, коли на ній *не могло* бути ніякого життя, ніякого відчуття, ніякого «центрального члена», і, значить, вся теорія Маха і Авенаріуса, з якої випливає, що земля є комплекс відчуттів («тіла є комплекси відчуттів»), або «комплекс елементів, в яких то-тожне психічне з фізичним», або «протичлен, при якому центральний член ніколи не може бути рівним нулю», є *філософський обскурантизм*, є доведення до абсурду суб'єктивного ідеалізму.

Й. Петцольдт побачив безглуздість позиції, в яку потрапив Авенаріус, і застидався. У своєму «Вступі до філософії чистого досвіду» (т. II) він присвячує цілий параграф (65-ий) «питанню про дійсність давніших (або: ранніх, — *frühere*) періодів землі».

«В ученні Авенаріуса, — говорить Петцольдт, — *Я* (*das Ich*) відіграє іншу роль, ніж у Шуппе» (зауважимо, що Петцольдт прямо і не раз заявляє: наша філософія заснована *трьома* людьми: Авенаріусом, Махом і Шуппе), «але все-таки ще, мабуть, занадто значну для його теорії» (на Петцольдта, очевидно, вплинуло те, як Шуппе зірвав маску з Авенаріуса, сказавши, що у нього фактично теж тільки на *Я* все й тримається; Петцольдт хоче поправитись). «Авенаріус говорить якимось, — продовжує Петцольдт: — «Ми можемо, звичайно, мислити собі таку місцевість, де не ступала ще нога людська, але для того, щоб можна було *мислити* (курсив Авенаріуса) подібне середовище, для цього необхідне те, що ми означаємо *Я* (*Ich-Bezeichnetes*), *чисю* (курсив Авенаріуса) думкою ця думка є» («*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*», 18. Bd., 1894, S. 146, Anmerkung)».

Петцольдт заперечує:

«Гносеологічно важливе питання полягає, однак, зовсім не в тому, чи можемо ми взагалі мислити подібну місцевість, а в тому, чи маємо ми право мислити її як

таку, що існує або існувала незалежно від будь-якого індивідуального мислення».

Що вірно, то вірно. Мислити і «примислити» люди можуть собі всяке пекло, всяких лісовиків, Луначарський навіть «примислив» собі... ну, скажемо м'яко, релігійні поняття³²; але завдання теорії пізнання в тому й полягає, щоб показати нереальність, фантастичність, реакційність подібних примислів.

«...Бо що для мислення необхідна система С (тобто мозок), це ж само собою розуміється для Авенаріуса і для філософії, яку я захищаю...».

Неправда. Теорія Авенаріуса 1876 року є теорія мислі без мозку. І в його теорії 1891—1894 років є, як зараз побачимо, подібний же елемент ідеалістичного безглуздя.

«...Однак, чи є ця система С умовою існування (курс. Петцольдта), скажемо, вторинної епохи (Sekundärzeit) землі? І Петцольдт, навівши тут цитоване вже мною міркування Авенаріуса про те, чого власне хоче природознавство, і як ми можемо «примислити» спостережника, — заперечує:

«Ні, ми хочемо знати, чи вправі ми мислити, що земля тієї далекої епохи так само існувала, як я мислю, що вона існувала вчора або хвилину тому. Чи справді слід обумовити існування землі тим (як хотів Віллі), щоб ми мали право принаймні мислити, що разом із землею існує тепер хоч яка-небудь система С, хоча б на найнижчому ступені її розвитку?» (про цю ідею Віллі ми зараз скажемо).

«Авенаріус уникає дивного висновку Віллі за допомогою тієї думки, що особа, яка ставить питання, не може відмислити себе геть (sich wegdenken, тобто уявити себе відсутньою) або не може уникнути того, щоб примислити себе (sich hinzuzudenken: див. «Людське поняття про світ», S. 130 першого нім. вид.). Але таким чином Авенаріус робить індивідуальне Я особи, яка ставить питання або думку про таке Я, умовою не простого акту мислі про незаселену землю, а умовою нашого права мислити існування землі в той час.

Цих хибних шляхів легко уникнути, коли не надавати цьому Я такого великого теоретичного значення.

Єдине, чого повинна вимагати теорія пізнання, зважаючи на ті чи інші погляди на віддалене від нас в просторі і в часі, це — щоб воно було мислиме і могло бути однозначно (*eindeutig*) визначене; все інше — справа спеціальних наук» (т. II, стор. 325).

Петцольдт перехрестив закон причинності в закон однозначимості визначуваності і ввів у свою теорію, як побачимо далі, *апріорність* такого закону. Це значить, що від суб'єктивного ідеалізму і соліпсизму Авенаріуса («надає надмірного значення нашому Я», говорить це на професорському жаргоні!) Петцольдт рятується за допомогою ідей *кантіанських*. Брак об'єктивного моменту в ученні Авенаріуса, неможливість примирити його з вимогами природознавства, яке оголошусь, що земля (об'єкт) існувала задовго до появи живих істот (суб'єкта), — примусили Петцольдта вхопитися за причинність (однозначиму визначеність). Земля існувала, бо існування її до людини причинно зв'язане з теперішнім існуванням землі. По-перше, звідки взялась причинність? Апріорі, — говорить Петцольдт. По-друге, хіба причинністю не зв'язані також уявлення про пекло, лісовиків і «примисли» Луначарського? По-третє, теорія «комплексів відчуттів» в усякому разі виявляється зруйнованою Петцольдтом. Петцольдт не розв'язав визнаної ним суперечності у Авенаріуса, а залутався ще більше, бо розв'язання може бути тільки одно: визнання того, що відображуваний нашою свідомістю зовнішній світ існує незалежно від нашої свідомості. Тільки це матеріалістичне розв'язання справді сумісне з природознавством і тільки воно усуває ідеалістичне розв'язання питання про причинність Петцольдтом і Махом, про що ми будемо говорити окремо.

Третій емпіріокритик, Р. Віллі, уперше поставив питання про це утруднення для філософії Авенаріуса в 1896 році в статті: «Der Empiriekritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt» («Емпіріокритицизм, як єдино наукова точка зору»). Як бути з світом до людей? — запитує тут Віллі * і відповідає спочатку вслід

* «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», том 20, 1896, S. 72.

за Авенаріусом: «ми переносимо себе в минуле *мислено*». Але потім він говорить, що під *досвідом* зовсім не обов'язково неодмінно розуміти досвід людини. «Бо світ тварин — хай це буде найнікчемніший черв'як — ми повинні просто розглядати, як примітивних людей (*Mitmenschen*), раз ми беремо життя тварин у зв'язку з загальним досвідом» (73—74). Отже, до людини земля була «досвідом» черв'яка, який виконував обов'язки «центрального члена» для врятування «координації» Авенаріуса і філософії Авенаріуса! Не дивно, що Петцольдт старався відгородити себе від такого міркування, яке не тільки є перлом безглуздя (черв'якові приписуються ідеї про землю, відповідні теоріям геологів), але й не допомагає ні в чому нашому філософові, бо земля існувала не тільки до людини, але й до всяких живих істот взагалі.

Удруге Віллі говорив про це в 1905 році. Черв'яка було вже прибрано *. Але «закон однозначності» Петцольдта, звичайно, не задовольнив Віллі, який бачить тут тільки «логічний формалізм». Питання про світ до людини, — говорить автор, — поставлене по-петцольдтівському, приводить нас, мабуть, «знов до речей-в-собі так званого здорового розуму?» (тобто до матеріалізму! Ото жах справді!). Що значать мільйони років без життя? «Чи не є вже і час річ-в-собі? Звичайно, ні! ** Ну, а раз так, значить, речі поза людиною є лише уявлення, клаптики фантазії, накреслюваної людьми за допомогою кількох обривків, які ми знаходимо навколо нас. Чому б і не так справді? Невже філософові треба боятися потоку життя?.. Я кажу собі: кинь мудрування систем і лови момент (*ergreife den Augenblick*), той момент, який ти переживаєш і який один тільки дає щастя» (177—178).

Так. Так. Або матеріалізм, або соліпсизм, адже ось до чого прийшов, незважаючи на всі свої крикливі фрази, Р. Віллі, розбираючи питання про природу до людини.

* R. Willy. «Gegen die Schulweisheit», 1905, SS. 173—178.

** Про це ми окремо поговоримо з махістами в дальшому викладі.

Підсумок. Перед нами виступило троє емпіріокритичних авгурів, які в поті чола свого трудилися над примиренням своєї філософії з природознавством, над латанням дірок соліпсизму. Авефариус повторив доказ Фіхте і підмінив світ дійсний світом уявним. Петцольдт відсунувся від ідеалізму фіхтевського і підсунувся до ідеалізму кантіанського. Віллі, зазнавши фіаско з «черв'яком», махнув рукою і ненароком вибовкнув правду: або матеріалізм, або соліпсизм чи навіть невизнання нічого, крім теперішнього моменту.

Нам лишається тільки показати читачеві, як зрозуміли і як виклали це питання наші вітчизняні махісти. Ось вам Базаров у «Нарисах «з» філософії марксизму», стор. 11:

«Нам лишається тепер під проводом нашого вірного *vademecum* *» (мова йде про Плеханова) «спуститися в останню і найжахливішу сферу соліпсистського пекла, — в ту сферу, де, як запевняє Плеханов, кожному суб'єктивному ідеалізмові загрожує необхідність уявляти собі світ у формах споглядання іхтіозаврів і археоптериксів. «Перенесімось думкою, — пише він, Плеханов, — в ту епоху, коли на землі існували тільки вельми віддалені предки людини, — наприклад, у вторинну епоху. Постає питання, як стояла тоді справа з простором, часом і причинністю? Чийми суб'єктивними формами були вони в той час? Суб'єктивними формами іхтіозаврів? І чий розум диктував тоді свої закони природі? Розум археоптерикса? На ці питання філософія Канта не може дати відповіді. І вона повинна бути відкинута, як зовсім несумісна з сучасною наукою» («Л. Фейербах», стор. 117»).

Тут Базаров уриває цитату з Плеханова якраз перед дуже важливою — ми зараз побачимо це — фразою: «Ідеалізм говорить: без суб'єкта нема об'єкта. Історія землі показує, що об'єкт існував далеко раніше, ніж появився суб'єкт, тобто далеко раніше, ніж появились організми, які мали помітний ступінь свідомості... Історія розвитку виявляє істину матеріалізму».

* — провідника. Ред.

Продовжуємо цитату з Базарова:

«...Але чи дає шукану відповідь плехановська річ у собі? Згадаймо, що й за Плехановим про речі, як вони є в собі, ми не можемо мати ніякого уявлення, — ми знаємо тільки їх вияви, тільки результати їх діяння на наші органи чуттів. «Крім цього діяння вони ніякого вигляду не мають» («Л. Фейєрбах», стор. 112). Які ж органи чуттів існували в епоху іхтіозаврів? Очевидно, лише органи чуттів іхтіозаврів та подібних до них. Лише уявлення іхтіозаврів були тоді справжніми, реальними виявами речей у собі. Отже, і за Плехановим, палеонтолог, якщо він хоче залишатися на «реальному» ґрунті, повинен писати історію вторинної епохи в формах споглядання іхтіозаврів. Отже, і тут ні кроку вперед у порівнянні з соліпсизмом».

Таке є повністю (ми просимо вибачення в читача за довгу цитату, але інакше не можна було) міркування махіста, яке слід було б увічнити, як першокласний зразок плутанини.

Базаров уявляє, ніби піймав Плеханова на слові. Якщо, мовляв, речі в собі крім діяння на наші органи чуттів ніякого вигляду не мають, то, значить, вони не існували у вторинну епоху інакше, як «вигляд» органів чуттів іхтіозаврів. І це міркування матеріаліста?! Якщо «вигляд» є результат діяння «речей у собі» на органи чуттів, то з цього виходить, що речі *не існують незалежно* від будь-яких органів чуттів??

Але припустимо на секунду, що Базаров справді «не зрозумів» слів Плеханова (хоч яке неймовірне таке припущення), що вони здались йому неясними. Хай навіть буде так. Ми питаємо: чи займається Базаров наїзницькими вправами проти Плеханова (якого махісти ж звеличують як єдиного представника матеріалізму!) чи виясненням питання *про матеріалізм*? Якщо Плеханов вам видався неясним або суперечливим і под., чому не взяли ви інших матеріалістів? Тому, що ви їх не знаєте? Але неучтво не є аргумент.

Якщо Базаров дійсно не знає, що основна посилка матеріалізму є визнання зовнішнього світу, існування *речей* поза нашою свідомістю і незалежно від неї, тоді

перед нами насправді визначний випадок крайнього неумства. Читачеві ми нагадаємо Берклі, який в 1710 році дорікав матеріалістам за те, що вони визнають «об'єкти самі по собі», які існують незалежно від нашої свідомості і відображаються цією свідомістю. Звичайно, кожному вільно ставати на сторону Берклі або кого завгодно *проти* матеріалістів, це безперечно, але так само безперечно, що говорити про матеріалістів і перекручувати або ігнорувати основну посилку *всього* матеріалізму, значить вносити в питання безпardonну плутанину.

Чи вірно сказав Плеханов, що для ідеалізму немає об'єкта без суб'єкта, а для матеріалізму об'єкт існує незалежно від суб'єкта, відображуваний більш або менш правильно в його свідомості? Коли це *не* вірно, то людина, яка хоч трошечки поважає марксизм, повинна була показати *цю* помилку Плеханова і рахуватися *не* з Плехановим, а з ким-небудь іншим, Марксом, Енгельсом, Фейєрбахом, в питанні про матеріалізм і природу до людини. Коли ж це вірно або, принаймні, коли ви неспроможні знайти тут помилки, то ваша спроба сплутати карти, змішати в голові читача найелементарніше уявлення про матеріалізм на відміну від ідеалізму є літературна непристойність.

А для тих марксистів, які цікавляться питанням *незалежно* від кожного словечка, сказаного Плехановим, ми наведемо думку Л. Фейєрбаха, який, як відомо (можливо, *не* Базарову?), був матеріалістом і за посередництвом якого Маркс і Енгельс, як відомо, прийшли від ідеалізму Гегеля до своєї матеріалістичної філософії. У своєму запереченні Р. Гаймові Фейєрбах писав:

«Природа, яка не є об'єктом людини або свідомості, звичайно, являє собою для спекулятивної філософії або, принаймні, для ідеалізму кантівську річ в собі» (ми говоритимемо далі докладно про сплутання нашими махістами кантівської і матеріалістичної речі в собі), «абстракцію без реальності, але якраз природа й несе крах ідеалізові. Природознавство неминуче приводить нас, принаймні в теперішньому стані природничих наук, до такого пункту, коли ще не було умов для

людського існування, коли природа, тобто земля, не була ще предметом людського ока і свідомості людини, коли природа була, таким чином, абсолютно нелюдською сутністю (*absolut unmenschliches Wesen*). Ідеалізм може заперечити на це: але ця природа є природа, яка мислиться тобою (*von dir gedachte*). Звичайно, але з цього не випливає, що ця природа в певний період часу не існувала дійсно, так само, як з того, що Сократ і Платон не існують для мене, якщо я не мислю про них, не випливає, що Сократ і Платон не існували у свій час в дійсності без мене» *.

От як міркував Фейєрбах про матеріалізм і ідеалізм з точки зору природи до людини. Софізм Авенаріуса («примислити спостережника») Фейєрбах спростував, не знаючи «новітнього позитивізму», але знаючи добре старі ідеалістичні софізми. А Базаров нічого і ніяк не дає, крім повторювання цього софізму ідеалістів: «якби я був там (на землі в епоху до людини), то побачив би світ таким-то» («Нариси з філософії марксизму», стор. 29). Інакше кажучи: якщо я зроблю припущення, свідомо безглузде і суперечне природознавству (ніби людина могла бути спостережником епохи до людини), то я зведу кінці з кінцями у своїй філософії!

Можна судити з цього про знання справи або про літературні прийоми Базарова, що не закінчується навіть про «утруднення», над яким бились Авенаріус, Петцольдт і Віллі, і при цьому до того звалив усе в купу, підніс читачеві таку неймовірну плутанину, що між матеріалізмом і соліпсизмом не знайшлося різниці! Ідеалізм представлено як «реалізм», а матеріалізові приписано заперечення буття речей поза їх діянням на органи чуттів! Так, так, або Фейєрбах не знав елементарної різниці між матеріалізмом і ідеалізмом, або Базаров і К⁰ переробили зовсім по-новому азбучні істини філософії.

* L. Feuerbach. Sämtliche Werke, herausg. von Bolin und Jodl, Band VII, Stuttgart, 1903, S. 510; або Karl Grün. «L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung», I. Band, Lpz., 1874, SS. 423—435 (Л. Фейєрбах. Зібрання творів, вид. Боліна і Йодля, т. VII, Штутгарт, 1903, стор. 510; або Карл Грүн. «Л. Фейєрбах у своєму листуванні і літературній спадщині, а також у своєму філософському розвитку», т. I, Лейпциг, 1874, стор. 423—435. Ред.).

Або ось вам ще Валентинов. Подивіться на цього філософа, який, натурально, в захваті від Базарова: 1) «Берклей є родоначальником корелятивістської теорії відносної даності суб'єкта і об'єкта» (148). Але це зовсім не ідеалізм Берклі, нічого подібного! Це — «вдумливий аналіз»! 2) «У найбільш реалістичному вигляді, поза формами (!) свого звичайного ідеалістичного тлумачення (тільки тлумачення!), основні посилки теорії сформульовані у Авенаріуса» (148). Як видно, містифікація уловлює немовлят! 3) «Погляд Авенаріуса на вихідний пункт пізнання: кожний індивід знаходить себе в певному середовищі, інакше індивід і середовище даються, як зв'язні і нерозлучні (!) члени однієї і тієї ж координатії» (148). Розкіш! Це не ідеалізм, — Валентинов і Базаров піднялися вище матеріалізму й ідеалізму, це «нерозлучність» об'єкта з суб'єктом — найбільш «реалістична». 4) «Чи правильне зворотне твердження: нема такого протичлена, якому б не відповідав центральний член — індивід? Зрозуміло (!), неправильно... В архейську епоху зеленіли ліси... а людини не було» (148). Нерозлучність — значить можна розлучити! Хіба ж це не «зрозуміло»? 5) «Все-таки, з точки зору теорії пізнання, питання про об'єкт саме по собі є безглузде» (148). Ну, ще б пак! Коли не було відчуючих організмів, речі все ж були «комплексами елементів», *тотожних* з відчуттями! 6) «Іманентна школа, в особі Шуберта-Зольдерна і Шуппе, прибрала ці (!) думки в непридатну форму і уперлася в тупик соліпсизму» (149). В самих «цих думках» соліпсизму нема, і емпіріокритицизм — зовсім не переспів реакційної теорії іманентів, які брешуть, заявляючи про свою симпатію до Авенаріуса! Це не філософія, панове махісти, а нескладний набір слів.

5. чи мислить людина за допомогою мозку?

Базаров з повною рішучістю відповідає на це питання позитивно. «Якщо тезі Плеханова, — пише він, — «свідомість є внутрішній (? Базаров) стан матерії» надати більш задовільної форми, наприклад, «всякий психічний процес є функція мозкового процесу», то проти

нього не стане сперечатись ні Мах, ні Авенаріус...» («Нариси «з» філософії марксизму», 29).

Для миші немає звіра, сильнішого за kota. Для російських махістів немає матеріаліста, сильнішого за Плеханова. Невже справді *тільки* Плеханов, або вперше Плеханов, висунув ту матеріалістичну тезу, що свідомість є внутрішній стан матерії? І якщо Базарову не сподобалось формулювання матеріалізму у Плеханова, чому треба було рахуватися з Плехановим, а не з Енгельсом, не з Фейєрбахом?

Тому що махісти бояться визнати правду. Вони борються з матеріалізмом, а удають, ніби борються з Плехановим: полохливий і безпринципний прийом.

Але перейдімо до емпіріокритицизму. Авенаріус «не стане сперечатися» проти того, що думка є функція мозку. Ці слова Базарова містять у собі пряму неправду. Авенаріус не тільки *сперечається* проти матеріалістичної тези, а й створює цілу «теорію» спростування саме цієї тези. «Наш мозок,— говорить Авенаріус у «Людському понятті про світ»,— не є оселя, місце перебування, творець, не є інструмент чи орган, носій чи субстрат і т. д. мислення» (S. 76,— цитовано із співчуттям у Маха в «Аналізі відчуттів», стор. 32). «Мислення не є жила чи повелитель, половина чи сторона і т. д., але й не продукт і навіть не фізіологічна функція або навіть стан взагалі мозку» (там же). І не менш рішуче висловлюється Авенаріус у своїх «Увагах»: «уявлення» «не є функції (фізіологічні, психічні, психофізичні) мозку» (§ 115, S. 419 цит. статті). Відчуття не є «психічні функції мозку» (§ 116).

Отже, за Авенаріусом, мозок не є орган думки, думка не є функція мозку. Візьмемо Енгельса, і ми зараз же побачимо прямо протилежні цьому, відкрито матеріалістичні формулювання. «Мислення і свідомість,— говорить Енгельс в «Анти-Дюрінгу»,— є продукти людського мозку» (стор. 22 п'ятого нім. вид.)³³. Та сама думка багато разів повторена в цьому творі. В «Людвігу Фейєрбаху» читаємо такий виклад поглядів Фейєрбаха і поглядів Енгельса: «той речовинний (stofflich), чуттєво сприйманий нами світ, до якого належимо ми

самі, є єдино дійсний світ», «наша свідомість і мислення, якими б вони не здавались надчуттєвими, являють собою продукт (Erzeugnis) речовинного, тілесного органу, мозку. Матерія не є продукт духа, а дух є лише вищий продукт матерії. Це, розуміється, чистий матеріалізм» (4-е нім. вид., стор. 18). Або стор. 4: відображення процесів природи «в мислячому мозку»³⁴ і т. д. і т. ін.

Цю матеріалістичну точку зору відкидає Авенаріус, називаючи «мислення мозку» «*фетишизмом природознавства*» («Людське поняття про світ», 2-е нім. вид., стор. 70). Отже, щодо свого рішучого розходження в цьому пункті з природознавством Авенаріус не створює собі ні найменших ілюзій. Він визнає, — як визнає і Мах і всі іманенти, — що природознавство стоїть на стихійно, несвідомо матеріалістичній точці зору. Він визнає і прямо заявляє, що *розходиться безумовно з «пануючою психологією»* («Уваги», стор. 150 і баг. ін.). Ця пануюча психологія чинить недопустиму «інтродекцію» — таке є нове слівце, вимучене нашим філософом, — тобто вкладання думки в мозок, або відчуттів у нас. Ці «два слова» (в нас = in uns), — говорить Авенаріус там же, — і містять в собі ту посилку (Annahme), яку емпіріокритицизм заперечує. «*Це вкладання (Hineinverlegung) видимого і т. д. в людину і в те, що ми називаємо інтродекцією*» (S. 153, § 45).

Інтродекція «принципально» відступає від «природного поняття про світ» (natürlicher Weltbegriff), кажучи: «в мені» замість того, щоб сказати «передо мною» (vor mir, S. 154), «роблячи із складової частини (реального) середовища складову частину (ідеального) мислення» (там же). «З амеханічного» (нове слово замість: психічного), «яке вільно і ясно виявляє себе в даному (або: знайденому нами, im Vorgefundenen), інтродекція робить щось таке, що таємниче ховається (латитирує, — говорить «по-новому» Авенаріус) в центральній нервовій системі» (там же).

Перед нами — та сама *містифікація*, яку ми бачили з пресловутим захистом «наївного реалізму» емпіріокритиками й іманентами. Авенаріус діє за порадою тургенєвського пройди³⁵: найбільше треба кричати проти

тих пороків, які за собою знаєш сам. Авенаріус старається удати, що він воює з ідеалізмом: мовляв, з інтродекції виводять звичайно філософський ідеалізм, перетворюють зовнішній світ у відчуття, в уявлення і т. ін. А я, мовляв, захищаю «наївний реалізм», однакову реальність усього даного, і «Я» і середовища, не вкладаючи зовнішнього світу в мозок людини.

Софістика тут цілком та сама, яку ми спостерігали на прикладі пресловутої координації. Відвертаючи увагу читача вихватками проти ідеалізму, Авенаріус на ділі трошечки іншими словами захищає той же ідеалізм: мисль не є функція мозку, мозок не є орган мислі, відчуття не функція нервової системи, ні, відчуття, це — «елементи», в одному зв'язку тільки психічні, в другому ж зв'язку (хоч і «тотожні» елементи, але) фізичні. Новою заплутаною термінологією, новими пишномовними слівцями, які виражають нібито нову «теорію», Авенаріус тільки потоптався на одному місці і вернувся до основної ідеалістичної своєї посылки.

І якщо наші російські махісти (наприклад, Богданов) не помітили «містифікації» і добачили спростування ідеалізму в «новому» захисті його, то в розборі емпіріокритицизму філософами-спеціалістами ми зустрічаємо тверезу оцінку суті ідей Авенаріуса, яка розкривається після усунення пишномовної термінології.

Богданов писав у 1903 році (стаття: «Авторитарне мислення» в збірнику: «З психології суспільства», стор. 119 і далі):

«Ріхард Авенаріус дав найбільш струнку і викінчену філософську картину розвитку дуалізму духа і тіла. Суть його «вчення про інтродекцію» полягає ось у чому» (безпосередньо спостерігаємо ми лише фізичні тіла, лише за гіпотезою висновуючи про чужі переживання, тобто про психічне в іншій людині). «...Гіпотеза ускладнюється тим, що переживання іншої людини вміщуються всередину її тіла, вкладаються (інтродектуються) в її організм. Це вже гіпотеза зайва, і вона навіть породжує масу суперечностей. Авенаріус систематично відмічає ці суперечності, розгортаючи послідовний ряд історичних моментів у розвитку дуалізму і потім філософського

ідеалізму; — але тут нам немає потреби йти за Авенаріусом...». «Інтроекція виступає як пояснення дуалізму духа і тіла».

Богданов попався на гачок професорської філософії, повіривши, що «інтроекція» спрямована проти ідеалізму. Богданов повірив *на слово* тій оцінці інтроекції, яку дав сам Авенаріус, не помітивши *жала*, спрямованого проти матеріалізму. Інтроекція заперечує, що мисль є функція мозку, що відчуття суть функція центральної нервової системи людини, тобто заперечує найелементарнішу істину фізіології заради повалення матеріалізму. «Дуалізм» виявляється спростованим *ідеалістично* (незважаючи на весь дипломатичний гнів Авенаріуса проти ідеалізму), бо відчуття і мисль виявляються не вторинним, не похідним від матерії, а *первинним*. Дуалізм спростований тут Авенаріусом лише остільки, оскільки «спростоване» ним існування об'єкта без суб'єкта, матерії без мислі, зовнішнього світу, незалежного від наших відчуттів, тобто спростований *ідеалістично*: безглузде заперечення того, що зоровий образ дерева є функція мові сітчатки, нервів і мозку, знадобилось Авенаріусові для підкріплення теорії про «нерозривний» зв'язок «повного» досвіду, який включає і наше «Я», і дерево, тобто середовище.

Вчення про інтроекцію є плутанина, що протаскує ідеалістичну нісенітницю і суперечить природознавству, яке непохитно стоїть на тому, що мисль є функція мозку, що відчуття, *тобто* образи *зовнішнього світу*, існують *в нас*, породжувані діями речей на наші органи чуттів. Матеріалістичне усунення «дуалізму духа і тіла» (тобто матеріалістичний монізм) полягає в тому, що дух не існує незалежно від тіла, що дух є вторинне, функція мозку, відображення зовнішнього світу. Ідеалістичне усунення «дуалізму духа і тіла» (тобто ідеалістичний монізм) полягає в тому, що дух *не* є функція тіла, що дух є, значить, первинне, що «середовище» і «Я» існують лише в нерозривному зв'язку одних і тих же «комплексів елементів». Крім цих двох, прямо протилежних, способів усунення «дуалізму духа і тіла», не може бути ніякого третього способу, якщо не рахува-

ти еклектицизму, тобто недоладного переплутування матеріалізму й ідеалізму. Оце переплутування у Авенаріуса і здалось Богданову і К⁰ «істиною поза матеріалізмом і ідеалізмом».

Але спеціалісти-філософи не такі наївні і довірливі, як російські махісти. Правда, кожний з цих панів ординарних професорів захищає *«свою»* систему спростування матеріалізму або, принаймні, «примирення» матеріалізму й ідеалізму, — але щодо конкурента вони безцеремонно викривають незв'язні кусочки матеріалізму й ідеалізму у всіляких «новітніх» і «оригінальних» системах. Коли на гачок Авенаріуса попалося кілька молодих інтелігентів, то старого горобця, Вундта, обдурити на полові не вдалось. Ідеаліст Вундт вельми нечемно зірвав маску з кривляки Авенаріуса, *похваливши його за антиматеріалістичну тенденцію вчення про інтродекцію*.

«Якщо емпіріокритицизм, — писав Вундт, — дорікає вульгарному матеріалізові за те, що він за допомогою таких висловів, як: мозок «має» думку або «вितворює» мислення, виражає відношення, яке взагалі не може бути констатоване за допомогою фактичного спостереження й опису» (для В. Вундта «фактом» є, мабуть, те, що людина мислить без допомоги мозку!), «...то цей докір, розуміється, слухний» (цит. стаття, S. 47—48).

Ну, ще б пак! Проти матеріалізму ідеалісти завжди підуть з половинчатими Авенаріусом і Махом! Шкода тільки, — додає Вундт, — що ця теорія інтродекції «не стоїть ні в якому зв'язку з ученням про незалежний життєвий ряд, явно будучи лише заднім числом ззовні приєднана до цього вчення досить штучним способом» (S. 365).

Інтродекція, — каже О. Евальд, — «не більш як фікція емпіріокритицизму, необхідна йому для прикриття своїх помилок» (I. с. *, 44). «Ми спостерігаємо дивну суперечність: з одного боку, усунення інтродекції і відновлення природного поняття про світ повинно вернути світові характер живої реальності; з другого боку, за допомогою

* — loco citato — в цитованому місці. Ред.

принципiальної координації емпіріокритицизм веде до чисто iдеалістичної теорії абсолютної співвідносності протичлена і центрального члена. Авенаріус крутиться, таким чином, у колі. Він вирушив у похід проти iдеалізму і склав зброю перед iдеалізмом напередодні відкритої воєнної сутички з ним. Він хотів визволити світ об'єктів з-під влади суб'єкта, — і знову прив'язав цей світ до суб'єкта. Те, що він дійсно критично знищує, це — карикатура на iдеалізм, а не дійсно вірний гносеологічний вираз його» (I. с., 64—65).

«Часто цитований вислів Авенаріуса, — говорить Норман Сміт, — що мозок не є ні місце перебування, ні орган, ні носій думки, є заперечення тих єдиних термінів, які тільки ми й маємо для визначення відношення того і другого» (цит. стаття, р. 30).

Не дивно також, що схвалена Вундтом теорія інтродекції викликає співчуття одвертого спиритуаліста Джемса Уорда *, який веде систематичну війну проти «натуралізму й агностицизму», особливо проти Т. Гекслі (не за те, що він був не досить виразним і рішучим матеріалістом, чим докоряв йому Енгельс, а) за те, що під його агностицизмом крився по суті матеріалізм.

Відзначимо, що англійський махіст К. Пірсон, ігноруючи всякі філософські мудрування, не визнаючи ні інтродекції, ні координації, ні «відкриття елементів світу», дістає неминучий результат махізму, позбавленого таких «прикриттів», а саме: чистий суб'єктивний iдеалізм. Ніяких «елементів» Пірсон не знає. «Чуттєві сприйняття (sense-impressions) — його перше і останнє слово. Він не сумнівається нітрохи в тому, що людина мислить за допомогою мозку. І суперечність між цією тезою (єдино відповідною науці) і вихідним пунктом його філософії лишилась оголеною, впадає в вічі. Пірсон з себе виходить, воюючи проти поняття матерії, як чогось такого, що існує незалежно від наших чуттєвих сприйнять (розд. VII його «Граматика науки»). Повторюючи всі доводи Берклі, Пірсон оголошує, що матерія — ні-

* James Ward. «Naturalism and Agnosticism», 3rd ed., Lond., 1906, vol II, pp. 171, 172 (Джемс Уорд. «Натуралізм і агностицизм», 3 вид., Лондон, 1906, т. II, стор. 171, 172. Ред.).

що. Та коли мова заходить про відношення мозку до мислі, то Пірсон рішуче заявляє: «Від волі і свідомості, зв'язаних з матеріальним механізмом, ми не можемо висновувати до будь-чого схожого на волю і свідомість без цього механізму» *. Пірсон навіть висуває тезу, як підсумок відповідної частини своїх дослідів: «Свідомість не має ніякого смислу за межами нервової системи, спорідненої нашій; нелогічно твердити, що вся матерія свідома» (але логічно припустити, що вся матерія має властивість, по суті споріднену з відчуттям, властивість відображення), «ще більш нелогічно твердити, що свідомість або воля існують поза матерією» (там же, р. 75, теза 2-а). Плутанина у Пірсона вийшла кричуща! Матерія — не що інше, як групи чуттєвих сприйнять; це його посилка; це його філософія. Значить, відчуття і мисль — первинне; матерія — вторинне. Ні, свідомості без матерії не існує і навіть нібито без нервової системи! Тобто свідомість і відчуття виявляється вторинним. Вода на землі, земля на киті, кит на воді. «Елементи» Маха, координація і інтроекція Авенаріуса ніскільки не усувають цієї плутанини, а тільки затемнюють справу, замітають сліди з допомогою учено-філософської тарабарщини.

Такою ж тарабарщиною, про яку досить сказати два слова, є особлива термінологія Авенаріуса, який створив безліч різних «ноталів», «секуралів», «фіденціалів» та ін. та ін. Наші російські махісти соромливо обминають здебільшого ці професорські нісенітниці, лише зрідка стріляючи в читача (для оглушення) якимсь «екзистенціалом» і под. Але якщо наївні люди беруть ці слівця за особливу біомеханіку, то німецькі філософи — самі любителі «хитромудрих» слів — сміються з Авенаріуса. Чи сказати: «нотал» (*notus* = відомий) чи сказати, що мені те-то відоме, абсолютно все одно, — говорить Вундт у параграфі, який має заголовок: «Схоластичний характер емпіріокритичної системи». І справді, це — чистісінька й безпросвітна схоластика. Один з найвідданіших учнів Авенаріуса, Р. Віллі, мав мужність одверто признатися в цьому. «Авенаріус мріяв

* «*The Grammar of Sciences*», 2nd ed., Lond., 1900, p. 68.

про біомеханіку, — говорить він, — але прийти до розуміння життя мозку можна тільки за допомогою фактичних відкриттів, а ніяк не тим способом, як пробував це зробити Авенаріус. Біомеханіка Авенаріуса не спирається абсолютно ні на які нові спостереження; її відмінна риса — чисто схематичні конструкції понять; і притому такі конструкції, які не мають навіть характеру гіпотез, що відкривають певну перспективу, — це прості шаблони спекуляції (*blosse Spekulierschablonen*), які, мов стіна, загороджують від нас вигляд у далечінь» *.

Російські махісти стануть скоро схожими на любителів моди, які захоплюються заношеним уже буржуазними філософами Європи капелюшком.

6. ПРО СОЛІПСИЗМ МАХА І АВЕНАРІУСА

Ми бачили, що вихідний пункт і основна посилка філософії емпіріокритицизму є суб'єктивний ідеалізм. Світ є наше відчуття, — ось ця основна посилка, яка затушовується, але ніскільки не змінюється слівцем «елемент», теоріями «незалежного ряду», «координатії» та «інтроекції». Безглуздість цієї філософії полягає в тому, що вона приводить до соліпсизму, до визнання існуючим одного тільки філософствующого індивіда. Але наші російські махісти запевняють читача, що «обвинувачення» Маха «в ідеалізмі і навіть соліпсизмі» є «крайній суб'єктивізм». Так говорить Богданов у передмові до «Аналізу відчуттів», стор. XI, і на безліч ладів повторює це вся махістська компанія.

Розглянувши, якими прикриттями від соліпсизму користуються Мах і Авенаріус, ми повинні тепер додати одно: «крайній суб'єктивізм» тверджень лежить цілковито на стороні Богданова і К^о, бо у філософській літературі письменники найрізніших напрямів давно відкрили основний гріх махізму під усіма його прикриттями. Обмежимося простим *зведенням* думок, які достатньо показують «суб'єктивізм» *незнання* наших махістів.

* R. Willy. «Gegen die Schulweisheit», S. 169. Звичайно, педант Петдольдт не зробить таких признань. Він із самовдоволенням філістера розжовує «біологічну» схоластику Авенаріуса (т. I, розд. II).

Зауважимо при цьому, що філософи-спеціалісти майже всі співчують різним видам ідеалізму: в їх очах ідеалізм зовсім не докір, як для нас — марксистів, але вони констатують *дійсний* філософський напрям Маха, протиставляючи одній системі ідеалізму другу, теж ідеалістичну, систему, яка здається їм більш послідовною.

О. Евальд у книзі, присвяченій розглядові вчень Авенаріуса: «Творець емпіріокритицизму» *volens-potens* * засуджує себе на соліпсизм (I. с., стор. 61—62).

Ганс Клейнпетер, учень Маха, який у передмові до «Erkenntnis und Irrtum» окремо застерігає свою солідарність з ним: «Якраз Мах є приклад сумісності теоретико-пізнавального ідеалізму з вимогами природознавства» (для еkleктиків все і вся «сумісне!»), «приклад того, що це останнє може дуже добре виходити з соліпсизму, не спиняючись на ньому» («Archiv für systematische Philosophie» ³⁶, Band VI, 1900, S. 87).

Е. Люкка в розгляді «Аналізу відчуттів» Маха: якщо лишити осторонь непорозуміння (Mißverständnisse), то «Мах стоїть на ґрунті чистого ідеалізму». «Незбагненна річ, як це Мах відпирається від того, що він беркліанець» («Kantstudien» ³⁷, Band VIII, 1903, SS. 416, 417).

В. Ієрузалем — найреакційніший кантіанець, з яким Мах висловлює в тій же передмові свою солідарність («тіснішу спорідненість» думок, ніж Мах раніше думав: S. X, Vorwort ** до «Erk. u. Irrt.», 1906): — «послідовний феноменалізм приводить до соліпсизму», — і тому треба трохи запозичити дещо у Канта! (див. «Der kritische Idealismus und die reine Logik», 1905, S. 26 ***).

Р. Генігсвальд: «...альтернатива для іманентів і емпіріокритиків: або соліпсизм, або метафізика в дусі Фіхте, Шеллінга чи Гегеля» («Über die Lehre Hume's von der Realität der Außendinge», 1904, S. 68 ****).

Англійський фізик Олівер Лодж у книзі, присвяченій розносу матеріаліста Геккеля, мимохідь, як про щось

* — волею чи неволею. *Ред.*

** — стор. X, Передмова. *Ред.*

*** — «Критичний ідеалізм і чиста логіка», 1905, стор. 26. *Ред.*

**** — «Вчення Юма про реальність зовнішнього світу», 1904, стор. 68. *Ред.*

загальновідоме, говорить про «соліпсистів, подібних до Пірсона і Маха» (Sir Oliver Lodge. «La vie et la matière», P., 1907, p. 15 *).

Відносно махіста Пірсона орган англійських природодослідників «Nature» («Природа») ³⁸ висловив устами геометра Е. Т. Діксона цілком певну думку, яку варто навести не тому, щоб вона була нова, а тому, що російські махісти наївно прийняли філософську плутанину Маха за «філософію природознавства» (Богданов, стор. XII та ін. передмови до «Аналізу відчуттів»).

«Основа всього твору Пірсона, — писав Діксон, — положення, що, оскільки ми нічого не можемо знати прямо крім чуттєвих сприйнять (*sense-impressions*), то через це речі, про які ми звичайно говоримо, як про об'єктивні, або зовнішні предмети, є не що інше, як групи чуттєвих сприйнять. Але професор Пірсон припускає існування чужих свідомостей, він припускає це не тільки мовчки, тим, що звертається до них із своєю книгою, але й прямо в багатьох місцях своєї книги». Про існування чужої свідомості Пірсон робить висновок за аналогією, спостерігаючи рухи тіла інших людей: раз реальна чужа свідомість, значить, припускається існування і інших людей поза мною! «Звичайно, ми б не могли таким чином спростувати послідовного ідеаліста, який став би твердити, що не тільки зовнішні предмети, але й чужі свідомості нереальні і існують лише в його уяві; але визнавати реальність чужих свідомостей — значить визнавати реальність тих засобів, за допомогою яких ми висновуємо про чужу свідомість, тобто... зовнішнього вигляду людських тіл». Вихід з труднощі — визнання «гіпотези», що нашим чуттєвим сприйняттям відповідає поза нами об'єктивна реальність. Ця гіпотеза задовільно пояснює наші чуттєві сприйняття. «Я не можу серйозно сумніватися в тому, що професор Пірсон сам вірить у неї, як і інші люди. Та коли б йому довелося виразно визнати це, то він змушений був би заново написати майже кожну сторінку своєї «Граматики науки» **.

* — Олівер Лодж. «Життя і матерія», Париж, 1907, стор. 15. Ред.
** «Nature», 1892, July 21, p. 269.

Насмішка — ось чим зустрічають мислячі природодослідники ідеалістичну філософію, яка викликає захват у Маха.

Ось, нарешті, відзвів німецького фізика Л. Больцмана. Махісти скажуть, можливо, як сказав Фр. Адлер, що це — фізик старої школи. Але мова йде *тепер* зовсім не про теорії фізики, а про основне філософське питання. Проти людей, «захоплених новими гносеологічними догмами», Больцман писав: «Недовір'я до уявлень, які ми можемо лише вивести з прямих чуттєвих сприйнять, привело до крайності, прямо протилежної колишній наївній вірі. Кажуть: нам дані тільки чуттєві сприйняття, далі ми не вправі робити ні кроку. Та коли б ці люди були послідовні, то вони повинні були б поставити дальше питання: чи дані нам наші власні вчорашні чуттєві сприйняття? Безпосередньо дане нам тільки одно чуттєве сприйняття або тільки одна думка, — саме та, яку ми мислимо в даний момент. Значить, якщо бути послідовним, то треба заперечувати не тільки існування інших людей крім мого власного Я, але й існування всіх уявлень у минулому» *.

Ніби «нову», «феноменологічну» точку зору Маха і К^опей фізик цілком заслужено третирує, як стару нісенітницю філософського суб'єктивного ідеалізму.

Ні, «суб'єктивною» сліпотою вражені ті люди, які «не помітили» соліпсизму, як основної помилки Маха.

* Ludwig Boltzmann. «Populäre Schriften», Lpz., 1905, S. 132. Пор. SS. 168, 177, 187 та ін. (Ludwig Boltzmann. «Популярні статті», Лейпціг, 1905, стор. 132. Пор. стор. 168, 177, 187 та ін. *Ред.*).

РОЗДІЛ П

ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ ЕМПІРІОКРИТИЦИЗМУ
І ДІАЛЕКТИЧНОГО МАТЕРІАЛІЗМУ. П

1. «РІЧ У СОБІ»;

АБО В. ЧЕРНОВ СПРОСТОВУЄ ФР. ЕНГЕЛЬСА

Про «річ у собі» наші махісти написали стільки, що коли б це зібрати до купи, то вийшли б цілі ворохи друкованого паперу. «Річ у собі» — справжня *bête noire* * Богданова і Валентинова, Базарова і Чернова, Бермана і Юшкевича. Нема таких «міцних» слів, яких би вони не посилали на її адресу, нема таких насмішок, якими б вони не осипали її. І з ким же вони воюють ради цієї злощасної «речі в собі»? Тут починається поділ філософів російського махізму по політичних партіях. Усі махісти, які бажають бути марксистами, воюють з *плекхановською* «річчю в собі», обвинувачуючи Плеханова за те, що він заплутався і збився в кантіанство, і за те, що він відступив від Енгельса. (Про перше обвинувачення ми будемо говорити в четвертому розділі, про друге будемо говорити тут.) Махіст п. В. Чернов, народник, заклятий ворог марксизму, прямо іде в похід за «річ у собі» на *Енгельса*.

Соромно признатись, але гріх був би загаїти, що на цей раз одверта ворожість до марксизму зробила з п. Віктора Чернова *більш* принципіального літературного противника, ніж наші товариші по партії та опоненти по філософії ³⁹. Бо тільки *нечиста совість* (або хіба ще на додаток необізнаність з матеріалізмом?) зробили те, що махісти, які бажають бути марксистами,

* Буквально: чорний звір; страховище, предмет ненависті. Ред.

дипломатично лишили осторонь Енгельса, цілком ігнорували Фейербаха і топталися виключно кругом та навколо Плеханова. Це саме топтання, нудна і дрібна гризня, причіпки до Енгельсового учня, при полохливому ухилянні від прямого розбору поглядів учителя. І тому що завдання оцих побіжних заміток показати реакційність махізму і правильність матеріалізму Маркса й Енгельса, то ми залишимо осторонь возню махістів, які бажають бути марксистами, з Плехановим і звернемося прямо до Енгельса, якого спростовує емпіріокритик п. В. Чернов. У його «Філософських і соціологічних етюдах» (М., 1907 — збірник статей, написаних за небагатьма винятками до 1900 року) стаття: «Марксизм і трансцендентальна філософія» прямо починається із спроби протиставити Маркса Енгельсові і з обвинувачення останнього в «наївно-догматичному матеріалізмі», в «найгрубішій матеріалістичній догматиці» (стор. 29 і 32). Пан В. Чернов оголошує «достатнім» прикладом міркування Енгельса проти кантівської речі в собі і проти філософської лінії Юма. З цього міркування ми й почнемо.

У своєму «Людвігу Фейербаху» Енгельс оголошує основними філософськими напрямками матеріалізм і ідеалізм. Матеріалізм бере природу за первинне, дух — за вторинне, на перше місце ставить буття, на друге — мислення. Ідеалізм робить навпаки. Цю корінну різницю між «двома великими таборами», на які поділяються філософи «різних шкіл» ідеалізму і матеріалізму, Енгельс ставить на чільне місце, прямо обвинувачуючи в «плутанині» тих, хто в іншому розумінні вживає висловів ідеалізм і матеріалізм.

«Найвище питання всієї філософії», «велике корінне питання всієї, особливо новітньої, філософії», — говорить Енгельс, — є «питання про відношення мислення до буття, духа — до природи». Поділивши філософів на «два великі табори» за цим основним питанням, Енгельс вказує, що «є і друга сторона» основного філософського питання, а саме: «як відносяться наші думки про навколишній світ до самого цього світу? Чи спроможне наше мислення пізнавати дійсний світ, чи можемо

ми в наших уявленнях і поняттях про дійсний світ складати вірне відображення дійсності?» *

«Величезна більшість філософів позитивно розв'язує це питання», — говорить Енгельс, відносячи сюди не тільки всіх матеріалістів, але й найпослідовніших ідеалістів, наприклад, абсолютного ідеаліста Гегеля, який вважав дійсний світ здійсненням якоїсь передвічної «абсолютної ідеї», причому людський дух, правильно пізнаючи дійсний світ, пізнає в ньому і через нього «абсолютну ідею».

«Але поряд з цим» (тобто поряд з матеріалістами і послідовними ідеалістами) «існує ряд інших філософів, які заперечують можливість пізнання світу або хоч би вичерпного пізнання. До них належать серед новітніх філософів Юм і Кант, і вони відігравали дуже значну роль у філософському розвитку...» ⁴⁰.

Пан В. Чернов, навівши ці слова Енгельса, зривається в бій. До слова «Кант» він робить таку примітку:

«У 1888 році досить дивно було називати «новітніми» таких філософів, як Кант і особливо Юм. У цей час натуральніше було почути імена Когена, Ланге, Ріля, Лааса, Лібмана, Герінга і под. Але Енгельс, як видно, не був сильним у «новітній» філософії» (стор. 33, прим. 2).

Пан В. Чернов вірний собі. І в економічних і в філософських питаннях він однаково схожий на тургенєвського Ворошилова ⁴¹, який нищить то неука Каутського **, то неука Енгельса простим посиланням на «вчені» імена! Біда тільки в тому, що всі названі п. Черновим авторитети — ті самі *неокантіанці*, про яких Енгельс на тій же сторінці свого «Л. Фейєрбаха» говорить як про теоретичних *реакціонерів*, що намагаються оживити труп давно спростованих учень Канта і Юма. Бравий п. Чернов не зрозумів, що Енгельс якраз авторитетних

* *Fr. Engels. «L. Feuerbach» etc.*, 4-е нім. вид., S. 15. Рос. пер., женецьке вид. 1905 р., стор. 12—13. П. В. Чернов перекладає *Spiegelbild* — «зеркальне відображення», обвинувачуючи Плеханова в тому, що він передає теорію Енгельса «в значно ослабленому вигляді»; говорять, мовляв, по-російському просто про «отражение», не про «зеркальное». Це — причіпка; *Spiegelbild* уживається по-німецькому і просто в розумінні *Abbild* (відбиття, відображення, образ. *Ред.*).

** «Аграрний вопрос» В. Ильина, ч. 1, СПб., 1908, стор. 195 (див. В. І. Ленін. Твори, 5 вид., том 5, стор. 140. *Ред.*).

(для махізму) плутаників професорів і спростовує своїм міркуванням!

Вказавши на те, що вже Гегель навів «вирішальні» докази проти Юма і Канта і що Фейєрбах доповнив ці докази більш дотепними, ніж глибокими міркуваннями, Енгельс продовжує:

«Найрішучіше спростування цих, як і всіх інших філософських вивертів (або вигадок, Schrullen), міститься в практиці, саме в експерименті і в індустрії. Якщо ми можемо довести правильність нашого розуміння даного явища природи тим, що самі його утворюємо, викликаємо його з його умов, примушуємо його до того ж служити нашим цілям, то кантівській невловимій» (або незбагненній: unfassbaren — це важливе слово пропущено і в перекладі Плеханова, і в перекладі п. В. Чернова) «речі-в-собі» приходить кінець. Хімічні речовини, що утворюються в тілах тварин і рослин, лишалися такими «речами-в-собі», поки органічна хімія не стала виготовляти їх одну по одній; тим самим «річ-у-собі» перетворювалась у «річ для нас», як, наприклад, красильна речовина марени алізарин, який ми тепер добуваємо не з коріння марени, вирощуваної в полі, а значно дешевше і простіше з кам'яновугільного дьогтю» (стор. 16 назв. тв.)⁴².

Пан В. Чернов, навівши це міркування, остаточно виходить із себе і цілком знищує бідолашного Енгельса. Слухайте: «Що з кам'яновугільного дьогтю «дешевше і простіше» можна добути алізарин, цьому, звичайно, не здивується ніякий неокантіанець. Але що разом з алізарином з того самого дьогтю таким самим дешевим способом можна добути спростування «речі в собі», — це, звичайно, не для одних неокантіанців видається надзвичайним і нечуваним відкриттям».

«Енгельс, очевидно, дізнавшись, що за Кантом «річ у собі» непізнаванна, переробив цю теорему в зворотну і вирішив, що все непізнане є річ у собі...» (стор. 33).

Послухайте, п. махіст: брешить, але знайте ж міру! Адже ви тут-таки, на очах у публіки, перекручуєте ту саму цитату з Енгельса, яку ви хочете «розгромити», не зрозумівши навіть, про що тут іде мова!

По-перше, невірно, що Енгельс «добував спростування речі в собі». Енгельс прямо і ясно сказав, що спростовує *кантівську невловиму* (або непізнаванну) річ у собі. Пан Чернов заплутує матеріалістичний погляд Енгельса на існування речей незалежно від нашої свідомості. По-друге, коли теорема Канта говорить, що річ у собі непізнавання, то *зворотна* теорема буде: *непізнавання* є річ у собі, і п. Чернов *підмінив* непізнавання *непізнаним*, не розуміючи, що такою підміною він знов-таки заплутав і перебрехав матеріалістичний погляд Енгельса!

Пан В. Чернов настільки збитий з пантелику тими реакціонерами казенної філософії, яких він взяв собі в керівники, що він узявся галасувати і кричати проти Енгельса, *аж нічого не зрозумівши* в наведеному прикладі. Спробуймо розтлумачити представникові махізму, в чому тут річ.

Енгельс прямо і ясно говорить, що заперечує і Юму і Канту разом. Тим часом, ні про які «непізнаванні речі в собі» у Юма нема й мови. Що ж спільного у цих двох філософів? Тё, що вони *принципально відгороджують* «явища» від того, що з'являється, відчуття від того, що відчувається, річ для нас від «речі в собі», причому Юм нічого знати не хоче про «річ у собі», саму думку про неї вважає філософськи неприпустимою, вважає «метафізикою» (як кажуть юмісти і кантіанці); а Кант допускає існування «речі в собі», але заявляє, що вона «непізнавання», принципально відмінна від явища, належить до іншої принципально сфери, до сфери «потоїбічного» (Jenseits), яка неприступна знанню, але відкривається вірі.

В чому суть Енгельсового заперечення? Вчора ми не знали, що в кам'яновугільному дьогті існує алізарин. Сьогодні ми довідалися про це ⁴³. Постає питання, чи існував учора алізарин у кам'яновугільному дьогті?

Звичайно, що так. Всякий сумнів у цьому був би знущанням над сучасним природознавством.

А коли так, то звідси випливають три важливі гносеологічні висновки:

1) Існують речі незалежно від нашої свідомості, незалежно від нашого відчуття, поза нами, бо безсумнівно,

що алізарин існував учора в кам'яновугільному дьогті, і так само безсумнівно, що ми вчора нічого не знали про це існування, ніяких відчуттів від цього алізарину не діставали.

2) Рішуче ніякої принципіальної різниці між явищем і річчю в собі немає і бути не може. Різниця є просто між тим, що пізнане, і тим, що ще не пізнане, а філософські вигадки відносно особливих граней між тим і другим, відносно того, що річ у собі знаходиться «по той бік» явищ (Кант), або що можна і треба відгородитися якоюсь філософською перегородкою від питання про непізнаний ще в тій чи іншій частині, але існуючий поза нами світ (Юм), — все це пуста нісенітниця, Schrulle, виверт, видумка.

3) В теорії пізнання, як і в усіх інших галузях науки, слід міркувати діалектично, тобто не припускати готовим і незмінним наше пізнання, а розбирати, яким чином з *незнання* постає *знання*, яким чином неповне, неточне знання стає повнішим і точнішим.

Раз ви стали на точку зору розвитку людського пізнання з незнання, ви побачите, що мільйони прикладів, таких самих простих, як відкриття алізарину в кам'яновугільному дьогті, мільйони спостережень не тільки з історії науки і техніки, але з повсякденного життя всіх і кожного показують людині перетворення «речей у собі» в «речі для нас», виникнення «явищ», коли наші органи чуттів зазнають поштовху іззовні від тих чи інших предметів, — зникнення «явищ», коли та чи інша перешкода усуває можливість діяння явно для нас існуючого предмета на наші органи чуттів. Єдиний і неминучий висновок з цього, — який роблять усі люди в живій людській практиці і який свідомо кладе в основу своєї гносеології матеріалізм, — полягає в тому, що поза нами і незалежно від нас існують предмети, речі, тіла, що наші відчуття є образи зовнішнього світу. Протилежна теорія Маха (тіла є комплекси відчуттів) є жалюгідна ідеалістична нісенітниця. А п. Чернов виявив своїм «розбором» Енгельса ще раз свої ворошиловські якості: простий приклад Енгельса видався йому «дивним і наївним»! Філософією він вважає тільки гелертерські

вигадки, не вміючи відрізнити професорського еклектицизму від послідовної матеріалістичної теорії пізнання.

Розбирати всі дальші міркування п. Чернова немає ні можливості, ні потреби: це — така сама претензійна нісенітниця (на зразок твердження, що атом є річ у собі для матеріалістів!). Відзначимо тільки міркування, яке стосується нашої теми (і збило, здається, з пантелику декого), — міркування про Маркса, який нібито відрізняється від Енгельса. Мова йде про *другу* тезу Маркса про Фейєрбаха і про плехановський переклад слова: *Diesseitigkeit* *.

Ось ця 2-а теза:

«Питання про те, чи властива людському мисленню предметна істинність, — зовсім не питання теорії, а практичне питання. В практиці повинна довести людина істинність, тобто дійсність, міць, посеєбічність свого мислення. Спір про дійсність або недійсність мислення, яке ізолюється від практики, є чисто схоластичне питання» ⁴⁴.

У Плеханова замість «довести посеєбічність мислення» (буквальний переклад) стоїть: довести, що мислення «не спиняється по сей бік явищ». І п. В. Чернов кричить: «суперечність між Енгельсом і Марксом усунена надзвичайно просто», «виходить, нібито Маркс, подібно до Енгельса, стверджував пізнаванність речей у собі і потойбічність мислення» (назв. тв., 34, прим.).

От і майте справу з Ворошиловим, який кожною фразою нагромаджує силу-силенну плутанини! Це неучтво, п. Вікторе Чернов, не знати, що всі матеріалісти стоять за пізнаванність речей у собі. Це неучтво, п. Вікторе Чернов, або безмежна неохайність, коли ви перескакуєте через *першу ж* фразу тези, не думаючи, що «предметна істинність» (*gegenständliche Wahrheit*) мислення означає *не що інше, як існування предметів* (= «речей у собі»), істинно відображуваних мисленням. Це — безграмотність, п. Вікторе Чернов, коли ви твердите, ніби з плехановського переказу (Плеханов дав переказ, а не переклад) «виходить» оборона Марксом *потойбічності*

* — посеєбічність. Ред.

мислення. Бо «по сей бік явищ» спiniaють людське мислення тільки юмісти і кантіанці. Для всіх матеріалістів, у тому числі для матеріалістів XVII віку, знищуваних єпископом Берклі (див. «Вступ»), «явища» є «речі для нас» або *копії* «об'єктів самих по собі». Звичайно, вільний переказ Плеханова не обов'язковий для тих, хто хоче знати самого Маркса, але є обов'язковим вдумуватись у міркування Маркса, а не займатись набігами по-ворошиловському.

Цікаво відзначити, що коли у людей, які називають себе соціалістами, ми зустрічаємо небажання або нездатність вдуматись в «тези» Маркса, то іноді буржуазні письменники, спеціалісти з філософії, проявляють більше сумлінності. Мені відомий один такий письменник, який вивчав філософію Фейєрбаха і в зв'язку з нею розглядав «тези» Маркса. Цей письменник — Альберт Леві, який присвятив третій розділ другої частини своєї книги про Фейєрбаха розглядові впливу Фейєрбаха на Маркса *. Не спиняючись на тому, чи скрізь правильно тлумачить Леві Фейєрбаха і як він критикує із звичайної буржуазної точки зору Маркса, наведемо тільки оцінку Альбертом Леві філософського змісту знаменитих «тез» Маркса. З приводу першої тези А. Леві говорить: «Маркс визнає, з одного боку, разом з усім попереднім матеріалізмом і з Фейєрбахом, що нашим уявленням про речі відповідають реальні і окремі (самостійні, *distincts*) об'єкти поза нами...».

Як бачить читач, Альбертові Леві відразу стала ясною основна позиція не тільки марксистського, але *всього* матеріалізму, *всього попереднього* матеріалізму: визнання реальних об'єктів поза нами, причому цим об'єктам «відповідають» наші уявлення. Ця азбука, яка стосується *всього* матеріалізму взагалі, невідома тільки російським махістам. Леві продовжує:

«...З другого боку, Маркс висловлює жаль, що матеріалізм полишив ідеалізові займатись оцінкою значення активних сил» (тобто людської практики). «Ці

* *Albert Lévy. «La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande», Paris, 1904 (Альберт Леві. «Філософія Фейєрбаха і її вплив на німецьку літературу», Париж, 1904. Ред.), pp. 249—338 — вплив Фейєрбаха на Маркса; pp. 290—298 — розгляд «тез».*

активні сили слід вирвати в ідеалізму, на думку Маркса, щоб ввести їх теж у матеріалістичну систему; але, розуміється, цим силам треба надати того реального і чуттєвого характеру, якого не міг визнати за ними ідеалізм. Отже, Марксова думка така: так само, як нашим уявленням відповідають реальні об'єкти поза нами, так само нашої феноменальній діяльності відповідає реальна діяльність поза нами, діяльність речей; у цьому розумінні людство бере участь в абсолютному не тільки через теоретичне пізнання, але й через практичну діяльність; і вся людська діяльність набуває таким чином того достоїнства, тієї величі, яка дозволяє їй іти нарівні з теорією: революційна діяльність набуває віднині метафізичного значення...».

А. Леві — професор. А порядний професор не може не виляяти матеріалістів метафізиками. Для професорів ідеалістів, юмістів і кантіанців всякий матеріалізм є «метафізика», бо він за феноменом (явищем, річчю для нас) бачить реальне поза нами; тому А. Леві має рацію по суті, коли він говорить, що для Маркса «феноменальній діяльності» людства відповідає «діяльність речей», тобто практика людства має не тільки феноменальне (в юмістському і кантіанському розумінні слова), але й об'єктивно-реальне значення. Критерій практики, як ми покажемо докладно в своєму місці (§ 6), має цілком різне значення у Маха і у Маркса. «Людство бере участь в абсолютному», це значить: пізнання людини відображає абсолютну істину (див. далі, § 5), практика людства, перевіряючи наші уявлення, підтверджує в них те, що відповідає абсолютній істині. А. Леві продовжує:

«...Дійшовши до цього пункту, Маркс натрапляє природно на заперечення критики. Він припустив існування речей у собі, відносно яких наша теорія являє собою їх людський переклад; він не може ухилитися від звичайного заперечення: що ж вам забезпечує вірність перекладу? Чим доводиться, що людська думка дає вам об'єктивну істину? На це заперечення Маркс відповідає в другій тезі» (р. 291).

Читач бачить, що А. Леві ні хвилини не сумнівається, що Маркс визнає існування речей у собі!

2. ПРО «ТРАНСЦЕНЗУС»^{*} АБО В. БАЗАРОВ «ОПРАЦЮВУЄ» ЕНГЕЛЬСА

Але якщо російські махісти, які бажають бути марксистами, дипломатично обминули *одну* з найрішучіших і найвиразніших заяв Енгельса, то зате *другу* його заяву вони «опрацювали» зовсім по-черновському. Хоч яке нудне, хоч яке тяжке є завдання виправляти калічення і перекручення смислу цитат, — але його не позбутись тому, хто хоче говорити про російських махістів.

Ось опрацювання Енгельса Базаровим.

У статті «Про історичний матеріалізм» * Енгельс говорить про англійських агностиків (філософів лінії Юма) ось що:

«...Наш агностик погоджується, що все наше знання ґрунтується на тих повідомленнях (Mitteilungen), які ми дістаємо через наші чуття...».

Отже, відзначимо для наших махістів, що агностик (юміст) теж виходить з *відчуттів* і не визнає ніякого іншого джерела знань. Агностик — чистий «позитивіст», до відома прихильників «новітнього позитивізму»!

«...Але, — додає він (агностик), — звідки ми знаємо, що наші чуття дають нам правильні зображення (Abbilder) сприйманих ними речей? І, далі, він повідомляє нас, що коли він говорить про речі або їх властивості, то він в дійсності має на увазі не самі ці речі або їх властивості, про які він нічого достовірного знати не може, а лише ті враження, які вони справили на його чуття...»⁴⁵.

Які дві лінії філософських напрямів протиставляє тут Енгельс? Одна лінія — що чуття дають нам правильні зображення речей, що ми знаємо *самі ці речі*, що зовнішній світ діє на наші органи чуттів. Це — матеріалізм, з яким не згоден агностик. В чому ж *суть* його лінії? В тому, що він *не йде далі* відчуттів, в тому, що він *спиняється по сей бік* явищ, відмовляючись бачити

* Передмова до англійського перекладу «Розвиток соціалізму з утопії в науку», перекладена самим Енгельсом на німецьку мову в «Neue Zeit», XI, 1 (1892—1893, № 1), S. 15 і далі. Російський переклад — коли я не помиляюсь, єдиний — в збірнику: «Исторический материализм», стор. 162 і далі. Цитата наводиться Базаровим у «Нарисах «а» філософії марксизму», стор. 64.

будь-що «достовірне» за межами відчуттів. Про *самі ці речі* (тобто про речі в собі, про «об'єкти самі по собі», як говорили матеріалісти, з якими сперечався Берклі) ми нічого достовірного знати не можемо, — така є цілком виразна заява агностика. Значить, матеріаліст в тому спорі, про який говорить Енгельс, стверджує існування і пізнаванність речей в собі. Агностик *не допускає самої думки* про речі в собі, заявляючи, що нічого достовірного про них ми знати не можемо.

Постає питання, чим відрізняється викладена Енгельсом точка зору агностика від точки зору Маха? «Новим» слівцем «елемент»? Але ж це чисте хлоп'яцтво — думати, що номенклатура здатна змінити філософську лінію, що відчуття, названі «елементами», перестали бути відчуттями! Чи «новою» ідеєю про те, що одні й ті самі елементи в одному зв'язку становлять фізичне, в другому психічне? Але хіба ви не помітили, що агностик у Енгельса *теж* підставляє «враження» на місце «самих цих речей»? Значить, *по суті справи*, агностик *теж* відрізняє «враження» фізичні і психічні! Різниця знов-таки *тільки* в номенклатурі. Коли Мах говорить: тіла є комплекси відчуттів, тоді Мах — беркліанець. Коли Мах «поправляється»: «елементи» (відчуття) можуть бути в одному зв'язку фізичними, в другому — психічними, тоді Мах — агностик, юміст. З цих двох *ліній* Мах не виходить у своїй філософії, і тільки крайня наївність може повірити цьому плутаникові на слово, що він справді «перевершив» і матеріалізм і ідеалізм.

Енгельс умісно не наводить імен у своєму викладі, критикуючи не окремих представників юмізму (філософи з професії дуже схильні називати оригінальними системами крихітні видозміни, які вносяться тим чи іншим з них у термінологію або в аргументацію), — а *всю* лінію юмізму. Енгельс критикує не деталі, а *суть*, він бере *те основне*, в чому *відходять* від матеріалізму *всі* юмісти, і тому під критику Енгельса підпадають і Мілль, і Гекслі, і Мах. Чи скажемо ми, що матерія є постійна можливість відчуттів (за Дж. Ст. Міллем), чи що матерія є більш або менш сталі комплекси «елементів» — відчуттів (за Е. Махом), — ми залишились у

межах агностицизму або юїзму; обидві точки зору або, вірніше, обидва ці формулювання *покриті* викладом агностицизму у Енгельса: агностик не йде далі відчуттів, заявляючи, що *не може* знати нічого достовірного про їх джерело або про їх оригінал і т. ін. І коли Мах надає великого значення своєму розходженню з Міллем в зазначеному питанні, то це саме тому, що Мах підходить під характеристику, дану ординарним професорам Енгельсом: Flohknacker, блоху ви прищемили, панове, вносячи поправочки та міняючи номенклатуру замість того, щоб покинути основну половинчасту точку зору!

Як же спростовує матеріаліст Енгельс,— на початку статті Енгельс відкрито й рішуче протиставляє свій матеріалізм агностицизму,— викладені доводи?

«...Нічого й казати,— говорить він,— це така точка зору, яку важко, очевидно, спростувати самою тільки аргументацією. Але перше ніж люди стали аргументувати, вони діяли. «На початку було діло». І людська діяльність розв'язала цю трудність задовго до того, як людське мудрування вигадало її. The proof of the pudding is in the eating» (доказ для пудингу або проба, перевірка пудингу полягає в тому, що його з'їдають). «В той момент, коли, відповідно до сприйманих нами властивостей якоїсь речі, ми вживаємо її для себе,— ми в цей самий момент піддаємо безпомилковій пробі істинність або хибність наших чуттєвих сприйнять. Якщо ці сприйняття були хибні, то й наше судження про можливість використати дану річ неодмінно буде хибне, і всяка спроба такого використання неминуче приведе до невдачі. Але якщо ми досягнемо нашої мети, якщо ми виявимо, що річ відповідає нашому уявленню про неї, що вона дає той результат, якого ми чекали від її вжитку,— тоді ми маємо позитивний доказ, що в цих межах наші сприйняття про річ і її властивості збігаються з існуючою поза нами дійсністю...».

Отже, матеріалістична теорія, теорія відображення предметів думкою, викладена тут з найповнішою ясністю: поза нами існують речі. Наші сприйняття і уявлення — образи їх. Перевірка цих образів, відділення

істинних від хибних дається практикою. Але послухаймо Енгельса ще трохи далі (Базаров припиняє тут цитату з Енгельса або з Плеханова, бо з самим Енгельсом він, як видно, вважає зайвим порахуватися).

«...Коли ж, навпаки, ми встановимо, що зробили помилку, тоді здебільшого незабаром ми вміємо знаходити причину помилки; ми встановлюємо, що сприйняття, яке було покладене в основу нашого випробування, або само було неповне і поверхове, або було зв'язане з результатами інших сприйнять таким способом, який не виправдується станом справи» (російськ. переклад в «Історичному матеріалізі» не вірний). «А до того часу, поки ми як слід розвиваємо наші почуття і користуємось ними, поки ми тримаємо свою діяльність у межах, поставлених правильно здобутими і використаними сприйняттями,— до того часу ми завжди будемо вважати, що успіх наших дій дає доказ відповідності (*Übereinstimmung*) наших сприйнять предметній (*gegenständlich*) природі сприйманих речей. Нема ні єдиного випадку, наскільки нам відомо досі, коли б ми змушені були зробити висновок, що наші науково-перевірені чуттєві сприйняття викликають в нашому мозку такі уявлення про зовнішній світ, які за своєю природою відхиляються від дійсності, або що між зовнішнім світом і нашими чуттєвими сприйняттями його існує природжена непогодженість.

Але тут з'являється новокантіанський агностик і говорить...»⁴⁶.

Ми валишимо до іншого разу розгляд доводів неокантіанців. Відзначимо, що трошечки обізнана з справою або навіть просто уважна людина не може не зрозуміти, що Енгельс викладає тут той самий матеріалізм, з яким скрізь і завжди воюють усі махісти. І подивіться ж тепер на прийоми базаровського опрацювання Енгельса:

«Тут Енгельс, дійсно,— пише Базаров з приводу відміченого у нас уривка з цитати,— виступає проти кантіанського ідеалізму...».

Неправда. Базаров плутає. В тому уривку, який навів він і повніше навели ми, нема ні звука ні про кантіанст-

во, ні про ідеалізм. Якби Базаров дійсно прочитав усю статтю Енгельса, то він не міг би не бачити, що про неокантіанство і про всю лінію Канта мова заходить у Енгельса *лише в наступному* абзаці, там, де ми обірвали свою цитату. І якби Базаров уважно прочитав і подумав над тим уривком, який він сам процитував, то він не міг би не побачити, що в доводах агностика, спростовуваних тут Енгельсом, немає *аж нічого* ні ідеалістичного, ні кантіанського, бо ідеалізм починається лише тоді, коли філософ говорить, що речі є наші відчуття; кантіанство починається тоді, коли філософ говорить: річ у собі існує, але вона непізнаванна. Базаров сплутав кантіанство з юмізмом, а сплутав він це тому, що, сам будучи напівберкліанцем, напівюмістом махістської секти, він не розуміє (як докладно буде показано далі) різниці між юмістською і матеріалістичною опозицією кантіанству.

«...Але ж! — продовжує Базаров, — його аргументація спрямована проти плехановської філософії в такій же мірі, як і проти кантівської. У школи Плеханова-Ортодокс, як це відзначив уже Богданов, фатально непорозуміння із свідомістю. Плеханову — як і всім ідеалістам — здається, що все чуттєво дане, тобто усвідомлюване, є «суб'єктивним», що виходить тільки з фактично даного, — значить бути соліпсистом, що реально буття можна знайти тільки за межами всього безпосередньо даного...».

Це цілком у дусі Чернова і його запевнень в тому, що Лібкнехт був істинно російським народником! Якщо Плеханов ідеаліст, який відійшов від Енгельса, то чому ж ви, нібито прихильник Енгельса, не матеріаліст? Це ж просто-таки жалюгідна містифікація, тов. Базаров! Махістським слівцем: *«безпосередньо дане»* ви починаєте заплутувати різницю між агностицизмом та ідеалізмом і матеріалізмом. Зрозумійте ж, що *«безпосередньо дане»*, *«фактично дане»* є плутанина махістів, іманентів та інших реакціонерів у філософії, є маскарад, на якому агностик (а іноді у Маха й ідеаліст) прибираються в костюм матеріаліста. Для матеріаліста *«фактично дано»* зовнішній світ, образом якого є наші від-

чуття. Для ідеаліста «фактично дано» відчуття, причому зовнішній світ оголошується «комплексом відчуттів». Для агностика «безпосередньо дано» теж відчуття, але агностик *не йде далі* ні до матеріалістичного визнання реальності зовнішнього світу, ні до ідеалістичного визнання світу за наше відчуття. Тому ваш вислів: «реальне буття» (за Плехановим) «можна знайти тільки за межами *всього безпосередньо даного*» є безглуздя, яке неминуче впливає з вашої махістської позиції. Але якщо ви вправі займати яку завгодно, в тому числі махістську, позицію, то ви не вправі перебріхувати Енгельса, раз ви говорите про нього. А з слів Енгельса ясніше ясного видно, що для матеріаліста реальне буття лежить *за межами* «чуттєвих сприйнять», вражень і уявлень людини, для агностика ж *за межами* цих сприйнять виходити неможливо. Базаров повірив Махові, Авенаріусу і Шуппе, ніби «безпосередньо» (або фактично) дане об'єднує сприймаюче *Я* і сприймане середовище в пресловутій «нерозривній» координатії і старається непомітним для читача способом підсунути матеріалістові Енгельсу цю вісенітницю!

«...Вищенаведений уривок з Енгельса ніби умисно написаний останнім для того, щоб у найбільш популярній і загальноприступній формі розвіяти це ідеалістичне непорозуміння...».

Недаром був Базаров у школі Авенаріуса! Він продовжує його містифікацію: під виглядом боротьби з ідеалізмом (про який зовсім немає мови тут у Енгельса) провозити контрабандою *ідеалістичну* «координатію». Непогано, тов. Базаров!

«...Агностик запитув: звідки ми знаємо, що наші суб'єктивні чуття дають нам правильне уявлення про речі?..»

Плутаєте, тов. Базаров! Енгельс не говорить сам і не приписує навіть своєму ворогові, агностикові, такого безглуздя, як «суб'єктивні» чуття. Інших чуттів, як людських, тобто «суб'єктивних», — бо ми міркуємо з точки зору людини, а не лісовика, — не буває. Ви починаєте знов підсовувати Енгельсу махізм: мовляв, агностик вважає чуття, точніше: відчуття *тільки* суб'єк-

тивними (агностик *не* вважає цього!), а ми з Авенаріусом «скоординували» об'єкт у нерозривний зв'язок з суб'єктом. Непогано, тов. Базаров!

«...Але що ви називаєте «правильним», — заперечує Енгельс. — Правильне те, що підтверджується нашою практикою; отже, оскільки наші чуттєві сприйняття підтверджуються досвідом, вони не «суб'єктивні», тобто не довільні, або ілюзорні, а правильні, реальні, як такі...».

Плутаєте, тов Базаров! Питання про існування речей поза нашими відчуттями, сприйняттями, уявленнями ви підмінили питанням про критерій правильності наших уявлень про «ці самі» речі, або точніше: ви *загороджуєте* перше питання другим. А Енгельс прямо і ясно говорить, що від агностика відділяє його не тільки сумнів агностика в правильності зображень, але й сумніви агностика в тому, чи можна говорити про *самі речі*, чи можна «достовірно» знати про їх існування. Для чого знадобилася Базарову ця підтасовка? Для того, щоб затемнити, заплутати *основне* для матеріалізму (і для Енгельса, як матеріаліста) питання про існування речей поза нашою свідомістю, які викликають відчуття своїм діянням на органи чуттів. Не можна бути матеріалістом, не розв'язуючи позитивно цього питання, але можна бути матеріалістом при різних поглядах на питання про критерій правильності тих зображень, що їх доставляють нам чуття.

І паки плутає Базаров, коли приписує Енгельсові безглузде й безграмотне в спорі з агностиком формулювання, ніби наші чуттєві сприйняття підтверджуються «досвідом». Енгельс не вжив і не міг *тут* ужити цього слова, бо Енгельс *знав*, що на досвід посилається і ідеаліст Берклі, і агностик Юм, і матеріаліст Дідро.

«...У тих межах, в яких ми на практиці маємо справу з речами, уявлення про річ і про її властивості збігаються з існуючою поза нами дійсністю. «Збігатися» — це трошки не те, що бути «ієрогліфом». Збігаються — це значить: в даних межах чуттєве уявлення і є (курсив Базарова) поза нами існуюча дійсність...».

Кінець вінчає діло! Енгельса опрацьовано під Маха, засмажено і подано під махістським соусом.

Не подавитись би тільки нашим вельмишановним кухарям.

«Чуттєве уявлення і є поза нами існуюча дійсність»!! Це якраз і є те основне безглуздя, основна плутанина і фальш махізму, з якої вилізла вся інша пісенітниця цієї філософії і за яку цілують Маха з Авенаріусом запеклі реакціонери і проповідники попівщини, іманенти. Як не вертівся В. Базаров, як він не хитрував, як не дипломатничав, обминаючи дражливі пункти, а все ж кінець кінцем проговорився і виявив усю свою махістську натуру! Сказати: «чуттєве уявлення і є існуюча поза нами дійсність» — значить *вернутися до юмізму або навіть беркліанства*, яке ховалося в тумані «координатії». Це — ідеалістична брехня або викрут агностика, товаришу Базаров, бо чуттєве уявлення *не* є існуюча поза нами дійсність, а тільки *образ* цієї дійсності. Ви хочете вчепитися за двозначність російського слова: «совпадаютъ»? Ви хочете примусити необізнаного читача повірити, що «збігатися» — значить тут «бути тим самим», а не «відповідати»? Це значить побудувати всю підробку Енгельса під Маха на перекрученні смислу цитати, не більше.

Візьміть німецький оригінал, і ви побачите слова «stimmen mit», тобто відповідають, узгоджуються * — останній переклад буквальний, бо Stimme означає голос. Слова «stimmen mit» *не можуть* означати *збігатися* в розумінні: «бути тим самим». Та й для читача, який не знає по-німецькому, але з краплинкою уваги читає Енгельса, цілком ясно, не може не бути ясно, що Енгельс весь час, на протязі всього свого міркування трактує «чуттєве уявлення» як *образ* (Abbild) поза нами існуючої дійсності, що, таким чином, слово «совпадаютъ» можна вжити по-російському виключно в розумінні відповідності, угодженості і т. ін. Приписати Енгельсові думку, що «чуттєве уявлення і є поза нами існуюча дійсність», це — така перлина махістського перекручення, підсовування агностицизму і ідеалізму під матеріалізм, що не можна не визнати, що Базаров побив усі рекорди!

* В рос. оригіналі — «согласуются». Ред. укр. перекл.

Постає питання, як можуть люди, які не збожеволіли, твердити при здоровому розумі і добрій пам'яті, ніби «чуттєве уявлення (в будь-яких межах, це байдуже) і є поза нами існуюча дійсність»? Земля є дійсність, що існує поза нами. Вона не може ні «збігатися» (в розумінні: бути тим самим) з нашим чуттєвим уявленням, ні бути з ним у нерозривній координації, ні бути «комплексом елементів», в іншому зв'язку тотожних з відчуттям, бо земля існувала тоді, коли не було ні людини, ні органів чуттів, ні матерії, організованої в таку вищу форму, при якій скільки-небудь ясно помітна властивість матерії мати відчуття.

У тім-то й річ, що для прикриття всього ідеалістичного безглуздя цього твердження і служать ті вимучені теорії «координації», «інтродукції», нововідкритих елементів світу, які ми розбирали в першому розділі. Формулювання Базарова, неумисно і необережно кинуте ним, чудове тим, що чітко викриває кричуще безглуздя, яке інакше треба відкопувати з-під купи гелертерських, квазінаукових, професорських фінтифлюшок.

Хвала вам, товаришу Базаров! Ми вам за життя поставимо пам'ятник: з одного боку напишемо ваш вислів, а з другого: російському махістові, який поховав махізм серед російських марксистів!

Про два пункти, зачеплені у Базарова в наведеній цитаті: критерій практики в агностиків (махістів у тому числі) і матеріалістів і різницю між теорією відбиття (або: відображення) і теорією символів (або ієрогліфів), ми будемо говорити окремо. Тепер же продовжимо ще трохи цитату з Базарова:

«...А що ж є за цими межами? Про це Енгельс не говорить ні слова. Він ніде не виявляє бажання вчинити той «трансцензус», той вихід за межі чуттєво даного світу, який лежить в основі плехановської теорії пізнання...».

За якими «цими» межами? За межами тієї «координації» Маха і Авенаріуса, яка нібито нерозривно зливає *Я* і середовище, суб'єкта і об'єкта? Саме питання, яке ста-

вить Базаров, не має смислу. А якби він поставив питання по-людському, то побачив би ясно, що зовнішній світ лежить «за межами» відчуттів, сприйняття, уявлень людини. Але слівце «трансцензус» видає Базарова паки і паки. Це — специфічно кантівський і юмівський «виверт», проведення *принципiальної* грані між *явищем* і *рiччю в собі*. Перейти від явища або, коли хочете, від нашого відчуття, сприйняття і под. до речі, яка iснує поза сприйманням, є *трансцензус*, говорить Кант, і допустимий цей *трансцензус* не для знання, а для віри. Трансцензус зовсім недопустимий, — заперечує Юм. І кантіанці, подiбно до юмiстiв, називають матерiалiстiв *трансцендентальними* реалiстами, «метафiзиками», якi чинять незаконний *перехiд* (по-латині *transcensus*) з однієї сфери в іншу, принципiально вiдмiнну, сферу. У сучасних професорiв фiлософiї, що йдуть по реакцiйній лiнiї Канта і Юма, ви можете зустрiти (вiзьмiть хоч iмена, перелiчені Ворошиловим-Черновим) безкiнечнi повторення на тисячi ладiв цих обвинувачень матерiалiзму в «метафiзичностi» і «трансцензусi». Базаров перейняв і слiвце і хiд думки у реакцiйних професорiв і козиряє ним вiд iменi «новiтнього позитивiзму»! А справа вся в тому, що сама iдея «трансцензусу», тобто *принципiальної* грані між явищем і рiччю в собі, є безглузда iдея агностикiв (юмiстiв і кантіанцiв у тому числi) і iдеалiстiв. Ми пояснили уже це на прикладi Енгельса з алiзарином і пояснимо ще словами Фейербаха і Й. Дiцгена. Але спочатку закінчимо «опрацювання» Енгельса Базаровим:

«...В одному мiсцi свого «Анти-Дюрiнга» Енгельс говорить, що «буття» поза чуттєвим свiтом є «*offene Frage*», тобто питання, для вирiшення і навiть для постановки якого ми не маємо нiяких даних».

Цей доказ Базаров повторює слiдом за нiмецьким махiстом Фрiдрiхом Адлером. І цей останній приклад мабуть чи не гiрший за «чуттєве уявлення», яке «і є поза нами iснуюча дiйснiсть». На стор. 31-й (п'яте нiм. вид.) «Анти-Дюрiнга» Енгельс говорить:

«Єднiсть свiту полягає не в його буттi, хоч його буття є передумова його єдностi, бо спочатку свiт повинен iс-

нувати, перше ніж він може бути *єдиним*. Буття є взагалі відкрите питання (offene Frage), починаючи з тієї межі, де кінчається наше поле зору (Gesichtskreis). Дійсна єдність світу полягає в його матеріальності, а ця остання доводиться не парюю фокусницьких фраз, а довгим і важким розвитком філософії і природознавства»⁴⁷.

Подивіться ж на цей новий папстет нашого кухаря: Енгельс говорить про буття за тією границею, де кінчається наше поле зору, тобто, наприклад, про буття людей на Марсі і под. Ясно, що таке буття справді є відкрите питання. А Базаров, наче навмисно не наводячи повної цитати, переказує Енгельса так, ніби відкритим є питання про *«буття поза чуттєвим світом»*!! Це верх безглуздя, і Енгельсові приписується тут погляд тих професорів філософії, яким Базаров звик вірити на слово і яких Й. Діцген справедливо звав дипломованими лакеями попівщини або фідеїзму. Справді, фідеїзм твердить позитивно, що існує щось *«поза чуттєвим світом»*. Матеріалісти, солідарні з природознавством, рішуче відкидають це. Посередині стоять професори, кантіанці, юмісти (махісти в тому числі) та інші, які *«знайшли істину поза матеріалізмом і ідеалізмом»* і які *«примиряють»*: це, мовляв, відкрите питання. Якби Енгельс коли-небудь сказав щось подібне, то було б соромом і ганьбою називати себе марксистом.

Але годі! Півсторінки цитат з Базарова — такий клубок плутанини, що ми змушені обмежитися сказаним, не слідкуючи далі за всіма хитаннями махістської думки.

3. Л. ФЕЙЕРБАХ І Й. ДІЦГЕН ПРО РІЧ У СОБІ

Щоб показати, до якої міри безглузді твердження наших махістів, ніби матеріалісти Маркс і Енгельс заперечували існування речей у собі (тобто речей поза нашими відчуттями, уявленнями і под.) і їх пізнаваність, ніби вони допускали якусь принципіальну грань між явищем і річчю в собі, — ми наведемо ще кілька цитат з Фейєрбаха. Вся біда наших махістів у тому, що вони взялися говорити зі слів реакційних професорів

про діалектичний матеріалізм, не знаючи ні діалектики, ні матеріалізму.

«Сучасний філософський спиритуалізм, — говорить Л. Фейєрбах, — який називає себе ідеалізмом, робить матеріалізмowi такий, нищівний, на його думку, закид: матеріалізм, мовляв, є догматизм, тобто він виходить з чуттєвого (sinnlichen) світу, як з безперечної (ausgemacht), об'єктивної істини, вважає її світом у собі (an sich), тобто таким, що існує без нас, тоді як насправді світ є лише продукт духа» (Sämtliche Werke, X. Band, 1866, S. 185 *).

Здається, це ясно? Світ у собі є світ, що існує без нас. Це — матеріалізм Фейєрбаха, як матеріалізм XVII віку, заперечуваний єпископом Берклі, полягав у визнанні «об'єктів самих по собі», які існують поза нашою свідомістю. «An sich» (само по собі або «в собі») Фейєрбаха прямо протилежне «An sich» Канта: згадайте вищенаведену цитату з Фейєрбаха, який обвинувачує Канта в тому, що для нього «річ у собі» є «абстракція без реальності». Для Фейєрбаха «річ у собі» є «абстракція з реальністю», тобто існуючий поза нами світ, цілком пізнаваний, який нічим принципіально не відрізняється від «явища».

Фейєрбах дуже дотепно і наочно пояснює, як безглуздо приймати якийсь «трансцензаус» від світу явищ до світу в собі, якусь неперехідну прірву, створену попами і перейняту у них професорами філософії. Ось одно з таких пояснень:

«Звичайно, витвори фантазії теж — витвори природи, бо і сила фантазії, подібно до всіх інших сил людини, є кінець кінцем (zuletzt), у своїй основі, за своїм походженням сила природи, але все ж людина є сутність, яка відрізняється від сонця, місяця і зір, від каміння, тварин і рослин, одним словом, — від усіх тих сутностей (Wesen), які вона означає загальним терміном: природа, — і, значить, уявлення (Bilder) людини про сонце, місяць і зорі і про всі інші сутності природи (Naturwesen), хоч і ці уявлення є витвори природи,

* — Зібрання творів, т. X, 1866, стор. 185. *Ред.*

але *інші* витвори, які відрізняються від їх предметів у природі» (Werke, Band VII, Stuttg., 1903, S. 516).

Предмети наших уявлень відрізняються від наших уявлень, річ у собі відрізняється від речі для нас, бо остання — тільки частина або одна сторона першої, як сама людина — лиш одна часточка природи, яка відбивається в її [людини] уявленнях.

«...Мій смаковий нерв такий самий витвір природи, як сіль, але з цього не випливає, щоб смак солі безпосередньо, як такий, був об'єктивною властивістю її, — щоб тим, чим є (ist) сіль лише як предмет відчуття, вона була також сама по собі (an und für sich), — щоб відчуття солі на язичі було властивістю солі, як ми її мислимо без відчуття (des ohne Empfindung gedachten Salzes)...». Кількома сторінками раніш: «Гіркота, як смак, є суб'єктивний вираз об'єктивної властивості солі» (514).

Відчуття є результат діяння об'єктивно, поза нами існуючої речі в собі на наші органи чуттів, така є теорія Фейєрбаха. Відчуття є суб'єктивний образ об'єктивного світу, світу an und für sich.

«...Так і людина є сутність природи (Naturwesen), як сонце, зоря, рослина, тварина, камінь, але все ж вона відрізняється від природи і, значить, природа в голові і в серці людини відрізняється від природи поза людською головою і поза людським серцем.

...Людина є єдиний предмет, в якому, як визнають самі ідеалісти, здійснена вимога «тотожності суб'єкта і об'єкта»; бо людина є той предмет, рівність і єдність якого з мозою сутністю стоїть поза всяким сумнівом... А хіба одна людина не є для другої, навіть для найближчої, об'єктом фантазії, об'єктом уявлення? Хіба кожен не розуміє іншу людину в своєму сенсі, по-своєму (in und nach seinem Sinne)?.. І коли навіть між людиною і людиною, між мисленням і мисленням є така різниця, яку не можна ігнорувати, то наскільки більша повинна бути різниця між немислячою, нелюдською, нетотожною з нами сутністю самою по собі (Wesen an sich) і тією ж самою сутністю, як ми її мислимо, уявляємо і розуміємо?» (стор. 518, там же).

Всяка таємнича, мудрована, хитромудра різниця між явищем і річчю в собі є чистісінька філософська пісенітниця. На ділі кожна людина мільйони разів спостерігала просте і очевидне перетворення «речі в собі» в явище, «річ для нас». Це перетворення і є пізнання. «Вчення» махізму, що раз ми знаємо *тільки* відчуття, то ми не можемо знати про *існування* чого-небудь за межами відчуттів, є старий софізм ідеалістичної і агностичної філософії, поданий під новим соусом.

Йосиф Діцген — діалектичний матеріаліст. Ми покажемо далі, що його спосіб висловів часто неточний, що він часто впадає в плутанину, за яку і вхопилися різні нерозумні люди (Євген Діцген у тому числі) і, звичайно, наші махісти. Але розібрати переважну лінію його філософії, ясно відділити матеріалізм від чужорідних елементів, цього вони не потрудилися зробити або не зуміли.

«Візьмімо як «річ у собі» світ, — говорить Діцген у своєму творі «Суть головної роботи» (нім. вид. 1903 р., стор. 65); — легко зрозуміти, що «світ *у собі*» і світ, як він нам *являється*, явища світу, відрізняються одно від одного не більше, ніж ціле від частини». «Явище відрізняється від того, що *являється*, не більше і не менше, ніж десять миль дороги відрізняються від усієї дороги» (71—72). Ніякої принципіальної різниці, ніякого «трансцензусу», ніякої «природженої непогодженості» тут нема і бути не може. Але різниця, звичайно, є, є *перехід за межі* чуттєвих сприйнять до *існування* речей поза нами.

«Ми *узнаємо* (erfahren, досвідчуємо), — говорить Діцген в «Екскурсіях соціаліста в сферу теорії пізнання» (нім. вид. 1903 року, «Kleinere philosoph. Schriften»⁴⁸, стор. 199), — що всякий досвід є частина того, що, кажучи разом з Кантом, виходить за межі всякого досвіду». «Для свідомості, яка усвідомила свою суть, всяка часточка, хай то буде часточка пилу або каменю або дерева, є щось *непізнаване до кінця* (Unauskenntliches), тобто кожна часточка є невичерпний матеріал для людської пізнавальної здатності, отже, щось таке, що виходить за межі досвіду» (199).

Бачите: кажучи разом з Кантом, тобто беручи — заради цілей виключно популяризаторських, заради протиставлення — *помилкову* і плутану термінологію Канта, Діцген визнає вихід «за межі досвіду». Це — хороший приклад того, за що чіпляються махісти, переходячи від матеріалізму до агностицизму: ми, мовляв, не хочемо виходити «за межі досвіду», для нас «чуттєве уявлення і є поза нами існуюча дійсність».

«Нездорова містика,— говорить Діцген, якраз проти такої філософії,— відділяє ненауково абсолютну істину від відносної. Вона робить з речі, що являється, і «речі в собі», тобто з явища і істини, дві категорії, які відмінні між собою *toto coelo* (цілковито, по всій лінії, принципіально) і не містяться ні в якій спільній категорії» (S. 200).

Поміркуйте тепер про обізнаність і про дотепність російського махіста Богданова, який не хоче визнати себе махістом і хоче, щоб його вважали в філософії марксистом.

«Золоту середину» — між «панпсихізмом і панматеріалізмом» («Емпириомонизм», кн. II, вид. 2-е, 1907 р., стор. 40—41) — «зайняли матеріалісти більш критичного відтінку, які, відмовившись від безумовної непізнаваності «речі в собі», в той же час вважають, що вона *принципіально* (курсив Богданова) відмінна від «явища», і тому завжди лише «неясно-пізнавана» в явищі, позадосвідна щодо змісту (тобто, очевидно, щодо «елементів», що є не такі, як елементи досвіду), але лежить у межах того, що називають формами досвіду, тобто часу, простору і причинності. Приблизно така є точка зору французьких матеріалістів XVIII століття і з новітніх філософів — Енгельса і його російського послідовника Бельтова».

Це — один суцільний клубок плутанини. 1) Матеріалісти *XVII століття*, з якими сперечається Берклі, визнають «об'єкти самі по собі» безумовно пізнаваними, бо наші уявлення, ідеї є лише копії або відбитки цих об'єктів, які існують «поза розумом» (див. «Вступ»). 2) Проти «принципіальної» різниці між річчю в собі і явищем сперечається рішуче *Фейєрбах*, за ним Й. Діц-

ген, а Енгельс коротким прикладом перетворення «речей у собі» в «речі для нас» розбиває цю думку. 3) Нарешті, що матеріалісти вважають речі в собі «завжди лише неясно пізнаваними в явищі», це просто нісенітниця, як ми бачили із спростування агностика Енгельсом; причина перекинування матеріалізму Богдановим — нерозуміння ним відношення абсолютної істини до відносної (про що у нас буде мова далі). Щодо «позадосвідної» речі в собі і «елементів досвіду», — то це вже починається махістська плутанина, про яку ми достатньо говорили вище.

Повторити за реакційними професорами неймовірну нісенітницю про матеріалістів, — відректися в 1907 році від Енгельса, — намагатися в 1908 році «опрацювати» Енгельса під агностицизм, — ось вона, філософія «новітнього позитивізму» російських махістів!

4. ЧИ ІСНУЄ ОБ'ЄКТИВНА ІСТИНА?

Богданов заявляє: «для мене марксизм містить у собі заперечення безумовної об'єктивності якої б то не було істини, заперечення всяких вічних істин» («Емпириомонізм», кн. III, стор. IV—V). Що це значить: *безумовна об'єктивність*? «Істина на вічні часи» є «об'єктивна істина в абсолютному значенні слова», — говорить там же Богданов, погоджуючись визнати лише «об'єктивну істину тільки в межах певної епохи».

Тут сплутані явно два питання: 1) чи існує об'єктивна істина, тобто чи може в людських уявленнях бути такий зміст, який не залежить від суб'єкта, не залежить ні від людини, ні від людства? 2) Коли так, то чи можуть людські уявлення, що виражають об'єктивну істину, виражати її відразу, цілком, безумовно, абсолютно чи тільки приблизно, відносно? Це друге питання є питання про співвідношення істини абсолютної і відносної.

На друге питання Богданов відповідає ясно, прямо і виразно, заперечуючи щонайменше допущення абсолютної істини і обвинувачуючи Енгельса в *еклектицизмі* за таке допущення. Про це відкриття еклектицизму Енгельса О. Богдановим ми говоритимемо далі окремо.

Тепер же спинимось на першому питанні, яке Богданов, не кажучи цього прямо, вирішує теж негативно, — бо можна заперечувати елемент відносного * в тих чи інших людських уявленнях, не заперечуючи об'єктивної істини, але не можна заперечувати абсолютну істину, не заперечуючи існування об'єктивної істини.

«...Критерію об'єктивної істини, — пише Богданов трохи далі, стор. ІХ, — в бельтовському смислі не існує, істина є ідеологічна форма — організуюча форма людського досвіду...».

Тут ні до чого ні «бельтовський смисл», бо мова йде про одно з основних філософських питань, а зовсім не про Бельтова, ні *критерій* істини, про який треба говорити окремо, не сплутуючи цього питання з питанням про те, чи *існує* об'єктивна істина? Негативна відповідь Богданова на це останнє питання ясна: якщо істина є *тільки* ідеологічна форма, то, значить, не може бути істини, незалежної від суб'єкта, від людства, бо іншої ідеології, крім людської, ми з Богдановим не знаємо. І ще ясніша негативна відповідь Богданова з другої половини його фрази: якщо істина є форма людського досвіду, то, значить, не може бути істини, незалежної від людства, не може бути об'єктивної істини.

Заперечення об'єктивної істини Богдановим є агностицизм і суб'єктивізм. Безглуздість цього заперечення очевидна хоч би з вищенаведеного прикладу однієї природничоісторичної істини. Природознавство не дозволяє сумніватися в тому, що його твердження про існування землі до людства є істина. З матеріалістичною теорією пізнання це цілком сумісне: існування незалежного від відображаючих відображуваного (незалежність зовнішнього світу від свідомості) є основна посилка матеріалізму. Твердження природознавства, що земля існувала до людства, є об'єктивна істина. З філософією махістів і з їх ученням про істину непримириме це положення природознавства: якщо істина є організуюча форма людського досвіду, то не може бути істинним твердження про існування землі *поза* всяким людським досвідом.

* У тексті, мабуть, допущено неточність; за змістом слід було б «абсолютного». *Ред.*

Але цього мало. Якщо істина є тільки організуюча форма людського досвіду, то, значить, істиною є і вчення, скажемо, католицизму⁴⁹. Бо не підлягає ні найменшому сумніву, що католицизм є «організуюча форма людського досвіду». Богданов сам відчув цю кричущу фальш своєї теорії, і дуже цікаво подивитись, як він пробував викарабкатись з болота, в яке він потрапив.

«Основа об'єктивності, — читаємо в 1-ій книзі «Емпіріомонізму», — повинна лежати у сфері колективного досвіду. Об'єктивними ми називаємо ті дані досвіду, які мають однакове життєве значення для нас і для інших людей, ті дані, на яких не тільки ми без суперечності будуємо свою діяльність, але на яких повинні, за нашим переконанням, ґрунтуватися й інші люди, щоб не прийти до суперечності. Об'єктивний характер фізичного світу полягає в тому, що він існує не для мене особисто, а для всіх» (неправильно! він існує *незалежно* від «усіх») «і для всіх має певне значення, за моїм переконанням, таке саме, як для мене. Об'єктивність фізичного ряду — це його *загальнозначимість*» (стор. 25, курсив Богданова). «Об'єктивність фізичних тіл, з якими ми зустрічаємось у своєму досвіді, встановлюється кінець кінцем на основі взаємної перевірки і погодження висловлювань різних людей. Взагалі, фізичний світ, це — соціально-погоджений, соціально-гармонізований, словом, *соціально-організований досвід*» (стор. 36, курсив Богданова).

Не будемо повторювати, що це в корені неправильно, ідеалістичне визначення, що фізичний світ існує незалежно від людства і від людського досвіду, що фізичний світ існував тоді, коли ніякої «соціальності» і ніякої «організації» людського досвіду бути не могло і т. д. Ми спиняємось тепер на викритті махістської філософії з другого боку: об'єктивність визначається так, що під це визначення підходить учення релігії, яке безперечно має «загальнозначимість» і т. д. Послухаймо далі Богданова: «Ще раз нагадаємо читачеві, що «об'єктивний» досвід зовсім не те, що «соціальний» досвід... Соціальний досвід далеко не весь соціально організований і містить у собі завжди різні суперечності, так що одні його

частини не погоджуються з іншими; лісовики й домовики можуть існувати у сфері соціального досвіду даного народу або даної групи народу, наприклад, селянства; але в досвід соціально-організований або об'єктивний включати їх через це ще не доводиться, бо вони не гармонують з рештою колективного досвіду і не вкладаються в його організуючі форми, наприклад, в ланцюг причинності» (45).

Звичайно, нам дуже приємно, що сам Богданов «не включає» соціальний досвід відносно лісовиків, домовиків і т. ін. в досвід об'єктивний. Але ця благонамірена, в дусі заперечення фідеїзму, поправочка нітрохи не виправляє корінної помилки всієї богдановської позиції. Богдановське визначення об'єктивності і фізичного світу безумовно падає, бо «загальнозначиме» є вчення релігії в більшій мірі, ніж учення науки: більша частина людства додержується ще понині першого вчення. Католицизм «соціально організований, гармонізований, погоджений» віковим його розвитком; в «ланцюг причинності» він *«укладається»* найнезаперечнішим способом, бо релігії виникли не безпричинно, держаться вони в масі народу при сучасних умовах зовсім не випадково, підлаштовуються до них професори філософії цілком «закономірно». Якщо цей безперечно загальнозначимий і безперечно високоорганізований соціально-релігійний досвід «не гармонує» з «досвідом» науки, то, значить, між тим і другим є принципіальна, корінна різниця, яку Богданов стер, коли відкинув об'єктивну істину. І хоч би як «поправлявся» Богданов, кажучи, що фідеїзм або попівщина не гармонує з наукою, лишається все ж безсумнівним фактом, що заперечення об'єктивної істини Богдановим «гармонує» цілковито з фідеїзмом. Сучасний фідеїзм зовсім не відкидає науки; він відкидає тільки «надмірні претензії» науки, саме, претензію на об'єктивну істину. Якщо існує об'єктивна істина (як думають матеріалісти), якщо природознавство, відображаючи зовнішній світ у «досвіді» людини, одно тільки здатне давати нам об'єктивну істину, то всякий фідеїзм відкидається безумовно. Якщо ж об'єктивної істини нема, істина (в тому числі й наукова) є лише організуюча

форма людського досвіду, то цим самим визнається основна посилка попівщини, відчиняються двері для неї, очищається місце для «організуючих форм» релігійного досвіду.

Постає питання, чи належить це заперечення об'єктивної істини особисто Богданову, який не хоче визнати себе махістом, чи воно випливає з основ учення Маха і Авенаріуса? На це питання можна відповісти тільки в останньому сенсі. Якщо існує на світі тільки відчуття (Авенаріус, 1876 р.), якщо тіла є комплекси відчуттів (Мах в «Аналізі відчуттів»), то ясно, що перед нами філософський суб'єктивізм, який неминуче приводить до заперечення об'єктивної істини. І якщо відчуття називаються «елементами», які в одному зв'язку дають фізичне, в другому — психічне, то цим, як ми бачили, тільки заплутується, а не відкидається основний вихідний пункт емпіріокритицизму. Авенаріус і Мах визнають джерелом наших знань відчуття. Вони стають, отже, на точку зору емпіризму (все знання з досвіду) або сенсуалізму (все знання з відчуттів). Але ця точка зору приводить до відмінності корінних філософських напрямів, ідеалізму і матеріалізму, а не усуває їх відмінності, в яке б «нове» словесне убрання («елементи») ви її не одягали. І соліпсист, тобто суб'єктивний ідеаліст, і матеріаліст можуть визнати джерелом наших знань відчуття. І Берклі і Дідро вийшли з Локка. Перша посилка теорії пізнання, без сумніву, полягає в тому, що єдине джерело наших знань — відчуття. Визнавши цю першу посилку, Мах заплутує другу важливу посилку: про об'єктивну реальність, яка дана людині в її відчуттях, або яка є джерелом людських відчуттів. Виходячи з відчуттів, можна йти по лінії суб'єктивізму, яка приводить до соліпсизму («тіла є комплекси або комбінації відчуттів»), і можна йти по лінії об'єктивізму, яка приводить до матеріалізму (відчуття є образи тіл, зовнішнього світу). Для першої точки зору — агностицизму або трохи далі: суб'єктивного ідеалізму — об'єктивної істини бути не може. Для другої точки зору, тобто матеріалізму, істотним є визнання об'єктивної істини. Це старе філософське питання про

дві тенденції або вірніше: про два можливих висновки з посилок емпіризму і сенсуалізму, не вирішене Махом, не усунуте, не перевершене ним, а *заплутане* з допомогою словоблудства із словом «елемент» і т. ін. Заперечення об'єктивної істини Богдановим є неминучий результат усього махізму, а не ухилення від нього.

Енгельс у своєму «Л. Фейєрбаху» називає Юма і Канта філософами, «які заперечують можливість пізнання світу або, принаймні, вичерпного його пізнання». Енгельс висуває, отже, на перший план те, що спільне Юмові і Кантові, а не те, що розділяє їх. Енгельс вказує при цьому, що «вирішальне для спростування цього» (юмівського і кантівського) «погляду сказав уже Гегель» (стор. 15—16 четвертого нім. вид.)⁵⁰. З цього приводу мені здається досить цікавим відзначити, що Гегель, оголошуючи *матеріалізм* «послідовною системою емпіризму», писав: «Для емпіризму взагалі зовнішнє (das Äußerliche) є істинне, і якщо потім емпіризм допускає що-небудь надчуттєве, то він заперечує пізнаванність його (soll doch eine Erkenntnis desselben (d. h. des Übersinnlichen) nicht statt finden können) і вважає за необхідне додержуватись виключно того, що належить до сприймання (das der Wahrnehmung Angehörige). Ця основна посилка дала, однак, у своєму послідовному розвитку (Durchführung) те, що згодом було названо *матеріалізмом*. Для цього матеріалізму матерія, як така, є істинно об'єктивне» (das wahrhaft Objektive) *.

Усі знання з досвіду, з відчуттів, із сприйнять. Це так. Але постає питання, «чи належить до сприймання», тобто чи є джерелом сприймання *об'єктивна реальність*? Якщо так, то ви — матеріаліст. Якщо ні, то ви непослідовні і неминуче прийдете до суб'єктивізму, до агностицизму, — все одно, чи будете ви заперечувати пізнаванність речі в собі, об'єктивність часу, простору, причинності (за Кантом) чи не допускати й думки про

* Hegel. «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse», Werke, VI. Band (1843), S. 83. Пор. S. 122 (Гегель. «Енциклопедія філософських наук у стислому нарисі», Твори, т. VI (1843), стор. 83. Пор. стор. 122. Ред.).

річ у собі (за Юмом). Непослідовність вашого емпіризму, вашої філософії досвіду полягатиме в такому разі в тому, що ви заперечуєте об'єктивний зміст у досвіді, об'єктивну істину в досвідному пізнанні.

Прихильники лінії Канта і Юма (в числі останніх Мах і Авенаріус, оскільки вони не є чисті беркліанці) називають нас, матеріалістів, «метафізиками» за те, що ми визнаємо об'єктивну реальність, дану нам у досвіді, визнаємо об'єктивне, незалежне від людини, джерело наших відчуттів. Ми, матеріалісти, слідом за Енгельсом, називаємо кантіанців і юмістів *агностиками* за те, що вони заперечують об'єктивну реальність як джерело наших відчуттів. Агностик — слово грецьке: *a* значить по-грецькому *не*; *gnosis* — *знання*. Агностик говорить: *не знаю*, чи є об'єктивна реальність, відбивана, відображувана нашими відчуттями, оголошую неможливим знати це (див. вище слова Енгельса, який викладав позицію агностика). Звідси — заперечення об'єктивної істини агностиком і терпимість, міщанська, філістерська, полохлива терпимість до вчення про лісовиків, домовиків, католицьких святих і подібні речі. Мах і Авенаріус, претензійно висуваючи «нову» термінологію, «нову» нібито точку зору, на ділі повторюють, плутаючись і збиваючись, відповідь агностика: з одного боку, тіла є комплекси відчуттів (чистий суб'єктивізм, чисте беркліанство); з другого боку, якщо перехрестити відчуття в елементи, то можна мислити їх існування незалежно від наших органів чуттів!

Махісти люблять декламувати на ту тему, що вони — філософи, які цілком довіряють показанням наших органів чуттів, що вони вважають світ дійсно таким, яким він нам здається, повним звуків, барв і т. д., в той час як для матеріалістів, мовляв, світ мертвий, в ньому немає звуків і барв, він відрізняється сам по собі від того, яким здається, і т. ін. В такій декламації вправляється, наприклад, Й. Петцольдт і в своєму «Вступі до філософії чистого досвіду», і в «Проблемі світу з позитивістської точки зору» (1906). За Петцольдтом перебізає це п. Віктор Чернов, приходячи в захват від «нової» ідеї. Насправді ж махісти — суб'єктивісти й

агностики, бо вони не досить довіряють показанням наших органів чуттів, непослідовно проводять сенсуалізм. Вони не визнають об'єктивної, незалежної від людини реальності, як джерела наших відчуттів. Вони не бачать у відчуттях правильного знімка з цієї об'єктивної реальності, заходячи в пряму суперечність з природознавством і відчиняючи двері для фідеїзму. Навпаки, для матеріаліста світ багатший, живіший, різноманітніший, ніж він здається, бо кожний крок розвитку науки відкриває в ньому нові сторони. Для матеріаліста наші відчуття є образи єдиної і останньої об'єктивної реальності, — останньої не в тому розумінні, що вона вже пізнана до кінця, а в тому, що крім неї нема і не може бути іншої. Ця точка зору безповоротно зачиняє двері не тільки для всякого фідеїзму, але й для тієї професорської схоластики, яка, не бачачи об'єктивної реальності, як джерела наших відчуттів, «виводить» шляхом вимучених словесних конструкцій поняття об'єктивного, як загальнозначимого, соціально-організованого і т. ін. і т. д., не будучи спроможна, а часто і не бажаючи відділити об'єктивну істину від учення про лісовиків та домовиків.

Махісти презирливо знизують плечима з приводу «застарілих» поглядів «догматиків» — матеріалістів, які держаться за спростоване нібито «новітньою наукою» і «новітнім позитивізмом» поняття *матерії*. Про нові теорії фізики, які стосуються будови матерії, мова буде у нас окремо. Але зовсім недозволенна річ сплутувати, як це роблять махісти, учення про ту чи іншу будову матерії з гносеологічною категорією, — сплутувати питання про нові властивості нових видів матерії (наприклад, електронів) із старим питанням теорії пізнання, питанням про джерела нашого знання, про існування об'єктивної істини і т. ін. Мах «відкрив елементи світу»: червоне, зелене, тверде, м'яке, гучне, довге і т. ін., кажуть нам. Ми запитуємо: чи дана людині, коли вона бачить червоне, відчуває тверде і т. ін., об'єктивна реальність чи ні? Це старе, престаре філософське питання заплутане Махом. Коли не дана, то ви неминуче скочуєтесь разом з Махом в суб'єктивізм і агностицизм,

в заслужені вами обійми іманентів, тобто філософських Меншикових. Коли дана, то потрібне філософське поняття для цієї об'єктивної реальності, і це поняття давно, дуже давно вироблене, це поняття і є *матерія*. Матерія є філософська категорія для означення об'єктивної реальності, яка дана людині у відчуттях її, яка копіюється, фотографується, відображується нашими відчуттями, існуючи незалежно від них. Тому говорити про те, що таке поняття може «застаріти», є *дитячий лепет*, є безглузде повторення доводів модної *реакційної* філософії. Чи могла застаріти за дві тисячі років розвитку філософії боротьба ідеалізму і матеріалізму? Тенденцій або ліній Платона і Демокріта в філософії? Боротьба релігії і науки? Заперечення об'єктивної істини і визнання її? Боротьба прихильників надчуттєвого знання з противниками його?

Питання про те, прийняти чи відкинути поняття матерії, є питання про довір'я людини до показань її органів чуттів, питання про джерело нашого пізнання, питання, яке ставилось і обмірковувалось з самого початку філософії, питання, яке може бути переряджене на тисячі ладів клоунами-професорами, але яке не може застаріти, як не може застаріти питання про те, чи є джерелом людського пізнання зір і дотик, слух і нюх. Бважати наші відчуття образами зовнішнього світу — визнавати об'єктивну істину — стояти на точці зору матеріалістичної теорії пізнання, — це одно й те саме. Щоб ілюструвати це, наведу тільки цитату з Фейєрбаха і з двох підручників з філософії, — щоб читач міг бачити, наскільки елементарне це питання.

«Як це пошло, — писав Л. Фейєрбах, — відмовляти відчуттю в тому, що воно є євангеліє, оповіщення (Verkündigung) від об'єктивного спасителя» *. Як бачите, дивна, потворна термінологія, але цілком ясна філософська лінія: відчуття відкриває людині об'єктивну істину. «Моє відчуття суб'єктивне, але його основа або причина (Grund) об'єктивна» (S. 195) — порівняйте вищенаведену цитату, де Фейєрбах говорить, що ма-

* Feuerbach. Sämtliche Werke, X. Band, 1866, SS. 194—195.

теріалізм виходить з чуттєвого світу, як останньої (ausgemachte), об'єктивної істини.

Сенсуалізм, — читаємо ми у «Філософському словнику» Франка *, — є вчення, яке виводить усі наші ідеї «з досвіду чуттів, зводячи пізнання до відчуття». Сенсуалізм буває суб'єктивний (скептицизм⁵¹ і беркліанство), моральний (епікуреїзм⁵²) і об'єктивний. «Об'єктивний сенсуалізм є матеріалізм, бо матерія або тіла є, на думку матеріалістів, єдині об'єкти, які можуть діяти на наші чуття» (atteindre nos sens).

«Коли сенсуалізм, — говорить Швеглер у своїй «Історії філософії», — твердив, що істина або суще може бути пізнане виключно з допомогою чуттів, то лишалося тільки (мова йде про філософію кінця XVIII століття у Франції) об'єктивно сформулювати це положення і — перед нами теза матеріалізму: тільки чуттєве існує; немає іншого буття, крім матеріального буття» **.

Ось ці азбучні істини, що встигли увійти в підручники, і забули наші махісти.

5. АБСОЛЮТНА І ВІДНОСНА ІСТИНА, АБО ПРО ЕКЛЕКТИЦИЗМ ЕНГЕЛЬСА, ВІДКРИТИЙ О. БОГДАНОВИМ

Відкриття Богданова зроблене ним у 1906 році в передмові до III книги «Емпіріомонізму». «Енгельс в «Анти-Дюрінгу», — пише Богданов, — висловлюється *майже* в тому розумінні, в якому я характеризував зараз відносність істини» (стор. V) — тобто в розумінні заперечення всяких вічних істин, «заперечення безумовної об'єктивності якої б то не було істини». «Енгельс не має рації у своїй нерішучості, в тому, що він кризь всю свою іронію визнає якісь, хоч жалюгідні, «вічні істини»» (стор. VIII). «Тільки непослідовність допускає тут еклектичні застереження, як у Енгельса...» (стор. IX). Наведемо один приклад спростування енгельсівського еклектицизму Богдановим. «Наполеон умер

* «Dictionnaire des sciences philosophiques», Paris, 1875 («Словник філософських наук», Париж, 1875. *Ред.*).

** Dr. Albert Schwegler. «Geschichte der Philosophie im Umriß», 15-te Aufl., S. 194 (*Д-р Альберт Швеглер. «Нарис історії філософії», 15 вид., стор. 194. Ред.*).

5 травня 1821 року», — говорить Енгельс в «Анти-Дюрінгу» (розділ про «вічні істини»), роз'яснюючи Дюрінгові, чим доводиться обмежитись, якими *Plattheiten*, «плоскостями» вдовольнятися тому, хто в історичних науках претендує на відкриття вічних істин. І ось Богданов таким чином заперечує Енгельсу: «Що це за «істина»? І що в ній «вічного»? Констатація одиничного співвідношення, яке, мабуть, уже для нашого покоління не має ніякого реального значення, не може служити вихідною точкою ні для якої діяльності, нікуди не веде» (стор. IX). І на стор. VIII: «Хіба «*Plattheiten*» можна називати «*Wahrheiten*»? Хіба «плоскості» — істини? Істина — це жива організуюча форма досвіду, вона веде нас куди-небудь у нашій діяльності, дає точку опори в життєвій боротьбі».

З цих двох цитат досить ясно видно, що замість спростування Енгельса Богданов дає *декламацію*. Якщо ти не можеш стверджувати, що положення «Наполеон умер 5-го травня 1821 р.» помилкове або неточне, то ти визнаєш його істинним. Якщо ти не стверджуєш, що воно могло б бути спростоване в майбутньому, то ти визнаєш цю істину вічною. А називати запереченням такі фрази, що істина є «жива організуюча форма досвіду», — значить видавати за філософію простий *набір слів*. Чи мала земля ту історію, яка викладається в геології, чи земля створена за сім днів? Невже від цього питання дозволено викручуватися фразами про «живу» (що це значить?) істину, яка кудись «веде» і т. ін.? Невже знання історії землі і історії людства «не має реального значення»? Адже ж це просто пишномовна нісенітниця, якою Богданов прикриває свій *відступ*. Бо це є відступ, коли він узявся довести, що допущення вічних істин Енгельсом є еклектицизм, і в той же час тільки шумом і дзвоном слів збуває питання, залишаючи не спростованим, що Наполеон дійсно вмер 5-го травня 1821 року і що вважати цю *істину* спростовною в майбутньому безглуздо.

Приклад, узятий Енгельсом, вельми елементарний, і кожний без труда придумав десятки подібних прикладів *істин*, які є вічними, абсолютними, сумніватися в яких

дозволено тільки божевільним (як говорить Енгельс, наводячи другий такий же приклад: «Париж знаходиться у Франції»). Чому Енгельс говорить тут про «плоскості»? Тому, що він спростовує і висміює догматичного, метафізичного матеріаліста Дюрінга, який не вмів застосувати діалектики до питання про відношення між абсолютною і відносною істиною. Бути матеріалістом значить визнавати об'єктивну істину, яку відкривають нам органи чуттів. Визнавати об'єктивну, тобто незалежну від людини і від людства істину, значить так чи інакше визнавати абсолютну істину. Ось це «так чи інакше» і розділяє матеріаліста-метафізика Дюрінга від матеріаліста-діалектика Енгельса. Дюрінг напро-во, наліво, в найскладніших питаннях науки взагалі і історичної науки зокрема, кидав словами: остання, остаточна, вічна істина. Енгельс його висміяв: звичайно,— відповідав він,— вічні істини є, але нерозумно вживати великі слова (*gewaltige Worte*) відносно простих речей. Щоб рушити матеріалізм вперед, треба кинути банальну гру із словом: вічна істина, треба вміти діалектично поставити і розв'язати питання про співвідношення абсолютної і відносної істини. Ось за віщо йшла боротьба тридцять років тому між Дюрінгом і Енгельсом. А Богданов, який ухитрився *«не помітити»* даного Енгельсом у *тому ж розділі* роз'яснення питання про абсолютну і відносну істину,— Богданов, який ухитрився обвинуватити Енгельса в «еклектицизмі» за допущення ним положення, азбучного для *осякого* матеріалізму,— Богданов тільки зайвий раз виявив цим своє абсолютне незнання ні матеріалізму, ні діалектики.

«Ми приходимо до питання,— пише Енгельс на початку вказаного розділу (відд. I, розд. IX) «Анти-Дюрінга»,— чи можуть продукти людського пізнання взагалі і коли так, то які, мати суверенне значення і безумовне право (*Anspruch*) на істину» (S. 79 п'ятого німецького видання). І Енгельс розв'язує це питання таким чином:

«Суверенність мислення здійснюється в ряді людей, які мислять надзвичайно несуверенно; пізнання, яке має безумовне право на істину,— в ряді відносних

(релятивних) заблуджень; ні те ні друге» (ні абсолютного істинного пізнання, ні суверенне мислення) «не може бути здійснене повністю інакше як при безконечній тривалості життя людства.

Ми маємо тут знов ту суперечність, з якою вже зустрічалися вище, суперечність між характером людського мислення, яке здається нам в силу необхідності абсолютним, і здійсненням його в окремих людях, що мислять тільки обмежено. Ця суперечність може бути розв'язана тільки в такому ряді послідовних людських поколінь, який, для нас, принаймні, на практиці є безконечним. В цьому розумінні людське мислення стільки ж суверенне, як несуверенне, і його здатність пізнання стільки ж необмежена, як обмежена. Суверенне і необмежене за своєю природою» (або устроєм, Anlage), «покликанням, можливістю, історичною кінцевою метою; несуверенне і обмежене за окремим здійсненням, за даною в той чи інший час дійсністю» (81) *.

«Цілком так само,— продовжує Енгельс,— стоїть справа з вічними істинами»⁵³.

Це міркування надзвичайно важливе в тому питанні про *релятивізм*, принцип відносності наших знань, який підкреслюють усі махісти. Махісти *всі* наполягають на тому, що вони релятивісти,— але махісти російські, повторюючи словечка слідом за німцями, бояться або не вміють ясно і прямо поставити питання про відношення релятивізму до діалектики. Для Богданова (як і для всіх махістів) визнання відносності наших знань *виключає* щонайменше допущення абсолютної істини. Для Енгельса з відносних істин складається абсолютна істина. Богданов — релятивіст. Енгельс — діалектик. Ось ще не менш важливе міркування Енгельса з того самого розділу «Анти-Дюрінга».

«Істина і заблудження, подібно до всіх логічних категорій, які рухаються в полярних протилежностях, мають абсолютне значення тільки в границях надзви-

* Пор. В. Черное, назв. тв., стор. 64 і далі. Махіст п. Чернов цілковито стоїть на позиції Богданова, який не бажав визнати себе махістом. Різнити та, що Богданов старається замазати своє розходження з Енгельсом, виставити випадковістю і под., а Чернов почуває, що мова йде про боротьбу і з матеріалізмом і з діалектикою.

чайно обмеженої області; ми це вже бачили, і п. Дюрінг знав би це, якби був хоч трохи обізнаний з початками діалектики, з першими посилками її, які трактують якраз про недостатність усіх полярних протилежностей. Як тільки ми станемо застосовувати протилежність істини і заблудження поза межами вищезазначеної вузької сфери, так ця протилежність зробиться відносною (релятивною) і, значить, непридатною для точного наукового способу висловлень. А коли ми спробуємо застосовувати цю протилежність поза межами зазначеної сфери, як абсолютну, то ми вже зовсім зазнаємо фіаско: обидва полюси протилежності перетворюються кожен у свою протилежність, тобто істина стане заблудженням, заблудження — істиною» (86)⁵⁴. Далі йде приклад — закон Бойля (об'єм газів обернено пропорціональний тискові). «Зерно істини», яке міститься в цьому законі, являє собою лише в певних межах абсолютну істину. Закон виявляється істиною «лише приблизно».

Отже, людське мислення за природою своєю здатне давати і дає нам абсолютну істину, яка складається з суми відносних істин. Кожний ступінь у розвитку науки додає нові зерна до цієї суми абсолютної істини, але межі істини кожного наукового положення відносні, будучи то розсовувані, то звужувані дальшим зростанням знання. «Абсолютну істину, — говорить Й. Діцген в «Екскурсіях», — ми можемо бачити, чути, нюхати, відчувати дотиком, безсумнівно також *пізнавати*, але вона не входить цілком (*geht nicht auf*) у пізнання» (S. 195). «Само собою розуміється, що картина не вичерпує предмета, що художник залишається позаду своєї моделі... Як може картина «збігатися» з моделлю? Приблизно, так» (197). «Ми можемо лише відносно (релятивно) пізнавати природу і частини її; бо всяка частина, хоч вона є лише відносною частиною природи, має все ж природу абсолютного, природу природного цілого самого по собі (*des Naturganzen an sich*), не вичерпуваного пізнанням... Звідки ж ми знаємо, що позаду явищ природи, позаду відносних істин стоїть універсальна, необмежена, абсолютна природа, яка не цілком виявляє себе людині?.. Звідки це знання? Воно природжене нам. Воно

дане разом із свідомістю» (198). Це останнє — одна з неточностей Діцгена, які змусили Маркса в одному з листів до Кугельмана відзначити плутанину в поглядах Діцгена⁵⁵. Тільки чіпляючись за такі неправильні місця, можна говорити про особливу філософію Діцгена, відмінну від діалектичного матеріалізму. Але сам Діцген поправляється *на тій же сторінці*: «Коли я кажу, що знання про безконечну, абсолютну істину природжене нам, що воно є одно і єдине знання а р'іогі, то все ж і досвід підтверджує це природжене знання» (198).

З усіх цих заяв Енгельса і Діцгена ясно видно, що для діалектичного матеріалізму не існує неперехідної грані між відносною і абсолютною істиною. Богданов зовсім не зрозумів цього, коли він міг писати: «він (світогляд старого матеріалізму) хоче бути безумовно *об'єктивним пізнанням суті речей* (курсив Богданова) і несумісний з історичною умовністю всякої ідеології» (книга III «Емпириомонізма», стор. IV). З погляду сучасного матеріалізму, тобто марксизму, *межі* наближення наших знань до об'єктивної, абсолютної істини історично умовні, але *безумовне* існування цієї істини, безумовне те, що ми наближаємось до неї. Історично умовні контури картини, але безумовне те, що ця картина зображає об'єктивно існуючу модель. Історично умовне те, коли і при яких умовах ми просунулись у своєму пізнанні суті речей до відкриття алізарину в кам'яновугільному дьогті або до відкриття електронів в атомі, але безумовне те, що кожне таке відкриття є крок уперед «безумовно об'єктивного пізнання». Одним словом, історично умовна всяка ідеологія, але безумовне те, що всякій науковій ідеології (на відміну, наприклад, від релігійної) відповідає об'єктивна істина, абсолютна природа. Ви скажете: це розрізнення відносної і абсолютної істини невизначене. Я відповім вам: воно якраз настільки «невизначене», щоб перешкодити перетворенню науки в догму в поганому розумінні цього слова, в щось мертве, застигле, закріплене, але воно в той же час якраз настільки «визначене», щоб відмежуватися найбільш рішучим і безповоротним чином від фідейзму і від агностицизму, від філософського ідеалізму і від софістики

послідовників Юма і Канта. Тут є грань, якої ви не помітили, і, не помітивши її, скотилися в болото реакційної філософії. Це — грань між діалектичним матеріалізмом і релятивізмом.

Ми — релятивісти, виголошують Мах, Авенаріус, Петдольдт. Ми — релятивісти, вторять їм п. Чернов і кілька російських махістів, які бажають бути марксистами. Так, п. Чернов і товариші-махісти, в цьому й полягає ваша помилка. Бо покласти релятивізм в основу теорії пізнання, значить неминуче засудити себе або на абсолютний скептицизм, агностицизм і софістику, або на суб'єктивізм. Релятивізм, як основа теорії пізнання, є не тільки визнання відносності наших знань, але й заперечення будь-якої об'єктивної, незалежно від людства існуючої, мірки або моделі, до якої наближається наше відносне пізнання. З погляду голого релятивізму можна виправдати всяку софістику, можна визнати «умовним», чи вмер Наполеон 5-го травня 1821 року чи не вмер, можна простою «зручністю» для людини або для людства оголосити допущення поряд в науковою ідеологією («зручна» в одному відношенні) релігійної ідеології (дуже «зручної» в другому відношенні) і т. д.

Діалектика, — як роз'яснював ще Гегель, — *включає в себе момент релятивізму, заперечення, скептицизму, але не зводиться до релятивізму*. Матеріалістична діалектика Маркса і Енгельса безумовно включає в себе релятивізм, але не зводиться до нього, тобто визнає відносність усіх наших знань не в розумінні заперечення об'єктивної істини, а в розумінні історичної умовності меж наближення наших знань до цієї істини.

Богданов пише курсивом: *«Послідовний марксизм не допускає такої догматики і такої статики»*, як вічні істини («Емпіриомонізм», III книга, стор. IX). Це плутанина. Якщо світ є матерія, яка вічно рухається і розвивається (як думають марксисты) і яку відображає людська свідомість, що розвивається, то при чому ж тут «статика»? Мова йде зовсім не про незмінну суть речей і не про незмінну свідомість, а про *відповідність* між свідомістю, яка відображає природу, і природою, яку відображає свідомість. У цьому — і тільки в

цьому — питанні термін «догматика» має особливий характерний філософський присмак: це улюблене слівце ідеалістів і агностиків *проти* матеріалістів, як ми вже бачили на прикладі досить «старого» матеріаліста Фейєрбаха. Старий, престарий мотлох — ось чим виявляються всі заперечення проти матеріалізму, роблені з точки зору пресловутого «новітнього позитивізму».

6. КРИТЕРІЙ ПРАКТИКИ В ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ

Ми бачили, що Маркс у 1845 році, Енгельс у 1888 і 1892 рр. вводять критерій практики в основу теорії пізнання матеріалізму⁵⁶. Поза практикою ставити питання про те, «чи відповідає людському мисленню предметна» (тобто об'єктивна) «істина», є схоластика, — говорить Маркс у 2-ій тезі про Фейєрбаха. Найкраще спростування кантіанського і юмістського агностицизму, як і інших філософських вивертів (*Schrullen*), є практика, — повторює Енгельс. «Успіх наших дій доводить згідність (відповідність, *Übereinstimmung*) наших сприйнять з предметною» (об'єктивною) «природою сприйманих речей», — заперечує Енгельс агностикам⁵⁷.

Порівняйте з цим міркування Маха про критерій практики. «В повсякденному мисленні і звичайній мові протиставляють звичайно *позірне, ілюзорне дійсності*. Тримаючи олівець перед нами в повітрі, ми бачимо його в прямому положенні; опустивши його в похилому положенні в воду, ми бачимо його зігнутим. В останньому випадку кажуть: «олівець *здається зігнутим, але в дійсності він прямий*». Але на якій підставі ми називаємо *один* факт дійсністю, а *другий* зводимо до значення ілюзії?.. Коли ми робимо ту природну помилку, що у випадках незвичайних все ж чекаємо настання явищ звичайних, то наші сподівання, звичайно, бувають обмануті. Але факти в цьому не винні. Говорити в подібних випадках про *ілюзію* має сенс з погляду практичного, але ніяк не наукового. В такій же мірі не має ніякого сенсу з погляду наукового часто обговорюване питання, чи існує дійсно світ, чи він є лише наша ілюзія, не більше як сон. Але й найбільш недоладний сон є факт, не гірший від усякого іншого» («Аналіз відчуттів», стор. 18—19).

Справедливо, що фактом буває не тільки недоладний сон, але й недоладна філософія. Сумніватися в цьому неможливо після обізнання з філософією Ернста Маха. Як найостанніший софіст, він сплутує науково-історичне і психологічне дослідження людських помилок, всіляких «недоладних снів» людства, як-от віра в лісовиків, домовиків і под., з ґносеологічним розрізненням істинного і «недоладного». Це те саме, як коли б економіст сказав, що і теорія Сеніора, за якою весь прибуток капіталістові дає «остання година» праці робітника, і теорія Маркса, — однаково факт, і з погляду наукового не має сенсу питання про те, яка теорія виражає об'єктивну істину і яка — передсуди буржуазії і продажність її професорів. Шкіряник Й. Діцген бачив у науковій, тобто матеріалістичній, теорії пізнання «універсальну зброю проти релігійної віри» («Kleinere philosophische Schriften», S. 55 *), а для ординарного професора Ернста Маха «з погляду наукового не має сенсу» різниця між матеріалістичною теорією пізнання і суб'єктивно-ідеалістичною! Наука безпартійна в боротьбі матеріалізму з ідеалізмом і релігією, це — улюблена ідея не одного Маха, а всіх сучасних буржуазних професорів, цих, за справедливим висловом того ж Й. Діцгена, «дипломованих лакеїв, які задурюють народ вимученим ідеалізмом» (S. 53, там же).

Це саме такий вимучений професорський ідеалізм, коли критерій практики, яка відділяє для всіх і кожного ілюзію від дійсності, виноситься Е. Махом за межі науки, за межі теорії пізнання. Людська практика доводить правильність матеріалістичної теорії пізнання, — говорили Маркс і Енгельс, оголошуючи «схоластикою» і «філософськими вивертами» спроби вирішити основне ґносеологічне питання поза практикою. Для Маха ж практика — одно, а теорія пізнання — зовсім інше; їх можна поставити поруч, не обумовлюючи першим другого. «Пізнання, — говорить Мах у своєму останньому творі: «Пізнання і заблудження» (стор. 115 другого німецького видання), — є біологічно корисне (förderndes) психічне переживання». «Тільки успіх може відділити

* — «Дрібні філософські статті», стор. 55. Ред.

пізнання від заблудження» (116). «Поняття є фізична робоча гіпотеза» (143). Наші російські махісти, які бажають бути марксистами, з дивовижною наївністю приймають подібні фрази Маха за доказ того, що він *наближається* до марксизму. Але Мах тут так само наближається до марксизму, як Бісмарк наближався до робітничого руху, або єпископ Євлогій до демократизму. У Маха подібні положення *стоять поруч* з його ідеалістичною теорією пізнання, а не визначають вибір тієї чи іншої певної лінії в гносеології. Пізнання може бути біологічно корисним, корисним у практиці людини, в збереженні життя, в збереженні виду, лише тоді, коли воно відображає об'єктивну істину, незалежну від людини. Для матеріаліста «успіх» людської практики доводить відповідність наших уявлень об'єктивній природі речей, які ми сприймаємо. Для соліпсиста «успіх» є все те, що *мені* потрібне *на практиці*, яку можна розглядати окремо від теорії пізнання. Якщо включити критерій практики в основу теорії пізнання, то ми неминуче матимемо матеріалізм, — говорить марксист. Практика нехай буде матеріалістична, а теорія зовсім інша річ, — говорить Мах.

«Практично, — пише він в «Аналізі відчуттів», — чинячи які-небудь дії, ми так само мало можемо обійтися без уявлення *Я*, як ми не можемо обійтися без уявлення тіла, простягаючи руку по яку-небудь річ. Фізіологічно ми залишаємось егоїстами і матеріалістами з такою ж постійністю, з якою ми постійно бачимо схід сонця. Але теоретично ми зовсім не повинні додержуватись цього погляду» (284—285).

Егоїзм тут ні до ладу, ні до прикладу, бо це — категорія зовсім не гносеологічна. Ні при чому й позірний рух сонця навколо землі, бо в практику, яка служить нам критерієм у теорії пізнання, треба включити також практику астрономічних спостережень, відкриттів і т. д. Залишається цінне визнання Маха, що в практиці своїй люди керуються цілком і виключно матеріалістичною теорією пізнання, а спроба обминути її «теоретично» виявляє тільки гелертерські-схоластичні і вимучено-ідеалістичні прагнення Маха.

До якої міри не нові ці зусилля виділити практику, як щось не підлегле розглядові в гносеології, для очищення місця агностицизму та ідеалізму, показує такий приклад з історії німецької класичної філософії. По дорозі від Канта до Фіхте стоїть тут Г. Е. Шульце (так званий в історії філософії Шульце-Енезідем). Він відкрито захищає скептичну лінію в філософії, називаючи себе послідовником Юма (а з стародавніх — Піррона і Секста). Він рішуче відкидає всяку річ у собі і можливість об'єктивного знання, рішуче вимагає, щоб ми не йшли далі «досвіду», далі відчуттів, причому передбачає і заперечення з другого табору: «Оскільки скептик, коли він бере участь в життєвих справах, визнає за безсумнівне дійсність об'єктивних предметів, поводить відповідно до цього і допускає критерій істини, — то власна поведінка скептика є найкраще і найочевидніше спростування його скептицизму»*. «Подібні докази, — з обуренням відповідає Шульце, — годяться тільки для черні (Pöbel, S. 254), бо мій скептицизм не зачіпає життєвої практики, залишаючись у межах філософії» (255).

Так само і суб'єктивний ідеаліст Фіхте сподівається в межах філософії ідеалізму знайти місце для того «реалізму, що є неминучим (*sich aufdringt*) для всіх нас і навіть для найрішучішого ідеаліста, коли справа доходить до дії, реалізм, який приймає, що предмети існують цілком незалежно від нас, поза нами» (Werke, I, 455).

Недалеко відійшов від Шульце і Фіхте новітній позитивізм Маха! Як курйоз, відзначимо, що для Базарова в цьому питанні знов-таки не існує на світі нікого, крім Плеханова: сильніший кіт за всіх звірів. Базаров сміється з «сальтовітальної філософії Плеханова» («Нариси», стор. 69), який написав справді недоладну фразу, ніби «віра» в існування зовнішнього світу «є неминуче *salto vitale*» (життєвий стрибок) «філософії» («Примітка до Л. Фейєрбаха», стор. 111). Вислів «віра», хоч і взятий в лапки, повторений за Юмом, виявляє плутанину термінів у Плеханова, — нічого й казати. Але при чому

* G. E. Schulze, «Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie», 1792, S. 253 (Г. Е. Шульце. «Енезідем, або про основи елементарної філософії, поданої професором Рейнгольдом з Ієни», 1792, стор. 253. Ред.).

тут Плеханов?? Чому не взяв Базаров іншого матеріаліста, ну, хоч би Фейєрбаха? Тільки тому, що він його не знає? Але неучтво не є аргумент. І Фейєрбах, подібно до Маркса і Енгельса, робить недозволений, з точки зору Шульце, Фіхте і Маха, «стрибок» до практики в основних питаннях теорії пізнання. Критикуючи ідеалізм, Фейєрбах викладає його суть такою рельєфною цитатою з Фіхте, яка чудово б'є весь махізм. «Ти гадаєш,— писав Фіхте,— що речі дійсні, що вони існують поза тобою, тільки тому, що ти їх бачиш, чуєш, відчуваєш на дотик. Але зір, дотик, слух є лише відчуття... Ти відчуваєш не предмети, а тільки свої відчуття» (Фейєрбах, Werke, X. Band, S. 185). І Фейєрбах заперечує: людина не абстрактне *Я*, а або чоловік, або жінка, і питання про те, чи є світ відчуття, можна прирівняти до питання: чи є інша людина моє відчуття чи наші відносини на практиці доводять протилежне? «В тім-то й полягає корінна помилка ідеалізму, що він ставить і розв'язує питання про об'єктивність і суб'єктивність, про дійсність чи недійсність світу тільки з теоретичної точки зору» (189, там же). Фейєрбах бере врахування всієї сукупності людської практики в основу теорії пізнання. Звичайно,— говорить він,— і ідеалісти визнають на практиці реальність і нашого *Я* і чужого *Ти*. Для ідеалістів «це точка зору, придатна тільки для життя, а не для спекуляції. Але спекуляція, яка стає в суперечність з життям, яка робить точкою зору істини точку зору смерті, душі, відокремленої від тіла,— така спекуляція є мертва, фальшива спекуляція» (192). Раніше, ніж *відчувати*, ми дихаємо; ми не можемо існувати без повітря, без їжі і пиття.

«Так, значить, мова йде про їжу і пиття при розгляді питання про ідеальність чи реальність світу? — покликає обурений ідеаліст.— Яка низькість! Яке порушення доброго звичаю з усієї сили лаяти матеріалізм у науковому розумінні з кафедри філософії і з кафедри теології, з тим, щоб за табльдотом практикувати матеріалізм в найгрубішому розумінні» (195). І Фейєрбах покликає, що прирівнювати суб'єктивне відчуття до об'єктивного світу «значить прирівнювати полюцію до дітородження» (198).

Зауваження не з дуже чемних, але воно влучає в самісіньке око тим філософам, які вчать, що чуттєве уявлення і є поза нами існуюча дійсність.

Точка зору життя, практики повинна бути першою і основною точкою зору теорії пізнання. І вона приводить неминуче до матеріалізму, відкидаючи з порога безконечні вигадки професорської схоластики. Звичайно, при цьому не треба забувати, що критерій практики ніколи не може по самій суті справи підтвердити або спростувати *повністю* будь-яке людське уявлення. Цей критерій теж настільки «невизначений», щоб не дозволити знанням людини перетворитися в «абсолют», і в той же час настільки визначений, щоб вести нещадну боротьбу з усіма різновидностями ідеалізму й агностицизму. Якщо те, що підтверджує наша практика, є єдина, остання, об'єктивна істина, — то звідси випливає визнання єдиним шляхом до цієї істини шляху науки, яка стоїть на матеріалістичній точці зору. Наприклад, Богданов згоджується визнати за теорією грошового обігу Маркса об'єктивну істинність тільки «для нашого часу», називаючи «догматизмом» приписування цій теорії «надісторично-об'єктивної» істинності («Емпириомонізм», книга III, стор. VII). Це знов плутанина. Відповідності цієї теорії з практикою не можуть змінити ніякі майбутні обставини з тієї ж простої причини, з якої *вічна* є істина, що Наполеон умер 5-го травня 1821 року. Але тому що критерій практики, — тобто хід розвитку *всіх* капіталістичних країн за останні десятиріччя, — доводить тільки об'єктивну істину *всієї* суспільно-економічної теорії Маркса взагалі, а не тієї чи іншої частини, формулювання і т. ін., то ясно, що говорити тут про «догматизм» марксистів, значить робити непростиму поступку буржуазній економії. Єдиний висновок з тієї, поділюваної марксистами, думки, що теорія Маркса є об'єктивна істина, полягає ось у чому: ідучи *шляхом* Марксової теорії, ми будемо наближатися до об'єктивної істини все більше й більше (ніколи не вичерпуючи її); ідучи ж *усяким іншим шляхом*, ми не можемо прийти ні до чого, крім плутанини й брехні.

РОЗДІЛ Ш

ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ ДІАЛЕКТИЧНОГО
МАТЕРІАЛІЗМУ І ЕМПІРІОКРИТИЦИЗМУ. ІІІ

1. ЩО ТАКЕ МАТЕРІЯ? ЩО ТАКЕ ДОСВІД?

З першим із цих питань раз у раз чіпляються ідеалісти, агностики, і в тому числі махісти, до матеріалістів; з другим — матеріалісти до махістів. Спробуймо розібратися, в чому тут річ.

Авенаріус говорить у питанні про матерію:

«Всередині очищеного «повного досвіду» нема «фізичного» — «матерії» в метафізичному абсолютному розумінні, бо «матерія» в цьому розумінні є лише абстракція: вона була б сукупністю протичленів при абстрагуванні від усякого центрального члена. Як у принципіальній координації, тобто в «повному досвіді», немислимий (undenkbar) протичлен без центрального члена, так і «матерія» в метафізичному абсолютному розумінні є цілковита нісенітниця (Unding)» («Bemerkungen», S. 2 * в зазначеному журналі, § 119).

З цієї тарабарщини видно одно: Авенаріус називає фізичне або матерію абсолютм і метафізикою, тому що за його теорією принципіальної координації (або ще по-новому: «повного досвіду») протичлен невіддільний від центрального члена, середовище невіддільне від Я, не-Я невіддільне від Я (як говорив Й. Г. Фіхте). Що ця теорія є переряджений суб'єктивний ідеалізм, про це ми вже говорили у своєму місці, і характер авенаріусівських нападок на «матерію» цілком ясний: ідеаліст заперечує буття фізичного незалежно від психіки і тому відкидає поняття, вироблене філософією для тако-

* — «Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie», S. 2 («Уваги про поняття предмету психології», стор. 2). Ред.

го буття. Що матерія є «фізичне» (тобто найбільш знайоме і безпосередньо дане людині, в існуванні чого ніхто не сумнівається, крім жильців жовтих будиночків),— цього Авенаріус не заперечує, він тільки вимагає прийняття «його» теорії про нерозривний зв'язок середовища і Я.

Мах висловлює ту саму думку простіше, без філософських викрутасів: «Те, що ми називаємо матерією, є тільки певний закономірний зв'язок *елементів* («відчуттів»)» («Аналіз відчуттів», стор. 265). Махові здається, що, висуваючи таке твердження, він чинить «радикальний переворот» у звичайному світогляді. На ділі це старий-престарий суб'єктивний ідеалізм, нагота якого прикрита слівцем «елемент».

Нарешті, англійський махіст Пірсон, який шалено воює з матеріалізмом, каже: «З наукового погляду не може бути заперечення проти того, щоб класифікувати певні більш чи менш постійні групи чуттєвих сприйнять, об'єднуючи їх разом і називаючи матерією,— ми підходимо таким чином дуже близько до визначення Дж. Ст. Мілля: матерія є постійна можливість відчуттів,— але таке визначення матерії зовсім не схоже на те, що матерія є річ, яка рухається» («The Grammar of Science», 1900, 2nd ed., p. 249 *). Тут немає фігового листочка «елементів», і ідеаліст прямо простягає руку агностикові.

Читач бачить, що всі ці міркування основоположників емпіріокритицизму обертаються цілковито і тільки в рамках одвічного гносеологічного питання про відношення мислення до буття, відчуття до фізичного. Потрібна була безмірна наївність російських махістів, щоб побачити тут щось хоч скільки-небудь стосовне до «новітнього природознавства» або «новітнього позитивізму». Всі наведені нами філософи, хто прямо, хто з кривлянням, заміняють основну філософську лінію матеріалізму (від буття до мислення, від матерії до відчуття) протилежною лінією ідеалізму. Заперечення матерії ними є давним-давно відоме розв'язання

* — «Грамматика науки», 1900, 2 вид., стор. 249. Ред.

теоретико-пізнавальних питань у розумінні заперечення зовнішнього, об'єктивного джерела наших відчуттів, об'єктивної реальності, відповідної нашим відчуттям. І навпаки, визнання тієї філософської лінії, яку заперечують ідеалісти й агностики, виражається визначеннями: матерія є те, щб, діючи на наші органи чуттів, спричиняє відчуття; матерія є об'єктивна реальність, дана нам у відчутті, і т. ін.

Богданов, удаючи, що він сперечається тільки з Бельтовим, і полохливо обминаючи Енгельса, обурюється проти подібних визначень, які, бачите, «є прості повторення» («Емпириомонизм», III, XVI стор.) тієї «формули» (Енгельса, забуває додати наш «марксист»), що для одного напрямку в філософії матерія є первинне, дух — вторинне, для другого напрямку — навпаки. Всі російські махісти в захваті повторюють богдановське «спростування»! А тим часом найменше міркування могло б показати цим людям, що не можна, по суті справи не можна дати іншого визначення двох останніх понять гносеології, крім вказівки на те, яке з них береться за первинне. Що значить дати «визначення»? Це значить, насамперед, підвести дане поняття під друге, ширше. Наприклад, коли я визначаю: осел є тварина, я підводжу поняття «осел» під ширше поняття. Тепер постає питання, чи є ширші поняття, з якими могла б оперувати теорія пізнання, ніж поняття: буття і мислення, матерія і відчуття, фізичне і психічне? Ні. Це — гранично широкі, найширші поняття, далі яких по суті справи (коли не мати на увазі *завжди* можливих змін *номенклатури*) не пішла досі гносеологія. Тільки шарлатанство або крайнє скудоумство може вимагати такого «визначення» цих двох «рядів» гранично широких понять, яке не полягало б у «простому повторенні»: те чи друге береться за первинне. Візьміть три вищенаведені міркування про матерію. До чого всі вони зводяться? До того, що ці філософи йдуть від психічного, або Я, до фізичного, або середовища, як від центрального члена до протичлена, — або від відчуття до матерії, — або від чуттєвого сприйняття до матерії. Чи могли по суті справи Авенаріус, Мах і Пірсон дати яке-небудь інше

«визначення» основних понять, крім указання *напрямку* їх філософської лінії? Чи могли вони інакше визначити, ще як-небудь особливо визначити, що таке *Я*, що таке відчуття, що таке чуттєве сприйняття? Досить ясно поставити питання, щоб зрозуміти, яке величезне безглуздзя говорять махісти, коли вони вимагають від матеріалістів такого визначення матерії, яке б не зводилось до повторення того, що матерія, природа, буття, фізичне є первинне, а дух, свідомість, відчуття, психічне — вторинне.

Геніальність Маркса і Енгельса і проявилась, між іншим, у тому, що вони ставилися з презирством до гелертерської гри в нові слівця, мудровані терміни, хитрі «ізми», а просто і прямо говорили: є матеріалістична і ідеалістична лінія в філософії, а між ними різні відтінки агностицизму. Силкування знайти «нову» точку зору в філософії характеризують таке саме убозтво духу, як силкування створити «нову» теорію вартості, «нову» теорію ренти і под.

Про Авенаріуса його учень Карстаньєн розповідає, що він висловився у приватній розмові: «Я не знаю ні фізичного, ні психічного, а тільки третє». На зауваження одного письменника, що поняття цього третього Авенаріус не дав, Петцольдт відповів: «Ми знаємо, чому він не міг виставити такого поняття. Для третього немає протипоняття (*Gegenbegriff* — співвідносного поняття)... Питання: що є третє? нелогічно поставлене» («*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*», II, 329 *). Що останнє поняття не можна визначити, це Петцольдт розуміє. Але він не розуміє того, що посилення на «третє» є простий виверт, бо кожний з нас знає і що таке фізичне і що таке психічне, але ніхто з нас не знає нині, що таке «третє». Цим вивертом Авенаріус тільки замітав сліди, *на ділі* оголошуючи *Я* первинним (центральный член), а природу (середовище) вторинним (протичлен).

Звичайно, і протилежність матерії і свідомості має абсолютне значення тільки в границях дуже обмеженої

* — «Вступ до філософії чистого досвіду», т. II, стор. 329. *Ред.*

області: в даному разі тільки в границях основного гносеологічного питання про те, що визнати первинним і що вторинним. За цими границями відносність даного протиставлення безсумнівна.

Придивімося тепер до вживання слова: досвід в емпіріокритичній філософії. Перший параграф «Критики чистого досвіду» викладає таке «припущення»: «будь-яка частина нашого середовища стоїть у такому відношенні до людських індивідів, що коли вона стала перед ними, то вони заявляють про свій досвід: ось те і те узнаю досвідним шляхом; ось те і те є досвід; або: впливло з досвіду, залежить від досвіду» (стор. 1 рос. перекладу). Отже, досвід визначається все через ті ж поняття: *Я* і середовище, причому «вчення» про «нерозривний» зв'язок їх ховається до певного часу під спудом. Далі. «Синтетичне поняття чистого досвіду»: «саме досвіду, як такої заяви, якій, в усьому її складі, передпосилкою служать тільки частини середовища» (1—2). Якщо прийняти, що середовище існує незалежно від «заяв» і «висловлювань» людини, то відкривається можливість тлумачити досвід матеріалістично! «Аналітичне поняття чистого досвіду»: «саме як такої заяви, до якої не примішано нічого, що в свою чергу не було б досвідом, і яка, отже, являє собою не що інше, як досвід» (2). Досвід є досвід. І знаходяться ж люди, які приймають цю квазівчену нісенітницю за справжню глибокодумність!

Треба ще додати, що Авенаріус у II томі «Критики чистого досвіду» розглядає «досвід», як «спеціальний випадок» *психічного*, що він ділить досвід на *sachhafte Werte* (речові цінності) і *gedankenhafte Werte* (розумові цінності), що «досвід у широкому розумінні» включає ці останні, що «повний досвід» ототожнюється з принципіальною координацією («*Bemerkungen*»). Одним словом: «чого хочеш, того просиш». «Досвід» прикриває і матеріалістичну і ідеалістичну лінію в філософії, освячуючи їх сплутування. Якщо наші махісти довірливо приймають «чистий досвід» за чисту монету, то в філософській літературі представники різних напрямів однаково вказують на зловживання цим поняттям

з боку Авенаріуса. «Що таке чистий досвід,— пише А. Ріль,— лишається в Авенаріуса невизначеним, і його заява: «чистий досвід є такий досвід, до якого не примішано нічого такого, щб, в свою чергу, не було б досвідом», явно крутиться в колі» («Systematische Philosophie», Lpz., 1907, S. 102 *). Чистий досвід у Авенаріуса,— пише Вундт,— то означає яку завгодно фантазію, то висловлювання з характером «речовості» («Philosophische Studien», XIII. Band, S. 92—93 **). Авенаріус розтягує поняття досвіду (S. 382). «Від точного визначення термінів: досвід і чистий досвід,— пише Ковеларт,— залежить смисл усієї цієї філософії. Авенаріус не дає такого точного визначення» («Revue Néo-Scholastique», 1907, févr., p. 61 ***). «Невизначеність терміна: досвід чинить добрі послуги Авенаріусу» в протаскуванні ідеалізму під виглядом боротьби з ним,— говорить Норман Сміт («Mind», vol. XV, p. 29 ****).

«Я заявляю урочисто: внутрішній смисл, душа моєї філософії полягає в тому, що людина не має взагалі нічого, крім досвіду; людина приходить до всього, до чого вона приходить, тільки через досвід...». Правда ж, який це завзятий філософ чистого досвіду? Автор цих слів — суб'єктивний ідеаліст Й. Г. Фіхте («Sonn. Ber. etc.», S. 12 *****). З історії філософії відомо, що тлумачення поняття «досвід» розділяло класичних матеріалістів і ідеалістів. Тепер професорська філософія всіляких відтінків одягає свою реакційність в шати декламації відносно «досвіду». На досвід посилаються всі іманенти. Мах розхвалює в передмові до 2-го видання свого «Пізнання і заблудження» книгу професора В. Ієрузалема, в якій ми читаємо: «Прийняття божественної першоістоти не суперечить ніякому досвідові» («Der krit. Id. etc.», S. 222 *****).

* — «Систематична Філософія», Лейпціг, 1907, стор. 102. Ред.

** — «Філософські Студії», т. XIII, стор. 92—93. Ред.

*** — «Неосхоластичний Огляд», 1907, лютий, стор. 61. Ред.

**** — «Мисль», т. XV, стор. 29. Ред.

***** — «Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie», S. 12 («Ясний як сонце виклад для широкої публіки справжньої суті новітньої філософії», стор. 12). Ред.

***** — «Der kritische Idealismus und die reine Logik», S. 222 («Критичний ідеалізм і чиста логіка», стор. 222). Ред.

Можна тільки пошкодувати людей, які повірили Авенаріусу і К^о, ніби за допомогою слівця «досвід» можна перевершити «застарілу» різницю між матеріалізмом і ідеалізмом. Коли Валентинов і Юшкевич обвинувачують Богданова, який тільки трохи відступив від чистого махізму, в зловживанні словом «досвід», то ці пани виявляють тут тільки своє неучтво. Богданов «не винен» у цьому пункті: він *тільки* по-рабському перейняв плутанину Маха і Авенаріуса. Коли він говорить: «свідомість і безпосередній психічний досвід — тотожні поняття» («Емпириомонизм», II, 53), матерія ж «не досвід», а «невідоме, чим викликається все відоме» («Емпириомонизм», III, XIII), — то він тлумачить досвід *ідеалістично*. І він, звичайно, не перший * і не останній втворює ідеалістичні системки на слівці «досвід». Коли він заперечує реакційним філософам, кажучи, що спроби вийти за межі досвіду приводять на ділі «тільки до пустих абстракцій і суперечливих образів, всі елементи яких бралися все-таки з досвіду» (I, 48), — він протиставляє пустим абстракціям людської свідомості те, щб існує поза людиною і незалежно від її свідомості, тобто тлумачить досвід матеріалістично.

Так само і Мах при вихідній точці зору ідеалізму (тіла є комплекси відчуттів або «елементів») нерідко збивається на матеріалістичне тлумачення слова «досвід». «Не з себе філософствувати (nicht aus uns herausphilosophieren), — говорить він у «Механіці» (3-є нім. вид., 1897, S. 14), — а з досвіду брати». Досвід тут протиставляється філософствуванню з себе, тобто тлумачиться як щось об'єктивне, іззовні дане людині, тлумачиться матеріалістично. Ще приклад: «Те, щб ми спостерігаємо в природі, фіксується в наших уявленнях, хоча б незбагнене і неаналізоване нами, і ці уявлення потім у своїх найзагальніших і найстійкіших (stärksten) рисах наслідують (nachahmen) процеси природи. Ми володіємо в цьому досвіді таким запасом (Schatz), який у нас

* В Англії давно вже вправляється таким чином товариш Бельфорт Бакс, якому недавно французький рецензент його книги «The Roots of Reality» («Коріння реальності». Ред.) сказав не без ідкості: «досвід — тільки інше слово замість свідомості», ставайте ж одверто ідеалістом! («Revue de Philosophie» **, 1907, № 10, p. 399).

завжди під рукою...» (там же, S. 27). Тут природа береться за первинне, відчуття і досвід — за похідне. Коли б Мах послідовно тримався такої точки зору в основних питаннях гносеології, то він звільнив би людство від численних і дурних ідеалістичних «комплексів». Третій приклад: «Щільний зв'язок думки з досвідом створює сучасне природознавство. Досвід породжує думку. Вона розробляється далі і знову порівнюється з досвідом» і т. д. («Erkenntnis und Irrtum», S. 200 *). Спеціальна «філософія» Маха тут викинута за борт, і автор стихійно переходить на звичайну точку зору природодослідників, які дивляться на досвід матеріалістично.

Підсумок: слово «досвід», на якому будують свої системи махісти, давним-давно служило для прикриття ідеалістичних систем і служить зараз у Авенаріуса і К⁰ для еклектичного переходу від ідеалістичної позиції до матеріалізму і назад. Різні «визначення» цього поняття виражають лише ті дві основні лінії в філософії, які так яскраво розкрив Енгельс.

2. ПОМИЛКА ПЛЕХАНОВА ВІДНОСНО ПОНЯТТЯ «ДОСВІД»

На стор. X—XI своєї передмови до «Л. Фейербаха» (вид. 1905 р.) Плеханов говорить:

«Один німецький письменник зауважує, що для емпіріокритицизму *досвід* є тільки предмет дослідження, а зовсім не засіб пізнання. Коли це так, то протиставлення емпіріокритицизму матеріалізму втрачає смисл, і міркування на тему про те, що емпіріокритицизм покликаний замінити собою матеріалізм, є цілком пустими й марними».

Це — одна суцільна плутанина.

Фр. Карстаньєн, один з «найортодоксальніших» послідовників Авенаріуса, говорить у своїй статті про емпіріокритицизм (відповідь Вундтові), що «для «Критики чистого досвіду» досвід є не засіб пізнання, а тільки

* — «Пізнання і заблудження», стор. 200. Ред.

предмет дослідження» *. Виходить, за Плехановим, що протиставлення поглядів Фр. Карстаньєна матеріалізові втрачає смисл!

Фр. Карстаньєн майже буквально переказує Авенаріуса, який у своїх «Увагах» рішуче протиставляє своє розуміння досвіду, як того, що дане нам, що ми знаходимо (*das Vorgefundene*), — поглядів на досвід, як на «засіб пізнання» «в розумінні пануючих, по суті цілком метафізичних, теорій пізнання» (I. c., S. 401). Те саме каже слідом за Авенаріусом і Петцольдт у своєму «Вступі до філософії чистого досвіду» (т. I, S. 170). Виходить, за Плехановим, що протиставлення поглядів Карстаньєна, Авенаріуса і Петцольдта матеріалізові втрачає смисл! Або Плеханов не «дочитав» Карстаньєна і К⁰, або він узяв своє посилання на «одного німецького письменника» з п'ятих рук.

Що ж значить це твердження найвидатніших емпіріо-критиків, якого не зрозумів Плеханов? Карстаньєн хоче сказати, що Авенаріус у своїй «Критиці чистого досвіду» бере предметом дослідження досвід, тобто всякі «людські висловлювання». Авенаріус не досліджує тут, — говорить Карстаньєн (S. 50 цит. статті), — чи реальні ці висловлювання чи вони стосуються, наприклад, *привидів*; він тільки групує, систематизує, формально класифікує всі можливі людські висловлювання, і *ідеалістичні і матеріалістичні* (S. 53), не входячи в суть питання. Карстаньєн цілком має рацію, називаючи цю точку зору «скептицизмом переважно» (S. 213). Карстаньєн захищає, між іншим, у цій статті свого дорогого учителя від ганебного (з точки зору німецького професора) обвинувачення в матеріалізмі, кинутого Вундтом. Які ж ми матеріалісти, даруйте! — такий смисл заперечень Карстаньєна, — якщо ми говоримо про «досвід», то зовсім не в тому звичайному, ходячому розумінні, яке веде або могло б вести до матеріалізму, а в розумінні дослідження нами всього того, що люди «висловлюють», як досвід. Карстаньєн і Авенаріус

* «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Jahrg. 22, 1898, S. 45 («Тримісячник Наукової Філософії», 22-й рік видання, 1898, стор. 45. Ред.).

вважають погляд на досвід, як на засіб пізнання, матеріалістичним (це, може, і найбільш звичайно, але все ж невірно, як ми бачили на прикладі Фіхте). Авенаріус відгороджується від тієї «панівної» «метафізики», яка уперто вважає мозок органом мислі, не рахуючись з теоріями інтродукції і координації. Під знаходженням нами або даним (*das Vorgefundene*) Авенаріус розуміє якраз нерозривний зв'язок *Я* і середовища, щоб веде до заплутаного ідеалістичного тлумачення «досвіду».

Отже, під словом «досвід», без сумніву, може критись і матеріалістична і ідеалістична лінія в філософії, а так само і юмістська і кантіанська, але ні визначення досвіду, як предмета дослідження *, ні визначення його, як засобу пізнання, нічого ще не вирішує в цьому відношенні. Спеціально ж зауваження Карстаньєна проти Вундта не мають аж ніякого відношення до питання про протиставлення емпіріокритицизму матеріалізму.

Як курйоз, відзначимо, що Богданов і Валентинов, відповідаючи по цьому пункту Плеханову, виявили анітрохи не кращу обізнаність. Богданов заявив: «не зовсім ясно» (III, стор. XI), «справа емпіріокритицистів розібратися в цьому формулюванні і прийняти чи не прийняти умову». Вигідна позиція: я, мовляв, не махіст і розбиратися в тому, в якому розумінні говорять про досвід якийсь там Авенаріус чи Карстаньєн, я не повинен! Богданов бажав користуватись махізмом (і махістською плутаниною з «досвідом»), але не бажав відповідати за неї.

«Чистий» емпіріокритик Валентинов виписав плехановську примітку і публічно протанцював канкан, висміюючи те, що Плеханов не назвав письменника і не пояснив, у чому річ (стор. 108—109 цит. книги). При цьому сам цей емпіріокритичний філософ *ні слова* не відповів по суті, визнавши, що він «разів три, коли не більше, перечитував» плехановську примітку (і, очевидно, нічого не зрозумів). Ну й махісти!

* Плеханову здалося, може, що Карстаньєн сказав: «об'єкт пізнання, незалежний від пізнання», а не «предмет дослідження»? Тоді це був би дійсно матеріалізм. Але ні Карстаньєн, ні взагалі будь-хто, обізнаний з емпіріокритицизмом, не сказав і не міг сказати такої речі.

3. ПРО ПРИЧИННІСТЬ І НЕОБХІДНІСТЬ У ПРИРОДІ

Питання про причинність має особливо важливе значення для визначення філософської лінії того чи іншого новітнього «ізму», і ми повинні через те спинитися на цьому питанні трохи докладніше.

Почнемо з викладу матеріалістичної теорії пізнання в даному пункті. Погляди Л. Фейєрбаха викладені ним особливо ясно у вищезгаданому запереченні Р. Гаймові.

«Природа і людський розум, — говорить Гайм, — цілком розходяться у нього (Фейєрбаха), і між ними викопується ціла прірва, неперехідна ні з того, ні з другого боку. Гайм основує цей закид на § 48 моєї «Суті релігії», де говориться, що «природа може бути збагнена тільки через саму природу, що необхідність її не є людська або логічна, метафізична або математична, що природа одна тільки є такою сутністю, до якої не можна прикладати ніякої людської мірки, хоч ми й порівнюємо її явища з аналогічними людськими явищами, застосуємо до неї, щоб зробити її зрозумілою для нас, людські вислови і поняття, наприклад: порядок, мета, закон, змушені застосовувати до неї такі вислови за суттю нашої мови». Що це значить? Чи хочу я цим сказати: в природі нема ніякого порядку, так що, наприклад, за осінню може настати літо, за весною — зима, за зимою — осінь? Немає мети, так що, наприклад, між легенями і повітрям, між світлом і оком, між звуком і ухом нема ніякої погодженості? Немає порядку, так що, наприклад, земля рухається то по еліпсу, то по колу, обертається навколо сонця то за рік, то за чверть години? Яке безглуздя! Що ж хотів я сказати в цьому уривку? Нічого більше, як провести різницю між тим, що належить природі, і тим, що належить людині; в цьому уривку не говориться, щоб словам і уявленням про порядок, мету, закон не відповідало нічого дійсного в природі, в ньому заперечується тільки тотожність думки і буття, заперечується, щоб порядок і т. д. існували в природі саме так, як в голові або в чутті людини. Порядок, мета, закон є не більше, як слова, що ними людина перекладає діла природи на *свою* мову, щоб зрозуміти їх; ці слова не позбавлені смислу, не позбавлені

об'єктивного змісту (nicht sinn- d. h. gegenstandlose Worte); але все ж треба відрізнити оригінал від перекладу. Порядок, мета, закон виражають в людському розумінні щось довільне.

«Теїзм *прямо* висновує від випадковості порядку, доцільності й закономірності природи до їх довільного походження, до буття істоти, що відмінна від природи і вносить порядок, доцільність і закономірність у природу, саму по собі (an sich) хаотичну (dissolute), чужу всякій визначеності. Розум теїстів... є розум, що перебуває в суперечності з природою, абсолютно позбавлений розуміння суті природи. Розум теїстів розриває природу на дві сутності,— одну матеріальну, другу формальну або духовну» (Werke, VII. Band, 1903, S. 518—520 *).

Отже, Фейєрбах визнає об'єктивну закономірність в природі, об'єктивну причинність, яку відображають лише приблизно вірно людські уявлення про порядок, закон та ін. Визнання об'єктивної закономірності природи знаходиться у Фейєрбаха в нерозривному зв'язку з визнанням об'єктивної реальності зовнішнього світу, предметів, тіл, речей, які відображає наша свідомість. Погляди Фейєрбаха — послідовно матеріалістичні.. І всякі інші погляди, вірніше, іншу філософську лінію в питанні про причинність, заперечення об'єктивної закономірності, причинності, необхідності в природі, Фейєрбах справедливо відносить до напряду фідейзму. Бо ясно, справді, що суб'єктивістська лінія в питанні про причинність, виведення порядку і необхідності природи не з зовнішнього об'єктивного світу, а з свідомості, з розуму, з логіки і под. не тільки відриває людський розум від природи, не тільки протиставляє перший другій, але робить природу *частиною* розуму, замість того, щоб розум вважати *частинкою* природи. Суб'єктивістська лінія в питанні про причинність є філософський ідеалізм (до різновидностей якого належать теорії причинності і Юма і Канта), тобто більше чи менше ослаблений, розріджений фідейзм. Визнання об'єктивної закономірності природи і приблизно вірного

* — Твори, т. VII, 1903, стор. 518—520. *Ред.*

відображення цієї закономірності в голові людини є матеріалізм.

Щодо Енгельса, то йому не доводилось, якщо я не помиляюсь, спеціально в питанні про причинність протиставляти свою матеріалістичну точку зору іншим напрямам. В цьому для нього не було потреби, раз він у більш корінному питанні про об'єктивну реальність зовнішнього світу взагалі відмежував себе цілком виразно від усіх агностиків. Але хто скільки-небудь уважно читав його філософські твори, тому має бути ясно, що Енгельс не допускав і тіні сумніву щодо існування об'єктивної закономірності, причинності, необхідності природи. Обмежимось небагатьма прикладами. В першому ж параграфі «Анти-Дюрінга» Енгельс говорить: «Щоб пізнавати окремі сторони» (або частковості загальної картини світових явищ), «ми змушені виривати їх з їх природного (natürlich) або історичного зв'язку і досліджувати кожную зокрема за її властивостями, за її особливими причинами і наслідками» (5—6). Що цей природний зв'язок, зв'язок явищ природи існує об'єктивно, це очевидно. Енгельс підкреслює особливо діалектичний погляд на причину і наслідок: «Причина і наслідок є уявлення, які мають значення, як такі, тільки в застосуванні до даного окремого випадку; але як тільки ми будемо розглядати цей окремий випадок у його загальному зв'язку з усім світовим цілим, ці уявлення сходяться і переплітаються в уявленні універсального взаємодіяння, в якому причини і наслідки весь час міняються місцями; те, що тут або тепер є причиною, стає там або тоді наслідком і навпаки» (8). Отже, людське поняття причини і наслідку завжди трохи спрощує об'єктивний зв'язок явищ природи, лише приблизно відображаючи його, штучно ізолюючи ті чи інші сторони одного єдиного світового процесу. Якщо ми знаходимо, що закони мислення відповідають законам природи, то це стає цілком зрозумілим, — говорить Енгельс, — коли взяти до уваги, що мислення і свідомість є «продукти людського мозку і людина сама продукт природи». Зрозуміло, що «продукти людського мозку, будучи самі кінець кінцем продуктами природи,

не суперечать всьому іншому природному зв'язкові (Naturzusammenhang), а відповідають йому» (22)⁵⁹. Що існує природний, об'єктивний зв'язок явищ світу, в цьому нема й сумніву. Про «законои природи», про «необхідність природи» (Naturnotwendigkeiten) Енгельс говорить раз у раз, не вважаючи потрібним окремо роз'яснювати загальновідомі положення матеріалізму.

В «Людвігу Фейєрбаху» ми так само читаємо, що «загальні закони руху зовнішнього світу і людського мислення по суті справи тотожні, а у своєму виявленні різні лише остільки, що людська голова може застосовувати їх свідомо, тоді як у природі — до цього часу здебільшого і в людській історії — вони прокладають собі дорогу несвідомо, у формі зовнішньої необхідності, серед безконечного ряду позірних випадковостей» (38). І Енгельс обвинувачує стару натурфілософію в тому, що вона заміняла «невідомі ще їй дійсні зв'язки» (явищ природи) «ідеальними, фантастичними» (42)⁶⁰. Визнання об'єктивної закономірності, причинності, необхідності в природі цілком ясне у Енгельса поруч з підкреслюванням відносного характеру наших, тобто людських, приблизних відображень цієї закономірності в тих чи інших поняттях.

Переходячи до Й. Діцгена, ми повинні насамперед відзначити одно з незліченних перекручень справи нашими махістами. Один з авторів «Нарисів «з» філософії марксизму», п. Гельфонд, заявляє нам: «Основні пункти світогляду Діцгена можуть бути резюмовані в таких положеннях: «...9) причинна залежність, яку ми приписуємо речам, насправді не міститься в самих речах» (248). *Це — цілковита нісенітниця.* Пан Гельфонд, власні погляди якого являють собою справжню окрошку з матеріалізму й агностицизму, *безбожно перебрехав* Й. Діцгена. Звичайно, у Й. Діцгена можна знайти немало плутанини, неточностей, помилок, які тішать серця махістів і змушують кожного матеріаліста визнати в Й. Діцгені філософа не цілком послідовного. Але приписувати матеріалістові Й. Діцгену пряме заперечення матеріалістичного погляду на причинність, на це здатні тільки Гельфонди, тільки російські махісти.

«Об'єктивне наукове пізнання,— говорить Й. Діцген у своєму творі «Суть головної роботи» (нім. вид. 1903 р.),— шукає причин не в вірі, не в спекуляції, а в досвіді, в індукції, не а priori, а а posteriori *. Природознавство шукає причин не поза явищами, не позаду їх, а в них або за допомогою їх» (S. 94—95). «Причини є продукти мислительної здатності. Але вони — не чисті продукти її, вони породжені нею в союзі з чуттєвим матеріалом. Чуттєвий матеріал дає породжений таким чином причині її об'єктивне існування. Як ми від істини вимагаємо, щоб вона була істиною об'єктивного явища, так ми від причини вимагаємо, щоб вона була дійсна, щоб вона була причиною об'єктивно даного наслідку» (S. 98—99). «Причина речі є її зв'язок» (S. 100).

Звідси видно, що п. Гельфонд висунув твердження *прямо протилежне дійсності*. Світогляд матеріалізму, викладений Й. Діцгеном, визнає, що «причинна залежність» *міститься «в самих речах»*. Для махістської окрошки п. Гельфонду треба було сплутати матеріалістичну й ідеалістичну лінію в питанні про причинність.

Перейдемо до цієї другої лінії.

У Авенаріуса ясне висловлення вихідних пунктів його філософії у цьому питанні є в першому його творі: «Філософія, як мислення про світ відповідно до принципу найменшого витрачання сил». У § 81 читаємо: «Не відчуваючи (не пізнаючи в досвіді: *erfahren*) сили, як чогось такого, що викликає рух, ми не відчуваємо і *необхідності* будь-якого руху... Все, що ми відчуваємо (*erfahren*), це — що одно настає за другим». Перед нами юмівська точка зору в найчистішому вигляді: відчуття, досвід нічого не говорять нам ні про яку необхідність. Філософ, який твердить (на основі принципу «економії мислі»), що існує тільки відчуття, не міг прийти ні до якого іншого висновку. «Оскільки,— читаємо далі,— уявлення про *причинність* вимагає сили і необхідності або примусу, як інтегральних складових частин для визначення наслідку, остільки й воно падає разом з

* — не до досвіду, а після досвіду. *Ред.*

ними» (§ 82). «Необхідність залишається, як ступінь імовірності сподівання наслідків» (§ 83, теза).

Це — цілком виразний суб'єктивізм в питанні про причинність. І, якщо залишатися хоч трохи послідовним, то не можна прийти до іншого висновку, не визнаючи об'єктивної реальності, як джерела наших відчуттів.

Беремо Маха. В спеціальному розділі про «причинність і пояснення» («Wärmelehre», 2. Auflage, 1900, S. 432—439) * читаємо: «Юмова критика (поняття причинності) залишається в своїй силі». Кант і Юм по-різному розв'язують проблему причинності (на інших філософів Мах і не зважає!); до Юмового розв'язання «приєднуємось ми». «Крім логічної (курсив Маха), якої-небудь іншої необхідності, наприклад, фізичної, не існує». Це якраз той погляд, з яким так рішуче боровся Фейєрбах. Махові й на думку не спадає заперечувати своє споріднення з Юмом. Тільки російські махісти могли дійти до того, щоб стверджувати «сполучність» юмівського агностицизму з матеріалізмом Маркса і Енгельса. В «Механіці» Маха читаємо: «В природі немає ні причини, ні наслідку» (S. 474, 3. Auflage, 1897). «Я багато разів викладав, що всі форми закону причинності впливають із суб'єктивних прагнень (Triebe); для природи немає необхідності бути відповідною до них» (495).

Тут треба відзначити, що наші російські махісти з разуючою наївністю підмінюють питання про матеріалістичний або ідеалістичний напрям усіх міркувань відносно закону причинності питанням про те чи інше формулювання цього закону. Вони повірили німецьким професорам-емпіріокритикам, що коли сказати: «функціональне співвідношення», то це становитиме відкриття «новітнього позитивізму», звільнить від «фетишизму» таких висловів, як-от «необхідність», «закон» і под. Звичайно, це чистісінька дурниця, і Вундт мав повне право посміятися над цією *переміною слова* (S. 383 і 388 цит. статті в «Philosophische Studien»), яка нітрохи

* — Mach, E. «Die Prinzipien der Wärmelehre», 2. Auflage, 1900, S. 432—439 (Мах, Е. «Принципи вчення про теплоту», 2 вид., 1900, стор. 432—439). *Ред.*

не міняє суті справи. Сам Мах говорить про «всі форми закону причинності і в «Пізнанні і заблудженні» (2 вид., S. 278) робить само собою зрозуміле застереження, що поняття функції може виразити точніше «залежність елементів» лише тоді, коли досягнута можливість виразити результати дослідження у *вимірних* величинах, — а цього навіть у таких науках, як хімія, досягнуто лише почасти. Мабуть, з точки зору наших довірливих до професорських відкриттів махістів, Фейєрбах (не кажучи вже про Енгельса) не знав того, що поняття порядок, закономірність і т. ін. можуть бути виражені при певних умовах математично визначеним функціональним співвідношенням!

Дійсно важливе теоретико-пізнавальне питання, що розділяє філософські напрями, полягає не в тому, якої міри точності досягли наші описи причинних зв'язків і чи можуть ці описи бути виражені в точній математичній формулі, — а в тому, чи є джерелом нашого пізнання цих зв'язків об'єктивна закономірність природи, чи властивості нашого розуму, властива йому здатність пізнавати певні апіорні істини і т. ін. Ось що безповоротно відділяє матеріалістів Фейєрбаха, Маркса і Енгельса від агностиків (юмістів) Авенаріуса і Маха.

В окремих місцях своїх творів Мах, — якого гріх було б обвинуватити в послідовності, — нерідко «забуває» про свою згоду з Юмом і про свою суб'єктивістську теорію причинності, міркуючи «просто» як природодослідник, тобто з стихійно-матеріалістичної точки зору. Наприклад, у «Механіці» ми читаємо: «Природа вчить нас знаходити в її явищах одноманітність» (р. 182 франц. перекладу). Якщо ми *знаходимо* одноманітність в явищах природи, то, значить, ця одноманітність існує об'єктивно, поза нашим розумом? Ні. В тому ж питанні про одноманітність природи Мах вирікає такі речі: «Сила, яка штовхає нас поповнювати в думках факти, спостережені лише наполовину, є сила асоціації. Вона укріплюється від повторення. Вона здається нам тоді силою, яка не залежить від нашої волі і від окремих фактів, яка спрямовує і думки, і (курсив Маха) факти, держить їх у відповідності одно з одним, як *закон* тих і других.

Що ми вважаємо себе здатними робити провіщення за допомогою такого закону, це доводить лише (!) достатню одноманітність нашого середовища, але ніяк не доводить *необхідності* успіху провіщень» («Wärmehlehre», S. 383).

Виходить, що можна і треба шукати якоїсь необхідності *поза* одноманітністю середовища, тобто природи! Де шукати, це — таємниця ідеалістичної філософії, яка боїться визнати пізнавальну здатність людини за просте відображення природи. В останньому своєму творі «Пізнання і заблудження» Мах навіть визначає закон природи, як «обмеження сподівання» (2 вид., S. 450 і далі)! Соліпсизм бере-таки своє.

Подивимось на позицію інших письменників того ж філософського напрямку. Англієць Карл Пірсон висловлюється з властивою йому визначеністю: «Закони науки — значно більше продукти людського розуму, ніж факти зовнішнього світу» («The Grammar of Science», 2nd ed., p. 36). «І поети і матеріалісти, які говорять про природу, як господаря (sovereign) над людиною, надто часто забувають, що порядок і складність явищ, які викликають їх захоплення, принаймні, настільки ж є продуктом пізнавальних здатностей людини, як її власні спомини і думки» (185). «Широко охоплюючий характер закону природи зобов'язаний своїм існуванням винахідливості людського розуму» (ib. *). «Людина є творець закону природи», говорить § 4 третього розділу. «Є далеко більше сенсу в твердженні, що людина дає закони природі, ніж у зворотному твердженні, що природа дає закони людині», — хоча, — з жалем признається вельмишановний професор, — цей останній (матеріалістичний) погляд, «на нещастя, дуже поширений у наш час» (p. 87). В IV розділі, що присвячений питанню про причинність, § 11 формулює тезу Пірсона: «Необхідність належить до світу понять, а не до світу сприйняття». Для Пірсона, треба зауважити, сприйняття або чуттєві враження «і є» поза нами існуюча дійсність. «У тій одноманітності, з якою повторюються певні ряди сприйняття, у тій рутині сприйняття нема

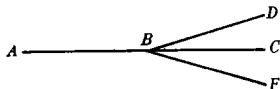
* — ibidem — там же. Ред.

ніякої внутрішньої необхідності; але необхідною умовою існування мислячих істот є наявність рутини сприйняття. Необхідність міститься, таким чином, у природі мислячої істоти, а не в самих сприйняттях; вона є продуктом пізнавальної здатності» (р. 139).

Наш махіст, з яким повну солідарність висловлює не раз «сам» Е. Мах, благополучно прийшов таким чином до чисто кантіанського ідеалізму: людина дає закони природі, а не природа людині! Не в тому річ, щоб повторювати за Кантом учення про апіорність, — це визначає не ідеалістичну лінію в філософії, а особливе формулювання цієї лінії, — а в тому, що розум, мислення, свідомість є тут первинним, природа — вторинним. Не розум є частинка природи, один з найвищих продуктів її, відображення її процесів, а природа є частинка розуму, який само собою розтягується таким чином із звичайного, простого, усім знайомого людського розуму в «надмірний», як говорив Й. Діцген, таємничий, божественний розум. Кантіансько-махістська формула: «людина дає закони природі» є формула фідеїзму. Якщо наші махісти роблять великі очі, читаючи в Енгельса, що основна відмінна ознака матеріалізму є прийняття за первинне природи, а не духу, — то це показує тільки, до якої міри вони нездатні відрізняти справді важливі філософські напрями від професорської гри в ученість і в мудровані слівця.

Й. Петцольдт, який викладає і розвиває Авенаріуса у своїй двотомній праці, може бути прекрасним зразком реакційної схоластики махізму. «Ще й понині, — ніщав він, — через 150 років після Юма, субстанціальність і причинність паралізують мужність мислення» («Вступ до філософії чистого досвіду», т. I, стор. 31). Розуміється, «мужніші» за всіх солісти, які відкрили відчуття без органічної матерії, думку без мозку, природу без об'єктивної закономірності! «І останнє, не згадане ще нами, формулювання причинності, необхідність або *необхідність природи* має в собі щось неясне і містичне» — ідею «фетишизму», «антропоморфізму» і т. д. (32 і 34). Бідні містики, Фейєрбах, Маркс і Енгельс! Весь час говорили про необхідність природи, та ще називали

при цьому прихильників лінії Юма теоретичними реакціонерами... Петцольдт вищий від усякого «антропоморфізму». Він відкрив великий *«закон однозначності»*, який усуває всяку неясність, всякі сліди «фетишизму» та ін., та ін., та ін. Приклад: паралелограм сил (S. 35). Його не можна «довести», його треба визнати, як «факт досвіду». Не можна допустити, що тіло рухається, одержуючи одні й ті самі поштовхи, різним способом. «Ми не можемо допустити такої невизначеності і сваволі природи; ми повинні вимагати від неї визначеності, закономірності» (35). Так. Так. Ми вимагаємо від природи закономірності. Буржуазія вимагає від своїх професорів реакційності. «Наше мислення вимагає від природи визначеності, і природа завжди підкоряється цій вимозі, — ми побачимо навіть, що в певному розумінні вона змушена підкорятися їй» (36). Чому від поштовху по лінії *AB* тіло рухається до *C*, а не до *D*, не до *F* і т. д.?



«Чому природа не вибирає жодного з незліченних інших можливих напрямів?» (37). Тому, що вони були б «багатозначні», а велике емпіріокритичне відкриття Йосифа Петцольдта вимагає *однозначності*.

Подібною несказанною нісенітницею наповнюють «емпіріокритики» десятки сторінок!

«...Ми не раз відзначали, що наше положення почерпає свою силу не з суми окремих досвідів, що ми, навпаки, вимагаємо від природи його визнання (*seine Geltung*). І справді, ще раніше, ніж воно стало законом, воно вже є для нас принципом, з яким ми приступаємо до дійсності, тобто постулатом. Воно має силу, так би мовити, апіорі, незалежно від усякого окремого досвіду. На перший погляд, філософії чистого досвіду не личить проповідувати апіорні істини, повертаючись, таким чином, до найбезпліднішої метафізики. Але наше апіорі тільки логічне, не психологічне і не метафізичне» (40). Ну, звичайно, коли назвати апіорі логічним,

то від цього вся реакційність такої ідеї зникає і вона сходиться на висоту «новітнього позитивізму»!

Однозначної визначеності психічних явищ, — повчас нас Й. Петцольдт далі, — бути не може: роль фантазії, значення великих винахідників і т. ін. створюють тут винятки, а закон природи або закон духу не терпить «ніяких винятків» (65). Перед нами чистісінький метафізик, який поняття не має про відносність різниці між випадковим і необхідним.

Мені пошлються, може, — продовжує Петцольдт, — на мотивування подій історії або розвитку характеру в творах поезії? «Коли ми уважно подивимось, то побачимо відсутність однозначності. Немає жодної історичної події і жодної драми, в якій би ми не могли уявити собі учасників, що діяли б за даних психічних умов інакше» (73). «Однозначність у психічній сфері не тільки відсутня, але ми маємо право *вимагати* її відсутності від дійсності (курсив Петцольдта). Наше вчення підвищується таким чином... у ранг *постулату*... тобто необхідної умови всякого попереднього досвіду, *логічного апіорі*» (курсив Петцольдта, S. 76).

І з цим «логічним апіорі» Петцольдт продовжує оперувати в обох томах свого «Вступу» і в книжечці «Картина світу з позитивістської точки зору» *, що вийшла в 1906 р. Перед нами — другий приклад видатного емпіріокритика, який непомітно скотився в кантіанство і проповідує найреакційніші вчення під трошечки зміненим соусом. І це — не випадковість, бо в самій основі своїй учення Маха й Авенаріуса про причинність є ідеалістична брехня, якими б гучними фразами про «позитивізм» її не прикривали. Різниця між юмівською і кантівською теорією причинності є другорядна різниця між агностиками, які сходяться в основному: в запереченні об'єктивної закономірності природи, засуджуючи цим себе неминуче на ті чи інші ідеалістичні висновки. Трохи «сумлінніший» емпіріокритик, ніж Й. Пет-

* J. Petzoldt. «Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus». Lpz., 1906, S. 130 (Й. Петцольдт. «Проблема світу з позитивістської точки зору», Лейпциг, 1906, стор. 130. *Ред.*): «І з емпіричної точки зору може бути логічне апіорі: причинність є логічне апіорі для досвідної (erfahrungsmaßig, даної в досвіді) постійності нашого середовища».

цольдт, Рудольф Віллі, який соромиться свого споріднення з іманентами, відкидає, наприклад, всю теорію «однозначності» у Петцольдта, як таку, що не дає нічого, крім «логічного формалізму». Але чи поліпшує свою позицію Р. Віллі, відрікаючись від Петцольдта? Нітрохи. Бо він відрікається від кантівського агностицизму виключно на користь юмівського агностицизму: «Ми знаємо вже давно, — пише він, — з часів Юма, що «необхідність» є суто логічна характеристика (Merkmal), не «трансцендентальна», або, як я б сказав охочіше і як я вже говорив, суто словесна (sprachlich) характеристика» (R. Willy: «Gegen die Schulweisheit», Münch., 1905, S. 91; cf. 173, 175 *).

Агностики називає наш, матеріалістичний, погляд на необхідність «трансцендентальним», бо з точки зору тієї самої кантіанської і юмістської «шкільної мудрості», яку Віллі не відкидає, а тільки підчищає, всяке визнання об'єктивної реальності, даної нам у досвіді, є незаконний «трансцендуз».

На ту саму стежку агностицизму збивається раз у раз з французьких письменників розглядуваного нами філософського напрямку Анрі Пуанкаре, визначний фізик і дрібний філософ, помилки якого П. Юшкевич оголосив, звичайно, останнім словом найновішого позитивізму, до такої міри «найновішого», що навіть став потрібним ще новий «ізм»: емпіріосимволізм. Для Пуанкаре (про погляди якого в цілому буде мова в розділі про нову фізику) закони природи є символи, умовності, які людина створює заради «зручності». «Єдина справжня об'єктивна реальність є внутрішня гармонія світу», причому об'єктивним Пуанкаре називає загальнозначиме, визнаване більшістю людей або всіма **, — тобто чисто по-суб'єктивістськи знищує об'єктивну істину, як усі махісти, — і про «гармонію» категорично заявляє на питання, чи знаходиться вона *поза нами*: «без сумніву ні». Цілком очевидно, що

* — Р. Віллі. «Проти шкільної мудрості», Мюнхен, 1905, стор. 91; пор. стор. 173, 175. *Ред.*

** Henri Poincaré «La Valeur de la Science», Paris, 1905, pp. 7, 9 (Анрі Пуанкаре. «Цінність науки», Париж, 1905, стор. 7, 9. *Ред.*). Є російський переклад.

нові терміни вітрохи не змінюють старої-престарої філософської лінії агностицизму, бо суть справи «оригінальної» теорії Пуанкаре зводиться до заперечення (хоч він далеко не послідовний) об'єктивної реальності і об'єктивної закономірності природи. Тому цілком природно, що на відміну від російських махістів, які приймають нові формулювання старих помилок за найновіші відкриття, німецькі кантіанці вітали подібні погляди, як перехід в істотному філософському питанні на їх бік, на бік агностицизму. «Французький математик Анрі Пуанкаре, — читаємо у кантіанця Філіппа Франка, — захищає ту точку зору, що багато найбільш загальних положень теоретичного природознавства (закон інерції, збереження енергії і т. ін.), відносно яких часто трудно сказати, емпіричного вони походження чи апіорного, в дійсності не належать ні до тих, ні до других, будучи чисто умовними посилками, залежними від людського розсуду». «Таким чином, — приходить в захоплення кантіанець, — новітня натурфілософія відновлює несподіваним чином основну думку критичного ідеалізму, саме, що досвід тільки наповнює рамку, яку людина приносить з собою на світ...» *

Ми навели цей приклад, щоб наочно показати читачеві ступінь наївності наших Юшкевичів і К^о, які беруть яку-небудь «теорію символізму» за чисту монету *новинки*, тоді як скільки-небудь обізнані філософи говорять просто і прямо: перейшов на точку зору критичного ідеалізму! Бо суть цієї точки зору не обов'язково в повторюванні формулювань Канта, а в визнанні основної ідеї, *спільної* і Юмові і Кантові: запереченні об'єктивної закономірності природи і виведенні тих чи інших «умов досвіду», тих чи інших принципів, постулатів, посилок *із суб'єкта*, з людської свідомості, а не з природи. Мав рацію Енгельс, коли він говорив, що не в тому суть, до якої з численних шкіл матеріалізму або ідеалізму примикає той чи інший філософ, а в тому, чи береться за первинне природа, зовнішній світ, матерія, що рухається, чи дух, розум, свідомість і т. ін. ⁶²

* «Annalen der Naturphilosophie» 41, VI. B., 1907, SS. 443, 447.

Ось іще характеристика махізму в цьому питанні на противагу іншим філософським лініям, дана обізнаним кантіанцем Е. Люкка. В питанні про причинність «Махцілком приєднується до Юма»*. «П. Фолькман виводить необхідність мислення з необхідності процесів природи — точка зору, яка визнає факт необхідності на протилежність Маху і в згоді з Кантом, — але він бачить джерело необхідності, на протилежність Канту, не в мисленні, а в процесах природи» (424).

П. Фолькман — фізик, який досить багато пише в гносеологічних питаннях і схиляється, як величезна більшість природодослідників, до матеріалізму, хоч непослідовного, несміливого, недоговореного. Визнавати необхідність природи і з неї виводити необхідність мислення є матеріалізм. Виводити необхідність, причинність, закономірність та ін. з мислення є ідеалізм. Єдина неточність наведеної цитати — приписування Махові повного заперечення всякої необхідності. Ми бачили вже, що це не так ні щодо Маха, ні щодо всього емпіріокритичного напрямку, який, відступивши рішуче від матеріалізму, неминуче котиться до ідеалізму.

Нам лишається сказати кілька слів спеціально про російських махістів. Вони бажають бути марксистами, вони всі «читали» рішуче відмежування Енгельсом матеріалізму від напрямку Юма, вони не могли не чути і від самого Маха і від кожного, хоч трохи обізнаного з його філософією, що Мах і Авенаріус ідуть по лінії Юма, — і всі вони *ні звука* стараються не проронити про юїзм і матеріалізм в питанні про причинність! Плутанина у них панує найповніша. Кілька прикладів. Пан П. Юшкевич проповідує «новий» емпіріосимволізм. І «відчуття голубого, твердого та ін., ці нібито дані чистого досвіду» і «витвори нібито чистого розуму, як химера або шахова гра», все це «емпіріосим-

* Е. Lucka, «Das Erkenntnisproblem und Machs «Analyse der Empfindungen»» в «Kantstudien», VIII. Bd., S. 409 (Е. Люкка. «Проблема пізнання і «Аналіз відчуттів» Маха» в «Кантіанських Студіях», т. VIII, стор. 409. *Ред.*).

воли» («Нариси», стор. 179). «Пізнання є емпіріосимволістичне і, розвиваючись, воно іде до емпіріосимволів все вищого ступеня символізації». «Цими емпіріосимволами є... так звані закони природи» (ib.). «Так звана справжня реальність, буття само по собі, це — та інфінітна» (страшенно вчена людина п. Юшкевич!) «гранична система символів, до якої прямує наше знання» (188). «Потік даного», що «лежить в основі нашого пізнання», є «ірраціональний», «ілогічний» (187, 194). Енергія є «так само мало річ, субстанція, як час, простір, маса та інші основні поняття природознавства: енергія — це констанція, емпіріосимвол, як і інші емпіріосимволи, що задовольняють — до певного часу — основну людську потребу внести розум, Логос, в ірраціональний потік даного» (209).

В костюмі арлекіна з клаптиків строкатої, крикливої, «новітньої» термінології перед нами — суб'єктивний ідеаліст, для якого зовнішній світ, природа, її закони, — все це символи нашого пізнання. Потік даного позбавлений розумності, порядку, закономірності: наше пізнання вносить туди розум. Небесні тіла — символи людського пізнання, і земля в тому числі. Коли природознавство учить, що земля існувала задовго до можливості появи людини і органічної матерії, то ми ж переробили все це! Порядок руху планет *ми* вносимо, це продукт нашого пізнання. І, почувачи, що людський розум розтягується такою філософією у винуватця, в родоначальника природи, п. Юшкевич ставить поряд з розумом «Логос», тобто розум в абстракції, не розум, а Розум, не функцію людського мозку, а щось існуюче до всякого мозку, щось божественне. Останнє слово «новітнього позитивізму» є та стара формула фідейзму, яку викривав ще Фейєрбах.

Візьмемо О. Богданова. В 1899 році, коли він був ще наполовину матеріалістом і тільки починав хитатися під впливом дуже визначного хіміка і дуже плутаного філософа — Вільгельма Оствальда, він писав: «Всезагальний причинний зв'язок явищ є останнє, найкраще дитя людського пізнання; він є всезагальний закон, найвищий з тих законів, які, кажучи сло-

вами філософа, людський розум диктує природі» («Основні елементи і т. д.», стор. 41).

Аллах відає, з яких рук узяв тоді Богданов своє посилення. Але факт той, що «слова філософа», довірливо повторені «марксистом» — є слова *Канта*. Неприємна пригода! Тим більше неприємна, що її не можна навіть пояснити «простим» впливом Оствальда.

У 1904 році, встигнувши вже покинути і природничоісторичний матеріалізм і Оствальда, Богданов писав: «...Сучасний позитивізм вважає закон причинності тільки способом пізнавально зв'язувати явища в безперервний ряд, тільки формою координації досвіду» («З психології суспільства», стор. 207). Про те, що цей сучасний позитивізм є агностицизм, який заперечує об'єктивну необхідність природи, необхідність, що існує до і поза всяким «пізнанням» і всякою людиною, про це Богданов або не знав, або мовчав. Він брав від німецьких професорів на віру те, що вони називали «сучасним позитивізмом». Нарешті, в 1905 році, пройшовши і всі попередні стадії і стадію емпіріокритичну, перебуваючи уже в стадії «емпіріомоністичній», Богданов писав: «Закони аж ніяк не належать до сфери досвіду, ...вони не дані в ньому, а створюються мисленням, як засіб організувати досвід, гармонійно погодити його в струнку єдність» («Емпириомонизм», I, 40). «Закони — це абстракції пізнання; і фізичні закони так само мало мають фізичних властивостей, як психологічні — властивостей психічних» (ibid.).

Отже, закон, що за осінню настає зима, за зимою весна, не даний нам у досвіді, а створений мисленням, як засіб організувати, гармонізувати, погодити... що з чим, товаришу Богданов?

«Емпіріомонізм можливий тільки тому, що пізнання активно гармонізує досвід, усуваючи його незліченні суперечності, створюючи для нього всезагальні організуючі форми, замінюючи первісний хаотичний світ елементів похідним, упорядкованим світом відносин» (57). Це неправильно. Ідея, ніби пізнання може «створювати» всезагальні форми, замінити первісний хаос порядком і т. ін., є ідея ідеалістичної філософії. Світ є закономір-

ний рух матерії, і наше пізнання, будучи найвищим продуктом природи, спроможне тільки *відображати* цю закономірність.

Підсумок: наші махісти, сліпо віруючи «новітнім» реакційним професорам, повторюють помилки кантівського і юмівського агностицизму в питанні про причинність, не помічаючи ні того, в якій безумовній суперечності з марксизмом, тобто матеріалізмом, знаходяться ці вчення, ні того, як вони котяться по похилій площині до ідеалізму.

4. «ПРИНЦИП ЕКОНОМІЇ МИСЛЕННЯ» І ПИТАННЯ ПРО «ЄДНІСТЬ СВІТУ»

«Принцип «найменшого витрачання сил», покладений в основу теорії пізнання Махом, Авенаріусом і багатьма іншими, в... безсумнівно, «марксистською» тенденцією в гносеології».

Так заявляє В. Базаров у «Нарисах», стор. 69.

У Маркса є «економія». У Маха є «економія». Чи дійсно «безсумнівно», що між тим і другим є хоч тінь зв'язку?

Твір Авенаріуса «Філософія як мислення про світ відповідно до принципу найменшого витрачання сил» (1876) застосовує цей «принцип», як ми бачили, таким чином, що в ім'я «економії мислення» оголошується існуючим *тільки відчуття*. І причинність і «субстанція» (слово, яке пп. професори люблять уживати «за-для важності» замість точнішого і яснішого: матерія) оголошуються «усуненими» в ім'я тієї самої економії, тобто виходить відчуття без матерії, мисль без мозку. Ця чистісінька нісенітниця є спроба під новим соусом протягти *суб'єктивний ідеалізм*. У філософській літературі *такий* саме характер цього *основного* твору в питанні про пресловуту «економію мислення», як ми бачили, *загальновизнаний*. Якщо наші махісти не помітили суб'єктивного ідеалізму під «новим» прапором, то це відноситься до області курйозів.

Мах в «Аналізі відчуттів» (стор. 49 рос. перекладу) посилається, між іншим, на свою працю 1872 р. з цього питання. І ця праця, як ми бачили, є проведення

точки зору *чистого* суб'єктивізму, зведення світу до відчуттів. Отже, два основні твори, які ввели в філософію цей знаменитий «принцип», проводять ідеалізм! У чому тут річ? У тому, що принцип економії мислення, якщо його справді покласти *«в основу»* теорії пізнання, не може вести *ні до чого* іншого, крім суб'єктивного ідеалізму. «Найекономніше» «мислити», що існують тільки я і мої відчуття, — це незаперечно, раз ми вносимо в *гносеологію* таке безглузде поняття.

Чи «економніше» «мислити» атом неподільним чи складеним з позитивних і негативних електронів? Чи «економніше» мислити російську буржуазну революцію провадженою лібералами чи провадженою проти лібералів? Досить поставити питання, щоб бачити безглуздість, суб'єктивізм застосування *тут* категорії «економії мислення». Мислення людини тоді «економне», коли воно *правильно* відбиває об'єктивну істину, і критерієм цієї правильності служить практика, експеримент, індустрія. Тільки при запереченні об'єктивної реальності, тобто при запереченні *основ* марксизму, можна всерйоз говорити про економію мислення в теорії пізнання!

Коли ми поглянемо на пізніші праці Маха, то побачимо таке *витлумачення* знаменитого принципу, яке часто й густо дорівнює повному запереченню його. Наприклад, в «Ученні про теплоту» Мах вертається до своєї улюбленої ідеї про «економічну природу» науки (стор. 366 другого німецьк. вид.). Але, тут же додає він, ми господарюємо не ради господарства (366; повторено 391): «мета наукового господарства є якомога повніша... спокійніша... картина світу» (366). Коли так, то «принцип економії» не тільки з *основ* гносеології, але й взагалі з гносеології, по суті справи, усувається. Говорити, що мета науки дати вірну (спокій тут зовсім *ні до чого*) картину світу, значить повторити матеріалістичне положення. Говорити це — значить визнавати об'єктивну реальність світу стосовно нашого пізнання, моделі стосовно картини. *Економність* мислення в такому зв'язку є просто незграбне і вигадливо-смішне *слово* замість: *правильність*. Мах

плутає тут, як звичайно, а махісти дивляться і моляться на плутанину!

У «Пізнанні і заблудженні» читаємо в розділі «Приклади шляхів дослідження»:

«Повний і найпростіший опис Кірхгофа (1874), економічне зображення фактичного (Мах 1872), «погодження мислення з буттям і погодження процесів мислі одного з одним» (Грассман 1844), — все це виражає, з невеликими варіаціями, ту саму думку».

Ну, хіба ж це не зразок плутанини? «Економія мислі», з якої Мах у 1872 році виводив існування *самих тільки* відчуттів (точка зору, яку він сам згодом змушений був визнати ідеалістичною), *прирівнюється* до чисто матеріалістичного вислову математика Грассмана про необхідність погодити мислення з *буттям!* *прирівнюється* до найпростішого опису (*об'єктивної реальності*, в існуванні якої Кірхгоф і не думав сумніватися!).

Таке застосування принципу «економії мислення» є просто зразок курйозних філософських хитань Маха. А коли усунути такі місця, як курйози або lapsus'и, то ідеалістичний характер «принципу економії мислення» стає безсумнівним. Наприклад, кантіанець Генігсвальд, полемізуючи з філософією Маха, *вітає* його «принцип економії», як *наближення* до «кола ідей кантіанства» (Dr. Richard Hönigswald. «Zur Kritik der Machschen Philosophie». Berl., 1903, S. 27 *). Справді, якщо не випавати об'єктивної реальності, даної нам у відчуттях, то звідки може взятися «принцип економії» як не з *суб'єкта*? Відчуття, звичайно, ніякої «економії» в собі не містять. Значить, мислення дає щось таке, чого немає у відчутті! Значить, «принцип економії» береться не з досвіду (= відчуттів), а передувє всякому досвідові, становить логічну умову його, як категорії Канта. Генігсвальд цитує таке місце з «Аналізу відчуттів»: «з власної нашої тілесної і душевної рівноваги ми можемо зробити висновок про рівновагу, однозначну визначеність і однорідність процесів, які відбуваються в приро-

* — Д-р Ріхард Генігсвальд. «До критики філософії Маха». Берлін, 1903, стор. 27. Ред.

ді» (стор. 281 рос. перекладу). І дійсно, суб'єктивно-ідеалістичний характер подібних положень, близькість Маха до Петцольдта, який договорився до апіоризму, не підлягають сумніву.

Ідеаліст Вундт, маючи на увазі «принцип економії мислення», називає Маха дуже влучно «Кантом навиворіт» («Systematische Philosophie». Lpz., 1907, S. 128 *): у Канта апіорі і досвід. У Маха — досвід і апіорі, бо принцип економії мислення по суті справи є у Маха апіористичним (130). Зв'язок (Verknüpfung) або є в речах, як «об'єктивний закон природи (що Мах рішуче відкидає), або являє собою суб'єктивний принцип опису» (130). Принцип економії у Маха суб'єктивний, і він kommt wie aus der Pistole geschossen — приходить на світ божий невідомо звідки, як телеологічний принцип, що може мати різні значення (131). Ви бачите: спеціалісти філософської термінології не такі наївні, як наші махісти, які готові вірити на слово, що «нове» слівце усуває протилежність суб'єктивізму і об'єктивізму, ідеалізму і матеріалізму.

Нарешті, пошлемося ще на англійського філософа Джемса Уорда, який сам себе називає без околичностей спіритуалістичним моністом. Він не полемізує з Махом, а, навпаки, використовує, як побачимо далі, всю махістську течію в фізиці для своєї боротьби з матеріалізмом. І він заявляє виразно, що «критерій простоти» у Маха «є переважно суб'єктивним, а не об'єктивним» («Naturalism and Agnosticism», v. I, 3rd ed., p. 82 **).

Що принцип економії мислі, як основа гносеології, міг сподобатись німецьким кантіанцям і англійським спіритуалістам, це після всього сказаного вище не може здатися дивним. Що люди, які бажають бути марксистами, зближають політичну економію матеріаліста Маркса з гносеологічною економією Маха, — це чиста гумористика.

Тут до речі буде сказати кілька слів про «єдність світу». Пан П. Юшкевич наочно показав на цьому

* — «Систематична філософія». Лейпціг, 1907, стор. 128. Ред.

** — «Натуралізм і агностицизм», т. I, 3 вид., стор. 82. Ред.

питанні — в сотий і тисячний раз — ту безмірну плутанину, яку вносять наші махісти. Енгельс говорить в «Анти-Дюрінгу», заперечуючи Дюрінгові, який виводив єдність світу з єдності мислення: «Дійсна єдність світу полягає в його матеріальності, а ця остання доводиться не парюю шахрайських фраз, а довгим і трудним розвитком філософії і природознавства» (S. 31)⁶³. Пан Юшкевич цитує це місце і «заперечує»: «Тут насамперед неясно, що власне значить твердження, ніби «єдність світу полягає в його матеріальності»» (цит. кн., стор. 52).

Правда ж, мило? Цей суб'єкт взявся публічно базикати про філософію марксизму, щоб заявити, що йому «неясні» найелементарніші положення матеріалізму! Енгельс показав на прикладі Дюрінга, що скільки-небудь послідовна філософія може виводити єдність світу або з мислення, — тоді вона безпорадна проти спіритуалізму і фідейзму (S. 30 «Анти-Дюрінга»), і аргументи такої філософії неминуче зводяться до шахрайських фраз, — або з тієї об'єктивної реальності, яка існує поза нами, давним-давно називається в гносеології матерією і вивчається природознавством. Розмовляти серйозно з суб'єктом, якому така річ «неясна», даремно, бо про «неясність» говорить він тут для того, щоб по-шахрайському відкрутитись од відповіді по суті на цілком ясне матеріалістичне положення Енгельса, повторюючи при цьому чисто дюрінгівську нісенітницю про «кардинальний постулат про принципіальну однорідність і зв'язність буття» (Юшкевич, цит. кн., стор. 54), про постулати, як «положення», про які «не точно було б говорити, що вони виведені з досвіду, бо науковий досвід тільки й можливий завдяки тому, що вони кладуться в основу дослідження» (там же). Це — чиста нісенітниця, бо якби цей суб'єкт мав хоч крихітку поваги до друкованого слова, то він бачив би *ідеалістичний* взагалі і *кантіанський* зокрема характер ідеї про те, ніби можуть бути положення, не з досвіду взяті, і без яких неможливий досвід. Набір слів, нахватаних з різних книжечок і зчеплених з явними помилками матеріаліста Діцгена, — ось що таке «філософія» панів Юшкевичів.

Погляньмо краще на міркування в питанні про єдність світу одного серйозного емпіріокритика, Йосифа Петцольдта. Параграф 29-й 2-го тому його «Вступу» має заголовок: «Прагнення до одноманітного (*einheitlich*) у сфері пізнання. Постулат однозначності всього, що відбувається». Ось зразки його міркувань: «...Тільки в *єдності* знаходиться та природна мета, за межі якої не йде ніяка мислимість і в якій, отже, мислення, якщо воно враховує всі факти відповідної сфери, може прийти до спокою» (79). «...Безперечно, що природа далеко не завжди відповідає вимозі *єдності*, але так само безперечно, що вона, все-таки, в багатьох випадках уже тепер задовольняє вимозі *спокою*, і слід уважати найбільш імовірним за всіма нашими попередніми дослідженнями, що природа в майбутньому в усіх випадках задовольнятиме цю вимогу. Тому вірніше буде означити фактичний душевний стан, як прагнення до стійких станів, ніж як прагнення до єдності... Принцип стійких станів іде далі і глибше... Пропозиція Геккеля поставити поряд з рослинним і тваринним царством ще царство протистів, є непридатне розв'язання, бо воно створює дві нові труднощі на місці колишньої однієї: раніше була сумнівна межа між рослинами і тваринами, тепер же протистів не можна відмежувати різко ні від рослин, ні від тварин... Очевидно, що такий стан не є остаточний (*endgültig*). Ідібна *двозначність* понять повинна бути так чи інакше усунена, хоч би навіть, якщо нема інших засобів, пляхом погодження спеціалістів і вирішення за більшістю голосів» (80—81).

Здається, досить? Що емпіріокритик Петцольдт *ні* а волос не кращий від Дюрінга, це ясно. Але треба ути справедливим і до противника: у Петцольдта є хоч настільки наукової сумлінності, щоб у кожному твої *рішуче і безповоротно* відкидати матеріалізм, як філософський напрям. Він не принижується, принаймні, до того, щоб підроблятися під матеріалізм і оголошувати «неясною» найелементарнішу різницю між сновними філософськими напрямками.

5. ПРОСТІР І ЧАС

Визнаючи існування об'єктивної реальності, тобто рухомої матерії, незалежно від нашої свідомості, матеріалізм неминуче повинен визнавати також об'єктивну реальність часу і простору, на відміну, насамперед, від кантіанства, яке в цьому питанні стоїть на боці ідеалізму, вважає час і простір не об'єктивною реальністю, а формами людського споглядання. Корінне розходження і в цьому питанні двох основних філософських ліній цілком чітко усвідомлюється письменниками найрізніших напрямів, скільки-небудь послідовними мислителями. Почнемо з матеріалістів.

«Простір і час,— говорить Фейєрбах,— не прості форми явищ, а корінні умови (Wesensbedingungen)... буття» (Werke, II, 332). Визнаючи об'єктивною реальністю той чуттєвий світ, який ми пізнаємо через відчуття, Фейєрбах природно відкидає і феноменалістське (як сказав би Мах про себе) або агностичне (як висловлюється Енгельс) розуміння простору і часу: як речі або тіла — не прості явища, не комплекси відчуттів, а об'єктивні реальності, що діють на наші чуття, так і простір і час — не прості форми явищ, а об'єктивно-реальні форми буття. В світі нема нічого, крім рухомої матерії, і рухома матерія не може рухатись інакше, як у просторі і в часі. Людські уявлення про простір і час відносні, але з цих відносних уявлень складається абсолютна істина, ці відносні уявлення, розвиваючись, ідуть по лінії абсолютної істини, наближаються до неї. Мінливість людських уявлень про простір і час так само мало спростовує об'єктивну реальність того і другого, як мінливість наукових знань про будову і форми руху матерії не спростовує об'єктивної реальності зовнішнього світу.

Енгельс, викриваючи непослідовного і плутаного матеріаліста Дюрінга, ловить його саме на тому, що він говорить про зміну *поняття* часу (питання безспірне для скільки-небудь визначних сучасних філософів *найрізніших* філософських напрямів), *викручуючись* від ясної відповіді на питання: реальні чи ідеальні простір або час? чи є наші відносні уявлення про простір і час

наближеннями до об'єктивно-реальних форм буття? Чи це тільки продукти людської думки, яка розвивається, організується, гармонізується і т. ін.? В цьому і тільки в цьому полягає основне гносеологічне питання, яке розділяє дійсно корінні філософські напрями. «Нам діла немає до того, — пише Енгельс, — які поняття змінюються в голові пана Дюрінга. Мова йде не про *поняття* часу, а про *дійсний* час, від якого п. Дюрінгу так дешево» (тобто фразами про мінливість понять) «ні в якому разі не відбутися» («Анти-Дюрінг», 5 нім. вид., S. 41) ⁶⁴.

Здавалося б, це так ясно, що навіть пп. Юшкевичі могли б зрозуміти суть питання? Енгельс протиставляє Дюрінгові загальновизнане і само собою зрозуміле для всякого матеріаліста положення про *дійсність*, тобто об'єктивну реальність часу, кажучи, що від прямого визнання або заперечення цього положення *не відбутися* міркуваннями про зміну *понять* часу і простору. Не в тому річ, щоб Енгельс відкидав і необхідність і наукове значення досліджень про зміну, про розвиток наших понять про час і простір, — а в тому, щоб ми послідовно розв'язували гносеологічне питання, тобто питання про джерело і значення всякого людського знання взагалі. Скільки-небудь тямущий філософський ідеаліст — а Енгельс, говорячи про ідеалістів, мав на увазі геніально-послідовних ідеалістів класичної філософії — легко візнає розвиток наших понять часу і простору, не перестаючи бути ідеалістом, вважаючи, наприклад, що поняття часу і простору, які розвиваються, наближаються до абсолютної ідеї того і другого і т. ін. Не можна витримати послідовно точку зору в філософії, ворожу всякому фідеїзмові і всякому ідеалізмові, якщо не визнати рішуче і виразно, що наші поняття часу і простору, які розвиваються, *відбивають* об'єктивно-реальні час і простір; наближаються і тут, як і взагалі, до об'єктивної істини.

«Основні форми всякого буття, — повчає Енгельс Дюрінга, — в простір і час; буття поза часом є таке саме величезне безглуздя, як буття поза простором» (там же).

Через що потрібне було Енгельсові у першій половині цієї фрази майже буквально повторення Фейєрбаха, а в другій нагадування про ту боротьбу з величезними безглуздями теїзму, яку так успішно провів Фейєрбах? Через те, що Дюрінг, як видно з того самого розділу Енгельса, не міг звести кінці з кінцями у своїй філософії, не упираючись то в «кінцеву причину» світу, то в «перший поштовх» (інший вираз для поняття: бог, говорить Енгельс). Дюрінг, мабуть, не менш щиро хотів бути матеріалістом і атеїстом, ніж наші махісти хочуть бути марксистами, але він *не зміг* провести послідовно ту філософську точку зору, яка б дійсно віднімала всякий ґрунт з-під ніг у ідеалістичного і теїстичного безглуздя. Не визнаючи — або, принаймні, не визнаючи ясно і чітко (бо Дюрінг хитався і плував у цьому питанні) — об'єктивної реальності часу і простору, Дюрінг не випадково, а неминуче котиться по похилій площині аж до «кінцевих причин» і «перших поштовхів», бо він позбавив себе об'єктивного критерію, який перешкоджає вийти за межі часу і простору. Коли час і простір *тільки* поняття, то людство, яке їх створило, вправі *виходити за їх межі*, і буржуазні професори вправі одержувати плату від реакційних урядів за відстоювання законності цього виходу, за прямий або посередній захист середньовічного «безглуздя».

Енгельс показав Дюрінгові, що заперечення об'єктивної реальності часу і простору теоретично є філософська плутанина, практично є капітуляція або безпорадність перед фідеїзмом.

Тепер подивіться на «вчення» в цій справі «новітнього позитивізму». У Маха читаємо: «Простір і час є упорядковані (або гармонізовані, wohlgeordnete) системи рядів відчуттів» («Механіка», 3-є нім. вид., стор. 498). Це — явне ідеалістичне безглуздя, яке неминуче впливає з учення, що тіла є комплекси відчуттів. Не людина з своїми відчуттями існує в просторі і часі, а простір і час існують у людині, залежать від людини, породжуються людиною, ось що виходить у Маха. Він почуває, що котиться до ідеалізму і «опирається»,

роблячи купу застережень, топлячи питання, подібно Дюрінгові, у довжелезних міркуваннях (див. особливо «Пізнання і заблудження») про мінливість наших понять простору і часу, про відносність їх і т. ін. Але це його не врятовує і не може врятувати, бо дійсно перебороти ідеалістичну позицію в цьому питанні можна, виключно визнавши об'єктивну реальність простору і часу. А цього Мах ні за що не хоче. Він будує гносеологічну теорію часу і простору на принципі релятивізму, — та й годі. Ні до чого іншого, крім суб'єктивного ідеалізму, така побудова, по суті справи, привести не може, як ми вже це виясняли, говорячи про абсолютну і відносну істину.

Противлячись проти неминучих ідеалістичних висновків із своїх посилок, Мах сперечається проти Канта, відстоюючи походження поняття простору з досвіду («Пізнання і заблудження», 2 нім. вид., S. 350, 385). Але якщо в досвіді нам не дана об'єктивна реальність (як учить Мах), то подібне заперечення Кантові ні на краплинку не усуває загальної позиції агностицизму і у Канта і у Маха. Якщо поняття простору береться нами з досвіду, не будучи відображенням об'єктивної реальності поза нами, то теорія Маха залишається ідеалістичною. Існування природи в часі, вимірюваному мільйонами років, до появи людини і людського досвіду, показує безглуздість цієї ідеалістичної теорії.

«У фізіологічному відношенні, — пише Мах, — час і простір є відчуття орієнтації, які разом з чуттєвими відчуттями визначають розв'язування (Auslösung) біологічно доцільних реакцій пристосування. В фізичному відношенні час і простір є залежності фізичних елементів одного від одного» (там же, S. 434).

Релятивіст Мах обмежується розглядом поняття часу в різних відношеннях! І він так само топчеться на місці, як Дюрінг. Якщо «елементи» є відчуття, то залежність фізичних елементів одного від одного не може існувати поза людиною, до людини, до органічної матерії. Якщо відчуття часу і простору можуть дати людині біологічно доцільну орієнтацію, то виключно з тією умовою, щоб ці відчуття відображали об'єктивну

реальність поза людиною: людина не могла б біологічно пристосуватись до середовища, якби її відчуття не давали їй *об'єктивно-правильного* уявлення про нього. Вчення про простір і час нерозривно зв'язане з розв'язанням основного питання гносеології: чи являють собою наші відчуття образи тіл і речей, чи тіла є комплекси наших відчуттів. Мах тільки плутається між тим і другим рішенням.

У сучасній фізиці, — каже він, — держиться погляд Ньютона на абсолютний час і простір (S. 442—444), на час і простір, як такі. Цей погляд «нам» видається безглудим, — продовжує Мах, — не підозрюючи, очевидно, існування на світі матеріалістів і матеріалістичної теорії пізнання. Але *на практиці* цей погляд був *нешкідливим* (unschädlich, S. 442) і тому довгий час його не піддавали критиці.

Це наївне зауваження про нешкідливість матеріалістичного погляду видає Маха з головою! По-перше, неправильно, що ідеалісти не критикували цього погляду «дуже довго»; Мах просто ігнорує боротьбу ідеалістичної і матеріалістичної теорії пізнання в цьому питанні; він ухиляється від прямого і ясного викладу обох поглядів. По-друге, визнаючи «нешкідливість» заперечуваних ним матеріалістичних поглядів, Мах по суті визнає тим самим їх правильність. Бо як могла б неправильність бути на протязі віків нешкідливою? Куди подівся той критерій практики, з яким Мах пробував загравати? «Нешкідливим» матеріалістичний погляд на об'єктивну реальність часу і простору може бути тільки тому, що природознавство *не виходить* за межі часу і простору, за межі матеріального світу, полишаючи це заняття професорам реакційної філософії. Така «нешкідливість» рівнозначна правильності.

«Шкідливим» є ідеалістичний погляд Маха на простір і час, бо він, по-перше, розкриває навістіж двері фідеїзмові, а, по-друге, самого Маха *спокушає* на реакційні висновки. Наприклад, у 1872 році Мах писав, що «хімічні елементи не обов'язково уявляти собі в просторі з трьома вимірами» («Erhaltung der Arbeit», S. 29*,

* — «Принцип збереження роботи», стор. 29. *Ред.*

повторено S. 55). Чинити так — значить «накласти на себе непотрібне обмеження. Немає ніякої потреби мислити чисто мислені речі (das bloss Gedachte) просторово, тобто у відношенні до видимого і відчуженого, так само, як немає потреби мислити їх в якій-небудь певній висоті звука» (27). «Що до цього часу не вдалося створити задовільну теорію електрики, це залежить, може, від того, що електричні явища неодмінно хотіли пояснити молекулярними процесами в просторі з трьома вимірами» (30).

Міркування з точки зору того прямого і незаплатаного махізму, що його одверто захищав Мах у 1872 р., цілком безспірне: якщо молекули, атоми, словом, — хімічні елементи не можна відчувати, то вони, значить, «тільки мислені речі» (das bloss Gedachte). А раз так і раз простір і час не мають об'єктивно-реального значення, то ясно, що зовсім не обов'язково уявляти собі атоми *просторово*! Нехай фізика і хімія «обмежують себе» простором з 3-ма вимірами, в якому рухається матерія, — все ж для пояснення електрики можна шукати її елементів у просторі *не* з 3-ма вимірами!

Що наші махісти обережненько обминають цю нісенітницю Маха, хоч він повторює її в 1906 році («Пізнання і заблудження», 2 вид., стор. 418), — це зрозуміло, бо їм довелося б тоді рубати поставити питання про ідеалістичний і матеріалістичний погляд на простір, без викрутів і спроб «примирити» протилежності. Так само зрозуміло, що один з ватажків іманентної школи, Антон фон Леклер, тоді ж, у 70-х роках, коли Мах був зовсім невідомий і натрапляв навіть на відмову «ортодоксальних фізиків» друкувати його статті, з усієї сили підхопив саме це міркування Маха, як знаменне зречення матеріалізму і визнання ідеалізму! Бо тоді Леклер ще не вигадав або не запозичив у Шуппе і Шуберта-Зольдерна або Й. Ремке «нової» клички «іманентна школа», а *прямо* називав себе *критичним ідеалістом**. Цей недвозначний

* Anton von Leclair. «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», Prag.

захисник фідеїзму, який прямо проповідує його у своїх філософських творах, негайно проголосив Маха за такі висловлювання великим філософом, «революціонером у найкращому розумінні слова» (S. 252), і він мав цілковиту рацію. Міркування Маха є перехід з табору природознавства в табір фідеїзму. Природознавство і в 1872 і в 1906 р. шукало, шукає і знаходить — принаймні, *намацує* — атом електрики, електрон, у просторі з трьома вимірами. Природознавство не задумується над тим, що речовина, яку воно досліджує, існує не інакше, як в просторі з 3-ма вимірами, а значить, і частинки цієї речовини, хоч би вони були такі дрібні, що бачити ми їх не можемо, «обов'язково» існують у тому ж просторі з 3-ма вимірами. За минулі з 1872 року більше ніж три десятиліття гігантських, запаморочних успіхів науки в питанні про будову матерії матеріалістичний погляд на простір і час продовжував залишатися «нешкідливим», тобто, як і раніше, згідним з природознавством, а протилежний погляд Маха і К^о був «шкідливою» задачею позиції фідеїзму.

У своїй «Механіці» Мах захищає тих математиків, які досліджують питання про мислимі простори з *n* вимірами, захищає від обвинувачень у тому, ніби вони винні в «страхітливих» висновках з їх досліджень. Захист цілком справедливий, безперечно, але подивіться, яку *гносеологічну* позицію займає Мах у цьому захисті. Новітня математика, — говорить Мах, — поставила дуже важливе і корисне питання про простір з *n* вимірами, як мислимий простір, але «дійсним випадком» (ein wirklicher Fall) залишається тільки простір з 3-ма вимірами (3 вид., стор. 483—485). Тому даремно «багато теологів, які зазнають труднощів відносно того, куди їм помістити пекло», а також спірити заохотили здобути для себе користь з четвертого виміру (там же).

Дуже добре! Мах не бажає йти в компанію теологів і спіритів. Але чим він у своїй *теорії пізнання* відго-

1879 (Антон фон Леклер. «Реалізм сучасного природознавства в світлі даної Берклі і Кантом критики пізнання», Прага, 1879. Реб.).

роджується від них? Тим, що тільки простір з 3-ма вимірами є *дійсний*! Який же це захист від теологів і К^о, якщо ви не визнаєте за простором і часом об'єктивної реальності? Адже виходить, що ви користуєтесь методом мовчазних запозичень у матеріалізмі, коли треба відсторонитися від спіритів. Бо матеріалісти, визнаючи дійсний світ, матерію, відчувану нами, за *об'єктивну* реальність, мають право виводити звідси, що ніякі і для ніяких цілей людські вимисли, які виходять за межі часу і простору, *не дійсні*. Ви ж, панове махісти, заперечуєте за «дійсністю» об'єктивну реальність, борючись з матеріалізмом, і потай провозите її знову, коли треба боротися з ідеалізмом послідовним, безстрашним до кінця і відкритим! Якщо у *відносному*, релятивному понятті часу і простору нема нічого, крім відносності, якщо нема об'єктивної (= ні від людини, ні від людства не залежної) реальності, яка відображається цими відносними поняттями, то чому б людству, чому б більшості людства не мати права на поняття про істоти поза часом і простором? Якщо Мах вправі шукати атомів електрики або атомів взагалі *поза* простором з 3-ма вимірами, то чому більшість людства не вправі шукати атомів або основ моралі *поза* простором з 3-ма вимірами?

«Акушера такого ще не було,— пише Мах там же,— який би допоміг родам з допомогою четвертого виміру».

Прекрасний аргумент — тільки для тих, хто бачить в критерії практики підтвердження *об'єктивної* істини, *об'єктивної* реальності нашого чуттєвого світу. Якщо наші відчуття дають нам об'єктивно правильний образ зовнішнього світу, який існує незалежно від нас, тоді цей довід з посиленням на акушера, з посиленням на всю людську практику, годиться. Але тоді весь махізм, як філософський напрям, нікуди не годиться.

«Я сподіваюсь,— продовжує Мах, посилаючись на свою працю 1872 року,— що ніхто не захищатиме якунебудь чортівню (*die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten*) з допомогою того, що я говорив і писав у цьому питанні».

Не можна сподіватися на те, що Наполеон не вмер 5 травня 1821 року. Не можна сподіватися на те, що махізм не служитиме на користь «чортівні», коли він уже послужив і продовжує служити на користь іманентам!

Та й не одним тільки іманентам, як ми побачимо далі. Філософський ідеалізм є тільки прикрита, причепурена чортівня. А подивіться на менш вигадливих, ніж німецькі представники емпіріокритицизму, французьких і англійських представників цієї філософської течії. Пуанкаре говорить, що поняття простору і часу відносні і що, значить (для нематеріалістів це справді «значить»), «не природа дає (або нав'язує, impose) нам їх» (ці поняття), «а ми даємо їх природі, бо ми вважаємо їх зручними» (І. с., р. 6). Хіба це не виправдує захвату німецьких кантіанців? Хіба це не підтверджує заяви Енгельса, що послідовні філософські вчення повинні взяти за первинне або природу, або мислення людини?

Цілком виразні погляди англійського махіста Карла Пірсона. «Ми не можемо стверджувати, — говорить він, — що простір і час мають реальне існування; вони знаходяться не в речах, а в нашому способі (our mode) сприймати речі» (І. с., р. 184). Це прямий і одвертий ідеалізм. «Подібно до простору, час є один із способів (буквально: планів, plans), яким ця велика сортувальна машина, людська пізнавальна здатність, розміщує в порядку (arranges) свій матеріал» (там же). Заключний висновок К. Пірсона, викладений ним, як звичайно, в точних і ясних тезах, говорить: «Простір і час є не реальності світу явищ (phenomenal world), а способи (модуси, modes), якими ми сприймаємо речі. Вони не є ні безконечними, ні безконечно подільними, будучи по суті своїй (essentially) обмежені змістом наших сприйнять» (р. 191, висновки з розділу V про простір і час).

Сумлінний і чесний ворог матеріалізму, Пірсон, з яким, — повторюємо, — Мах не раз висловлює свою повну згоду, і який прямо говорить про свою згоду з Махом, — не вигадує особливої вивіски для своєї філософії, а без

найменших околичностей називає тих класиків, від яких він веде свою філософську лінію: Юма і Канта (р. 192)!

І коли в Росії знайшлися наївні люди, які повірили в те, що махізм дав «нове» розв'язання в питанні про простір і час, то в англійській літературі природодослідники, з одного боку, і філософи-ідеалісти, — з другого, відразу і цілком виразно зайняли позицію відносно махіста К. Пірсона. Ось, наприклад, відзив біолога Ллойда Моргана: «Природознавство, як таке, приймає світ явищ за зовнішнє у відношенні до розуму спостережника, за незалежне від нього», тоді як професор Пірсон займає «позицію ідеалістичну» *. «Природознавство, як наука, має повну підставу, на мою думку, трактувати простір і час, як чисто об'єктивні категорії. Біолог має право, здається мені, розглядати розподіл організмів у просторі, геолог — їх розподіл у часі, не спiniaючись для пояснення читачеві, що мова йде тільки про чуттєві сприйняття, про призибирані чуттєві сприйняття, про певні форми сприйняття. Все це, може, й добре, але недоречне в фізиці і в біології» (р. 304). Ллойд Морган — представник того агностицизму, що його Енгельс назвав «соромливим матеріалізмом», і, хоч які «примирні» тенденції такої філософії, все ж примирити погляди Пірсона з природознавством виявилось неможливим. У Пірсона виходить «спочатку розум у просторі, а потім простір у розумі», — говорить інший критик **. «Не може бути сумніву в тому, — відповідає оборонець К. Пірсона, Райль (R. J. Ryle), — що вчення про простір і час, зв'язане з ім'ям Канта, є найважливіший позитивний здобуток ідеалістичної теорії людського пізнання від часів єпископа Берклі. І одна з найзнаменніших рис пірсонівської «Граматики науки» полягає в тому, що тут, може, вперше у творі англійського вченого, ми знаходимо і повне визнання основної істинності вчення Канта, і короткий, але ясний виклад його...» ***.

* «Natural Science» **, vol. I, 1892, p. 300.

** J. M. Bentley про Пірсона в «The Philosophical Review» **, vol. VI, 5, 1897, Septemb., p. 523 (Дж. М. Бентлі про Пірсона в «Філософському Огляді», т. VI, 5, 1897, вересень, стор. 523. Ред.).

*** R. J. Ryle про Пірсона в «Natural Science», Aug. 1892, p. 454.

Отже, в Англії ні у самих махістів, ні у їх противників з табору природників, ні у їх прихильників з табору спеціалістів-філософів *нема й тіні сумніву* щодо ідеалістичного характеру вчення Маха в питанні про час і простір. «Не помітили» цього лише кілька російських письменників, які бажають бути марксистами.

«Багато окремих поглядів Енгельса,— пише, наприклад, В. Базаров у «Нарисах», стор. 67,— наприклад, його уявлення про «чистий» простір і час, тепер уже застаріли».

Ну, ще б пак! Погляди матеріаліста Енгельса застаріли, а погляди ідеаліста Пірсона і плутаного ідеаліста Маха є найновіші! Найкурйозніше тут те, що Базаров навіть не сумнівається в тому, що погляди на простір і час, а саме: визнання або заперечення їх об'єктивної реальності, можуть бути віднесені до числа *«окремих поглядів»* на протилежність *«вихідній точці світогляду»*, про яку говориться в наступній фразі у цього письменника. Ось вам наочний зразок «еклектичної злидарської юшки», про яку говорив Енгельс, коли мова заходила про німецьку філософію 80-х років минулого століття. Бо протиставляти «вихідну точку» матеріалістичного світогляду Маркса і Енгельса «окремому поглядові» їх на об'єктивну реальність часу і простору — це таке ж кричуще безглуздя, як коли б ви протиставили «вихідну точку» економічної теорії Маркса «окремому поглядові» його на додаткову вартість. Відірвати вчення Енгельса про об'єктивну реальність часу і простору від його вчення про перетворення «речей в собі» в «речі для нас», від його визнання об'єктивної і абсолютної істини, а саме: об'єктивної реальності, даної нам у відчутті,— від його визнання об'єктивної закономірності, причинності, необхідності природи,— це значить перетворити цілісну філософію в мішанину. Базаров, як і всі махісти, збився на тому, що сплутав мінливість людських понять про час і простір, їх виключно відносний характер, з незмінністю того факту, що людина і природа існують тільки в часі і просторі, а істоти поза часом і простором, ство-

рені попівщиною і підтримувані уявою темної і забитої маси людства, є хвора фантазія, виверти філософського ідеалізму, негідний продукт негідного суспільного ладу. Може застаріти і старіє з кожним днем учення науки про будову речовини, про хімічний склад їжі, про атом і електрон, але не може застаріти істина, що людина не може житися думками і народжувати дітей при одному платонічному коханні. А філософія, яка заперечує об'єктивну реальність часу і простору, така ж безглузда, внутрішньо гнила і фальшива, як заперечення цих останніх істин. Мудрування ідеалістів і агностиків так само, загалом і в цілому, лицемірні, як проповідь платонічного кохання фарисеями!

Щоб ілюструвати цю різницю між відносністю наших понять про час і простір — і абсолютним у межах гносеології протиставленням матеріалістичної і ідеалістичної лінії в даному питанні, наведу ще характерну цитату з одного дуже старого і дуже чистого «емпіріокритика», саме юміста Шульце-Енезідема, який писав у 1792 році:

«Якщо висновувати від уявлень до «речей поза нами», то тоді «простір і час є щось дійсне поза нами і існуюче реально, бо буття тіл можна мислити тільки в існуючому (vorhandenen) просторі, а буття змін тільки в існуючому часі» (І. с., S. 100).

Саме так! Рішуче відкидаючи матеріалізм і найменшу поступку йому, послідовник Юма Шульце в 1792 році змальовує відношення питання про простір і час до питання про об'єктивну реальність поза нами саме так, як матеріаліст Енгельс змальовує це відношення в 1894 році (остання передмова Енгельса до «Анти-Дюрінга» позначена 23 травня 1894 року). Це не значить, щоб за сто років не змінилися наші уявлення про час і простір, не зібрано було величезний новий матеріал про розвиток цих уявлень (на цей матеріал ніби для спростування Енгельса вказують і Ворошилов-Чернов і Ворошилов-Валентинов), — це значить, що співвідношення матеріалізму і агностицизму, як основних філософських ліній, не могло змінитись, якими б «новими» кличками не хизувалися наші махісти.

Аж нічогісінько, крім «нових» кличок, не додає до старої філософії ідеалізму й агностицизму і Богданов. Коли він повторює міркування Герінга і Маха відносно відмінності простору фізіологічного і геометричного або простору чуттєвого сприйняття і абстрактного простору («Емпіріомонізм», I, 26), — то він цілком повторює помилку Дюрінга. Одна річ питання про те, як саме з допомогою різних органів чуттів людина сприймає простір і як, шляхом довгого історичного розвитку, виробляються з цих сприйнять абстрактні поняття простору, — зовсім інша річ питання про те, чи відповідає цим сприйняттям і цим поняттям людства об'єктивна реальність, незалежна від людства. Цього останнього питання, хоч воно є єдино філософське питання, Богданов «не помітив» під купою детальних досліджень, які стосуються першого питання, і тому не зумів ясно протиставити матеріалізм Енгельса плутанині Маха.

Час, як і простір, «є форма соціального погодження досвіду різних людей» (там же, стор. 34), їх «об'єктивність» є «загальнозначимість» (там же).

Це — суцільна фальш. Загальнозначима і релігія, яка виражає соціальне погодження досвіду більшої частини людства. Але вченню релігії, наприклад, про минуле землі і про сотворіння світу не відповідає ніяка об'єктивна реальність. Вченню науки про те, що землі існувала до всякої соціальності, до людства, до органічної матерії, існувала протягом певного часу, в певному відносно інших планет просторі, — цьому вченню (хоч воно так само відносно на кожному ступені розвитку науки, як відносна і кожна стадія розвитку релігії) *відповідає* об'єктивна реальність. У Богданова виходить, що до досвіду людей і до їх пізнавальної здатності пристосовуються різні форми простору і часу. Насправді якраз навпаки: наш «досвід» і наше пізнання все більше пристосовуються до *об'єктивного* простору і часу, все правильніше і глибше їх *відображаючи*.

6. СВОБОДА І НЕОБХІДНІСТЬ

На стор. 140—141 «Нарисів» А. Луначарський наводить міркування Енгельса в «Анти-Дюрінгу» в цьому питанні і цілком приєднується до «разючої щодо чіткості й влучності» характеристики справи Енгельсом на відповідній «чудесній сторінці» * зазначеного твору.

Чудесного тут справді багато. І найбільш «чудесно», що ні А. Луначарський, ні купа інших махістів, які бажають бути марксистами, «не помітили» гносеологічного значення міркувань Енгельса про свободу і необхідність. Читати — читали і переписати — переписали, а що до чого, не зрозуміли.

Енгельс говорить: «Гегель перший правильно подав співвідношення свободи і необхідності. Для нього свобода є пізнання необхідності. *«Сліпа необхідність, лиш оскільки вона не збагнена»*. Не в уявній незалежності від законів природи полягає свобода, а в пізнанні цих законів і в оснований на цьому знанні можливості планомірно примушувати закони природи діяти для певних цілей. Це стосується як законів зовнішньої природи, так і законів, що керують тілесним і духовним буттям самої людини, — два класи законів, які ми можемо відділяти один від одного щонайбільше в нашій уяві, ніяк не в дійсності. Свобода волі означає, отже, не що інше, як здатність приймати рішення із знанням справи. Таким чином, чим *свобідніше* судження людини відносно певного питання, з тим більшою *необхідністю* визначатиметься зміст цього судження... Свобода полягає в основаному на пізнанні необхідностей природи (Naturnotwendigkeiten) пануванні над нами самими і над зовнішньою природою...» (стор. 112—113 п'ятого нім. вид.) ⁶⁸.

Розберімо, на яких гносеологічних посилках ґрунтується все це міркування.

По-перше, Енгельс визнає з самого початку своїх міркувань закони природи, закони зовнішньої природи, необхідність природи, — тобто все те, що оголошують

* Луначарський говорить: «...чудесна сторінка релігійної економіки. Скажу так, ризикуючи викликати посмішку нерелігійного читача». Які б не були ваші добрі наміри, товаришу Луначарський, ваші загравання з релігією викликають не посмішку, а огиду ⁶⁷.

«метафізикою» Мах, Авенаріус, Петцольдт і К^о. Якби Луначарський хотів подумати гарненько над «чудесними» міркуваннями Енгельса, то він не міг би не побачити основної відмінності матеріалістичної теорії пізнання від агностицизму та ідеалізму, які заперечують закономірність природи або оголошують її тільки «логічною» і т. д. і т. ін.

По-друге, Енгельс не займається вимучуванням «визначень» свободи і необхідності, тих схоластичних визначень, які найбільше цікавлять реакційних професорів (на зразок Авенаріуса) та їх учнів (на зразок Богданова). Енгельс бере пізнання і волю людини — з одного боку, необхідність природи — з другого, і замість всякого визначення, всякої дефініції, просто говорить, що необхідність природи є первинне, а воля і свідомість людини — вторинне. Останні повинні, неминуче і необхідно повинні, пристосовуватись до першої; Енгельс вважає це до такої міри самоочевидним, що не тратить зайвих слів на пояснення свого погляду. Тільки російські махісти могли *скаржитись* на загальне визначення матеріалізму Енгельсом (природа — первинне, свідомість — вторинне: згадайте «подиви» Богданова з цього приводу!) і в той же час визнавати «чудесним» і «разюче влучним» *одно з часткових застосувань* Енгельсом цього загального і основного визначення!

По-третє, Енгельс не сумнівається в існуванні «сліпої необхідності». Він визнає існування необхідності, *не пізаної* людиною. Це ясніше ясного видно з наведеного уривка. А тим часом, з точки зору махістів, яким чином може людина *знати* про існування того, чого вона *не знає*? Знати про існування непізнаної необхідності? Хіба це не «містика», не «метафізика», не визнання «фетишів» та «ідолів», не «кантіанська непізнавання річ у собі»? Якби махісти вдумались, вони не могли б не помітити *цілковитої тотожності* міркувань Енгельса про пізнаваність об'єктивної природи речей і про перетворення «речі в собі» в «річ для нас», з одного боку, і його міркувань про сліпу, непізнану необхідність — з другого. Розвиток свідомості у кож-

ного окремого людського індивіда і розвиток колективних знань усього людства на кожному кроці показує нам перетворення непізнаної «речі в собі» в пізнану «річ для нас», перетворення сліпої, непізнаної необхідності, «необхідності в собі», в пізнану «необхідність для нас». Гносеологічно немає абсолютно ніякої різниці між тим і другим перетворенням, бо основна точка зору тут і там одна — а саме: матеріалістична, визнання об'єктивної реальності зовнішнього світу і законів зовнішньої природи, причому і цей світ і ці закони цілком пізнаванні для людини, але ніколи не можуть бути нею пізнані *до кінця*. Ми не знаємо необхідності природи в явищах погоди і остільки ми неминуче — раби погоди. Але, *не знаючи* цієї необхідності, *ми знаємо*, що вона існує. Звідки це знання? Звідти ж, звідки знання, що речі існують поза нашою свідомістю і незалежно від неї, а саме: з розвитку наших знань, який мільйони раз показує кожній людині, що незнання змінюється знанням, коли предмет діє на наші органи чуттів, і навпаки: знання перетворюється в незнання, коли можливість такого діяння усунена.

По-четверте, в наведеному міркуванні Енгельс явно застосовує «сальтовітальний» метод у філософії, тобто робить *стрибок* від теорії до практики. Ні один з тих учених (і дурних) професорів філософії, за якими йдуть наші махісти, ніколи не дозволяє собі подібних, ганебних для представника «чистої науки», стрибків. У них одна річ теорія пізнання, в якій треба як-небудь хитріше словесно змайструвати «дефініції», і зовсім інша річ практика. У Енгельса вся жива людська практика вривається в саму теорію пізнання, даючи *об'єктивний* критерій істини: поки ми не знаємо закону природи, він, існуючи і діючи поза нашим пізнанням, робить нас рабами «сліпої необхідності». Раз ми пізнали цей закон, що діє (як тисячі разів повторював Маркс) *незалежно* від нашої волі і від нашої свідомості, — ми господарі природи. Панування над природою, яке проявляє себе в практиці людства, є результат об'єктивно-вірного відображення в голові людини явищ і процесів природи, є доказ того, що це відображення

(в межах того, що показує нам практика) є об'єктивна, абсолютна, вічна істина.

Що ж ми маємо в підсумку? Кожний крок у міркуванні Енгельса, майже буквально кожна фраза, кожне положення побудовані цілком і виключно на гносеології діалектичного матеріалізму, на посилках, які б'ють у лице всій махістській нісенітниці про тіла, як комплекси відчуттів, про «елементи», про «збіг чуттєвого уявлення з поза нами існуючою дійсністю» і ін., і под., і ін. Ані краплинки не бентежачись цим, махісти кидають матеріалізм, повторюють (à la Берман) затаскані банальності про діалектику і тут же поруч приймають з розкритими обіймами *одно* з застосувань діалектичного матеріалізму! Вони черпали свою філософію з еклектичної злидарської юшки і вони продовжують частувати читача нею ж. Вони беруть шматочок агностицизму і крихітку ідеалізму у Маха, з'єднуючи це з шматочком діалектичного матеріалізму Маркса, і белькочуть, що ця мішанина, є *розвиток* марксизму. Вони думають, що коли Мах, Авенаріус, Петцольдт і всі інші їх авторитети не мають ні найменшого поняття про розв'язування питання (про свободу і необхідність) Гегелем і Марксом, то це чистісінька випадковість: ну, просто-напросто, не прочитали такої-то сторінки в такій-то книжечці, а зовсім не в тому річ, щоб ці «авторитети» були і залишилися цілковитими неуками відносно *дійсного* прогресу філософії в XIX столітті, були і залишилися філософськими обскурантами.

Ось вам міркування одного такого обскуранта, найординарнішого професора філософії у Віденському університеті, Ернста Маха:

«Правильність позиції детермінізму або індетермінізму не може бути доведена. Тільки закінчена або доведено неможлива наука могла б розв'язати це питання. Мова йде тут про такі передпосилки, які ми вносимо (*man heranbringt*) у розгляд речей, залежно від того, чи приписуємо попереднім успіхам або невдачам дослідження більш чи менш значну суб'єктивну вагу (*subjektives Gewicht*). Але під час дослідження всякий мислитель з необхідності є теоретично детерміністом»

(«Пізнання і заблудження», 2 нім. вид., стор. 282—283).

Хіба це не обскурантизм, коли чиста теорія старанно відгороджується від практики? Коли детермінізм обмежується сферою «дослідження», а у сфері моралі, суспільної діяльності, в усіх інших сферах, крім «дослідження», питання полишається «суб'єктивній» оцінці? В моєму кабінеті,— говорить учений педант,— я детермініст, а проте, щоб філософ дбав про цільний світогляд, який охоплює і теорію і практику, світогляд, побудований на детермінізмі, нема й мови. Мах говорить банальності тому, що теоретично питання про співвідношення свободи і необхідності цілком йому неясне.

«...Всяке нове відкриття викриває хибі нашого знання, виявляє до цього часу непомічений залишок залежностей» (283)... Чудово! Цей «залишок» і є «річ у собі», яку наше пізнання відображає все глибше? Нічого подібного: «...Таким чином і той, хто в теорії захищає крайній детермінізм, на практиці неминуче змушений залишатися індетерміністом» (283)... Ну, от і поділилися полюбовно *: теорію — професорам, практику — теологам! Або: в теорії об'єктивізм (тобто «соромливий» матеріалізм), в практиці — «суб'єктивний метод у соціології» ⁶⁹. Що дій банальній філософії співчують російські ідеологи міщанства, народники, від Лесевича до Чернова, це недивно. Що люди, які бажають бути марксистами, захопились подібною нісенітницею, соромливо прикриваючи особливо безглузді висновки Маха, це вже зовсім сумно.

Але в питанні про волю Мах не обмежується плутаниною і половинчатим агностицизмом, а заходить значно далі... «Наше відчуття голоду,— читаємо в «Механіці»,— не відрізняється по суті від стремління сірчаної кислоти до цинку, наша воля не так уже відрізняється від тиснення каменя на його підпірку». «Ми опинимось таким чином ближче до природи» (тобто

* Мах у «Механіці»: «Релігійні погляди людей лишаються строго приватною справою, поки вони не намагаються ні накидати їх іншим людям, ні застосовувати до питань, що належать до іншої сфери» (стор. 434 франц. перекладу).

при такому погляді), «не потребуючи того, щоб розкладати людину на незбагненну купу туманних атомів або робити з світу систему духовних сполучень» (стор. 434 франц. перекладу). Отже, не треба матеріалізму («туманні атоми» або електрони, тобто визнання об'єктивної реальності матеріального світу), не треба такого ідеалізму, який би визнавав світ «інобуттям» духа, але можливий ідеалізм, який визнає світ *волею!* Ми вищі не тільки від матеріалізму, але й від ідеалізму «якого-небудь» Гегеля, але ми не від того, щоб пококетувати з ідеалізмом у дусі Шопенгауера! Наші махісти, що напускають на себе вигляд ображеної невинності при всякій згадці про близькість Маха до філософського ідеалізму, визнали за краще і тут просто замовчати цей делікатний пункт. А тим часом у філософській літературі важко зустріти виклад поглядів Маха, в якому б не відзначалась його схильність до Willensmetaphysik, тобто до волюнтаристичного ідеалізму. На це вказував Ю. Бауман* — і махіст Г. Клейн-петер, який заперечував йому, не спростовував цього пункту і заявляв, що Мах, звичайно, «ближчий до Канта і Берклі, ніж до пануючого в природознавстві метафізичного емпіризму» (тобто стихійного матеріалізму; там же, Bd. 6, S. 87). На це вказує і Е. Бехер, який відзначає, що коли Мах в одних місцях визнає волюнтаристичну метафізику, в інших відрікається від неї, то це свідчить лише про довільність його термінології; на ділі близькість Маха до волюнтаристичної метафізики безсумнівна**. Домішку цієї метафізики (тобто ідеалізму) до «феноменології» (тобто агностицизму) визнає і Люкка***. На те саме вказує В. Вундт****. Що Мах феноменаліст, якому «не чужий волюнтарис-

* «Archiv für systematische Philosophie», 1898, II, Bd. 4, S. 63 («Архів Систематичної Філософії», 1898, II, т. 4, стор. 63. *Ред.*), стаття про філософські погляди Маха.

** Erich Becher. «The Philosophical Views of E. Mach» в «Philosophical Review», vol. XIV, 5, 1905, pp. 536, 546, 547, 548 (Еріх Бехер. «Філософські погляди Е. Маха» в «Філософському Огляді», т. XIV, 5, 1905, стор. 536, 546, 547, 548. *Ред.*).

*** E. Lucka. «Das Erkenntnisproblem und Machs «Analyse der Empfindungen»» в «Kantstudien», Bd. VIII, 1903, S. 400.

**** «Systematische Philosophie», Lpz., 1907, S. 131.

тичний ідеалізм», це констатує і підручник з історії новітньої філософії Ібервега-Гейнце *.

Одним словом, еклектицизм Маха і його схильність до ідеалізму ясні для всіх, крім хіба російських махістів.

* «Grundriß der Geschichte der Philosophie», Bd. 4, 9. Auflage, Brl., 1903, S. 250 («Нарис історії філософії», т. 4, 9 вид., Берлін, 1903, стор. 250. *Ред.*).

Р О З Д І Л І V

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕАЛІСТИ,
ЯК СОРАТНИКИ І НАСТУПНИКИ ЕМПІРІОКРИТИЦИЗМУ

Досі ми розглядали емпіріокритицизм, взятий окремо. Тепер слід подивитись на нього в його історичному розвитку, в його зв'язку і співвідношенні з іншими філософськими напрямками. На перше місце тут висувається питання про відношення Маха і Авенаріуса до Канта.

1. КРИТИКА КАНТІАНСТВА ЗЛІВА І СПРАВА

І Мах і Авенаріус виступили на філософську арену в 70-х роках минулого століття, коли в німецькому професорському середовищі модним кличем було: «назад до Канта!» Обидва основоположники емпіріокритицизму і виходили саме з Канта у своєму філософському розвитку. «З величезною вдячністю я повинен визнати,— пише Мах,— що саме його (Канта) критичний ідеалізм був вихідним пунктом всього мого критичного мислення. Але залишатися вірним йому я не міг. Дуже скоро я знов повернувся до поглядів Берклі», і потім «прийшов до поглядів, близьких до поглядів Юма... Я й тепер вважаю Берклі і Юма далеко послідовнішими мислителями, ніж Кант» («Аналіз відчуттів», с. 292).

Отже, Мах визнає цілком певно, що, почавши з Канта, він пішов по лінії Берклі і Юма. Погляньмо на Авенаріуса.

У своїх «Пролегоменах до «Критики чистого досвіду» (1876) Авенаріус уже в передмові відзначає, що слова

«Критика чистого досвіду» вказують на його відношення до кантівської «Критики чистого розуму», «і, розуміється, на відношення антагонізму» до Канта (S. IV, вид. 1876 р.). В чому ж полягає цей антагонізм Авенаріуса до Канта? В тому, що Кант не досить, на думку Авенаріуса, «очистив досвід». Про це «очищення досвіду» і трактує Авенаріус у своїх «Пролегоменах» (§§ 56, 72 і баг. ін.). Від чого «очищає» кантівське вчення про досвід Авенаріус? По-перше, від апіоризму. «Питання про те, — говорить він в § 56, — чи не слід із змісту досвіду усунути, як зайве, «апіорні поняття розуму» і створити таким чином переважно *чистий досвід*, ставиться тут, наскільки я знаю, вперше». Ми вже бачили, що Авенаріус «очистив» таким чином кантіанство від визнання необхідності і причинності.

По-друге, він очищає кантіанство від допущення субстанції (§ 95), тобто речі в собі, яка, на думку Авенаріуса, «не дана в матеріалі дійсного досвіду, а привноситься в нього мисленням».

Ми зараз побачимо, що це визначення Авенаріусом своєї філософської лінії цілком збігається з визначенням Маха, відрізняючись тільки пишномовністю висловів. Але спочатку треба відзначити, що Авенаріус говорить *пряму неправду*, ніби він у 1876 році *вперше* поставив питання про «очищення досвіду», тобто очищення кантівського вчення від апіоризму і від допущення речі в собі. Насправді розвиток німецької класичної філософії зараз же після Канта створив критику кантіанства якраз *у такому саме напрямі*, в якому повів її Авенаріус. Цей напрям представлений в німецькій класичній філософії Шульце-Енезідомом, прихильником юмівського агностицизму, і Й. Г. Фіхте, прихильником беркліанства, тобто суб'єктивного ідеалізму. Шульце-Енезідом у 1792 році критикував Канта *саме* за допущення апіоризму (I. c., S. 56, 141 і баг. ін.) і речі в собі. Ми, скептики або прихильники Юма, — говорив Шульце, — відкидаємо річ у собі, як те, що виходить «за межі всякого досвіду» (S. 57). Ми відкидаємо *об'єктивне знання* (25); ми заперечуємо, що простір і

час реально існують поза нами (100); ми відкидаємо наявність у досвіді необхідності (112), причинності, сили і т. д. (113). Їм не можна приписувати «реальність поза нашими уявленнями» (114). Кант доводить апіорність «догматично», кажучи, що раз ми не можемо мислити інакше, то значить є апіорний закон мислення. «Цим доводом, — відповідає Кантові Шульце, — здавна користувались у філософії, щоб довести об'єктивну природу того, що знаходиться поза нашими уявленнями» (141). Міркуючи так, можна приписати причинність речам у собі (142). «Досвід ніколи не говорить нам (*wir erfahren niemals*), що діяння об'єктивних предметів на нас створює уявлення», і Кант зовсім не довів того, щоб «це щось, яке знаходиться поза нашим розумом, мало бути визнане за річ у собі, відмінну від нашого відчуття (*Gemüt*). Відчуття може бути мислиме, як *єдина* основа всього нашого пізнання» (265). Кантівська критика чистого розуму «кладе в основу своїх міркувань ту посилку, що всяке пізнання починається з діяння об'єктивних предметів на наші органи чуттів (*Gemüt*), а потім сама заперечує істину і реальність цієї посилки» (266). Кант не спростував ні в чому ідеаліста Берклі (268—272).

Звідси видно, що юміст Шульце відкидає кантівське вчення про річ у собі, як непослідовну поступку матеріалізму, тобто «догматичному» твердженню, що нам дана у відчутті об'єктивна реальність, або інакше: що наші уявлення породжуються діянням об'єктивних (незалежних від нашої свідомості) предметів на наші органи чуттів. Агностик Шульце докоряє агностикові Канту за те, що допущення речі в собі суперечить агностицизму і веде до матеріалізму. Так само — тільки ще рішучіше — критикує Канта суб'єктивний ідеаліст Фіхте, кажучи, що допущення Кантом речі в собі, незалежної від нашого *Я*, є «реалізм» (*Werke*, I, S. 483) і що Кант «неясно» розрізняє «реалізм» і «ідеалізм». Фіхте бачить кричущу непослідовність Канта і кантіанців у тому, що вони допускають річ у собі, як «основу об'єктивної реальності» (480), впадаючи таким чином у суперечність з критичним ідеалізмом. «У вас, —

покликав Фіхте до реалістичних тлумачів Канта, — земля на киті, а кит на землі. Ваша річ у собі, яка є тільки думка, діє на наше Я!» (483).

Отже, Авенаріус глибоко помилявся, гадаючи, ніби він «уперше» береться за «очищення досвіду» у Канта від апріоризму і від речі в собі, і ніби він створює цим «новий» напрям у філософії. Насправді він продовжував *стару* лінію Юма і Берклі, Шульце-Енезідема і Й. Г. Фіхте. Авенаріус гадав, що він «очищає досвід» взагалі. Насправді він тільки *очищує агностицизм від кантіанства*. Він боровся не проти агностицизму Канта (агностицизм є заперечення об'єктивної реальності, даної нам у відчутті), а *за більш чистий агностицизм*, за усунення того суперечного агностицизмові допущення Канта, ніби є річ у собі, хоч би непізнавання, інтелігібельна, потойбічна, — ніби є необхідність і причинність, хоч би апріорна, дана в мисленні, а не в об'єктивній дійсності. Він боровся з Кантом не *зіва*, як боролися з Кантом матеріалісти, а *справа*, як боролися з Кантом скептики й ідеалісти. Він гадав, що йшов уперед, а на ділі він ішов назад, до тієї програми критики Канта, яку Куно Фішер, говорячи про Шульце-Енезідема, влучно виразив словами: «Критика чистого розуму за вилученням чистого розуму» (тобто апріоризму) «є скептицизм. Критика чистого розуму за вилученням речі в собі є беркліанський ідеалізм» («Історія нової філософії», нім. вид. 1869 року, т. V, стор. 115).

Тут ми підійшли до одного з найкурйозніших епізодів усієї нашої «махіади», всього походу російських махістів проти Енгельса і Маркса. Новітнє відкриття Богданова і Базарова, Юшкевича і Валентинова, про яке вони сурмлять на тисячі ладів, полягає в тому, що Плеханов робить «злочасну спробу помирити Енгельса з Кантом з допомогою компромісної, ледве-ледве пізнаваної, речі в собі» («Нариси», стор. 67 і баг. ін.). Це відкриття наших махістів відкриває перед нами дійсно бездонну прірву найбезбожнішої плутанини, найпотворнішого нерозуміння і Канта і всього ходу розвитку німецької класичної філософії.

Основна риса філософії Канта є примирення матеріалізму з ідеалізмом, компроміс між тим і другим, поєднання в одній системі різнорідних, протилежних філософських напрямів. Коли Кант допускає, що нашим уявленням відповідає щось поза нами, якась річ у собі, — то тут Кант матеріаліст. Коли він оголошує цю річ у собі непізнаваною, трансцендентною, потойбічною, — Кант виступає як ідеаліст. Визнаючи єдиним джерелом наших знань досвід, відчуття, Кант спрямовує свою філософію по лінії сенсуалізму, а через сенсуалізм, при певних умовах, і матеріалізму. Визнаючи апіорність простору, часу, причинності і т. д., Кант спрямовує свою філософію в бік ідеалізму. За цю половинчатість Канта з ним нещадно вели боротьбу і послідовні матеріалісти і послідовні ідеалісти (а також «чисті» агностики, юмісти). Матеріалісти ставили Кантові в провину його ідеалізм, спростовували ідеалістичні риси його системи, доводили пізнаванність, посеїбічність речі в собі, відсутність принципіальної різниці між нею і явищем, необхідність виводити причинність і т. ін. не з апіорних законів думки, а з об'єктивної дійсності. Агностики й ідеалісти ставили Кантові в провину його допущення речі в собі, як поступку матеріалізові, «реалізові» або «наївному реалізові», причому агностики відкидали, крім речі в собі, й апіоризм, а ідеалісти вимагали послідовного виведення з чистої думки не тільки апіорних форм споглядання, а всього світу взагалі (розтягуючи мислення людини до абстрактного *Я* або до «абсолютної ідеї» або до універсальної *волі* і т. д. і т. ін.). І от наші махісти, «не помітивши» того, що вони взяли собі в учителі людей, які критикували Канта з точки зору скептицизму й ідеалізму, почали роздирати на собі ризи свої і посипати голови попелом, коли побачили жажливих людей, які критикують Канта з *діаметрально протилежної точки зору*, які відкидають у системі Канта щонайменші елементи агностицизму (скептицизму) й ідеалізму, які доводять, що річ у собі є об'єктивно реальна, цілком пізнавання, посеїбічна, нічим принципіально не відрізняється від явища, перетворюється в явище на кожному кроці

розвитку індивідуальної свідомості людини і колективної свідомості людства. Рятуйте! — закричали вони, — це незаконне сплутання матеріалізму з кантіанством!

Коли я читаю запевнення наших махістів, що вони далеко послідовніше й рішучіше, ніж якісь застарілі матеріалісти, критикують Канта, мені завжди здається, що в нашу компанію зайшов Пурішкевич і кричить: я далеко послідовніше й рішучіше критикував кадетів⁷⁰, ніж ви, панове марксисти! Що й казати, п. Пурішкевич, послідовні в політиці люди можуть і завжди будуть критикувати кадетів з діаметрально протилежних точок зору, але не слід все-таки забувати, що ви критикували кадетів за те, що вони — *занадто* демократи, а ми їх — за те, що вони *не досить* демократи. Махісти критикують Канта за те, що він занадто матеріаліст, а ми його критикуємо за те, що він — не досить матеріаліст. Махісти критикують Канта справа, а ми — зліва.

Зразками першого роду критики служать в історії класичної німецької філософії юміст Шульце і суб'єктивний ідеаліст Фіхте. Як ми вже бачили, вони стараються витравити «реалістичні» елементи кантіанства. Точнісінько так, як самого Канта критикували Шульце і Фіхте, — так німецьких неокантіанців другої половини XIX століття критикували юмісти-емпіріокритики і суб'єктивні ідеалісти-іманенти. Та сама лінія Юма і Берклі виступала в трошечки підновленому словесному вбранні. Мах і Авенаріус докоряли Канту не за те, що він не досить реально, не досить матеріалістично дивиться на річ у собі, а за те, що він *допускає* її існування; — не за те, що він відмовляється виводити причинність і необхідність природи з об'єктивної дійсності, а за те, що він взагалі допускає будь-яку причинність і необхідність (крім хіба чисто «логічної»). Іманенти йшли в ногу з емпіріокритиками, критикуючи Канта теж з юмістської і беркліанської точки зору. Наприклад, Леклер у 1879 році в тому самому творі, в якому він вихваляв Маха, як визначного філософа, докоряв Кантові за «непослідовність і податливість (Connivenz) в сторону реалізму», які виразились в

понятті «*речі в собі*», цього «номінального залишку (Residuum) від вульгарного реалізму» («Der Real. der mod. Nat. etc.», S. 9*). Вульгарним реалізмом називає Леклер матеріалізм, — «щоб міцніше було». «На нашу думку, — писав Леклер, — мають бути усунені всі ті складові частини кантової теорії, які тяжіють в сторону realismus vulgaris, як непослідовність і ублюдочний (zwitterhaft) продукт з точки зору ідеалізму» (41). «Непослідовності й суперечності» в ученні Канта впливають «із змішання (Verquikkung) ідеалістичного критицизму з непереборними залишками реалістичної догматики» (170). Реалістичною догматикою називає Леклер матеріалізм.

Другий іманент, Йоганнес Ремке, докоряв Кантові за те, що він річчю в собі *реалістично відгороджується* від Берклі (Johannes Rehmke. «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff», Brl., 1880, S. 9**). «Філософська діяльність Канта мала по суті полемічний характер: за допомогою речі в собі він спрямовував свою філософію проти німецького раціоналізму» (тобто проти старого фідеїзму XVIII століття), «а за допомогою чистого споглядання проти англійського емпіризму» (25). «Я б порівняв кантівську річ у собі з рухомою западнею, поставленою над ямою: штучка виглядає невинно і безпечно, а наступиш на неї — і раптом падаєш у прірву *світу в собі*» (27). Ось за що не люблять Канта соратники Маха й Авенаріуса, іманенти: за те, що він наближається де в чому до «прірви» матеріалізму!

А ось вам зразки критики Канта зліва. Фейербах докоряє Кантові не за «реалізм», а за *ідеалізм*, називаючи його систему «ідеалізмом на базі емпіризму» (Werke, II, 296).

Ось дуже важливе міркування Фейербаха про Канта. «Кант говорить: «Якщо ми розглядаємо предмети наших чуттів, як прості явища, — як і слід їх розглядати, — то ми тим самим визнаємо, що в основі явищ

* — «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», S. 9 («Реалізм сучасного природознавства в світлі даної Берклі і Кантом критики пізнання», стор. 9). *Ред.*

** — Йоганнес Ремке. «Світ як сприйняття і поняття», Берлін, 1880, стор. 9. *Ред.*

лежить річ у собі, хоч ми й не знаємо, як вона побудована сама по собі, а знаємо тільки її явища, тобто той спосіб, яким на наші чуття впливає (*affiziert*) це невідоме щось. Отже, наш розум тим самим, що він приймає буття явищ, визнає також буття речей у собі; і остільки ми можемо сказати, що уявляти собі такі сутності, які лежать в основі явищ, тобто які є лиш мислені сутності, не тільки дозволено, але й необхідно»... Вибравши таке місце з Канта, де річ у собі розглядається просто як мислена річ, мислена сутність, а не реальність, Фейєрбах на це й спрямовує всю свою критику. «...Отже, — говорить він, — предмети чуттів, предмети досвіду є для розуму тільки явища, а не істина...». «Мислені сутності, бачите, не являють собою дійсних об'єктів для розуму! Кантівська філософія є суперечність між суб'єктом і об'єктом, сутністю і існуванням, мисленням і буттям. Сутність дістається тут розумові, існування — чуттям. Існування без сутності» (тобто існування явищ без об'єктивної реальності) «є просте явище — це чуттєві речі; сутність без існування — це мислені сутності, *ноумени*; їх можна і треба мислити, але їм бракує існування — принаймні для нас — бракує об'єктивності; вони є речі в собі, істинні речі, але вони не є дійсні речі... Яка суперечність: відділяти істину від дійсності, дійсність від істини!» (*Werke*, II, S. 302—303). Фейєрбах докоряє Кантові не за те, що він допускає речі в собі, а за те, що він не допускає їх дійсності, тобто об'єктивної реальності, за те, що він вважає їх простою думкою, «мисленими сутностями», а не «сутностями, які мають існування», тобто реальними, такими, що існують насправді. Фейєрбах докоряє Канту за відступ від матеріалізму.

«Кантівська філософія є суперечність, — писав Фейєрбах 26 березня 1858 р. до Боліна, — вона веде з неминучою необхідністю до фіхтевського ідеалізму або до сенсуалізму; перший висновок «належить минулому», другий — «сучасному і майбутньому» (*Grün*, I. c.*, II, 49). Ми вже бачили, що Фейєрбах захищає

* — Грюн, в цитованому місці. Ред.

об'єктивний сенсуалізм, тобто матеріалізм. Новий поворот від Канта до агностицизму і ідеалізму, до Юма і Берклі, безсумнівно, є *реакційний* навіть з точки зору Фейєрбаха. І його палкий послідовник, Альбрехт Рау, який перейняв разом з достоїнствами Фейєрбаха хибі його, подолані Марксом і Енгельсом, критикував Канта цілком у дусі свого вчителя: «Філософія Канта є амфіболія (двозначність), вона — і матеріалізм, і ідеалізм, і в цій її двоїстій натурі лежить ключ до її суті. Як матеріаліст або емпірист, Кант не може ухилитися від того, щоб визнати за речами поза нами буття (Wesenheit). Але як ідеаліст, він не міг позбутися передсуду, що душа є щось цілком відмінне від чуттєвих речей. Існують дійсні речі і людський дух, який осягає ці речі. Яким же чином цей дух наближається до цілком відмінних від нього речей? Викрут у Канта такий: дух має певні пізнання а рїогї, завдяки яким речі повинні являтися йому так, як вони йому являються. Отже, та обставина, що ми розуміємо речі так, як ми їх розуміємо, є наш витвір. Бо дух, що живе в нас, є не що інше, як дух божий, і подібно до того, як бог створив світ з нічого, так і дух людини створює з речей щось таке, чим ці речі самі по собі не є. Таким чином дійсним речам Кант гарантує їх буття, як «речам у собі». Душа необхідна Кантові, бо безсмертя є для нього моральний постулат. «Річ у собі», панове, — говорить Рау на адресу неокантіанців взагалі і плутаника А. Ланге, який фальсифікував «Історію матеріалізму», особливо, — є те, що відділяє ідеалізм Канта від ідеалізму Берклі: вона становить міст від ідеалізму до матеріалізму. — Така є моя критика кантівської філософії, і нехай спростує цю критику, хто може... Для матеріаліста відрізнєння пізнань а рїогї від «речі в собі» цілком зайве: він ніде не перериває постійних зв'язків у природі, не вважає матерію і дух в корені різними між собою речами, а тільки сторонами тієї самої речі, і тому не потребує ніяких особливих кунштюків, щоб наблизити дух до речей» *.

* Albrecht Rau. «Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart», Leipzig, 1882, SS. 87—89

Далі, Енгельс, як ми бачили, дорікає Канту за те, що він агностик, а не за те, що він відступає від послідовного агностицизму. Учень Енгельса, Лафарг у 1900 році так полемізував проти кантіанців (до числа яких належав тоді Шарль Раппопорт):

«...На початку XIX століття наша буржуазія, покінчивши справу революційного руйнування, взялась заперечувати свою вольтеріанську філософію; в моду знов увійшов католицизм, що його Шатобріан розмальовував (*peinturlurait*) романтичними фарбами, і Себастьян Мерсьє імпортував ідеалізм Канта, щоб добити матеріалізм енциклопедистів, пропагандисти якого були гільйотиновані Робесп'єром.

В кінці XIX століття, який носитиме в історії назву століття буржуазії, інтелігенти намагаються роздавити з допомогою філософії Канта матеріалізм Маркса й Енгельса. Цей реакційний рух почався в Німеччині — не в докір сказати нашим соціалістам-інтегралістам, які хотіли б приписати всю честь засновникові їх школи, Малонові. Малон дійсно сам вийшов з школи Гехберга, Бернштейна й інших учнів Дюрінга, які почали реформувати марксизм в Цюріху». (Лафарг говорить про відомий ідейний рух у німецькому соціалізмі в другій половині 70-х років минулого століття⁷¹.) «Слід чекати, що Жорес, Фурньєр та наші інтелігенти теж піднесуть нам Канта, коли вони освоються з його термінологією... Раппопорт помиляється, коли він запевняє, що для Маркса «існує тотожність ідеї і реальності». Насамперед ми не вживаємо ніколи подібної метафізичної фразеології. Ідея так само реальна, як об'єкт, відображенням якого в мозку вона є... Щоб трошки розважити (*récréer*) товаришів, я викладу, в чому полягає ця знаменита проблема, яка так сильно цікавила спіритуалістичні уми...

Робітник, який їсть ковбасу і який одержує 5 франків на день, знає дуже добре, що хазяїн його обкрадає і що він харчується свининою; що хазяїн — злодій

(Альбрехт Рау. «Філософія Людвіга Фейєрбаха, сучасне природознавство і сучасна філософська критика», Лейпциг. 1882, стор. 87—89. *Ред.*).

і що ковбаса приємна на смак і поживна для тіла. — Нічого подібного, — говорить буржуазний софіст, все одно, чи звуть його Пірроном, Юмом чи Кантом, — думка робітника щодо цього є його особиста, тобто суб'єктивна, думка; він міг би з таким же правом думати, що хазяїн — його благодійник і що ковбаса зроблена з січеної шкіри, бо він не може знати *речі в собі*...

Питання невірне поставлене, і в цьому й полягає його трудність... Щоб пізнати об'єкт, людина повинна спочатку перевірити, чи не обманюють її її чуття. Хіміки пішли далі, проникли всередину тіл, проаналізували їх, розклали на їх елементи, потім вчинили зворотну процедуру, тобто синтез, склали тіла з їх елементів: з того моменту, як людина стає спроможною з цих елементів виробляти речі для свого вжитку, вона може, — як говорить Енгельс, — вважати, що знає *речі в собі*. Бог християн, якби він існував і якби він створив світ, не зробив би нічого більшого» *.

Ми дозволили собі навести цю довгу виписку, щоб показати, як зрозумів Енгельс Лафарг, і як він критикував Канта зліва не за ті сторони кантіанства, якими воно відрізняється від юмізму, а за ті, які є спільні і Канту і Юму, не за допущення речі в собі, а за не досить матеріалістичний погляд на неї.

Нарешті і К. Каутський у своїй «Етиці» критикує Канта теж з точки зору, діаметрально протилежної юмізмові і беркліанству. «У властивостях моєї зорової здатності, — пише він проти гносеології Канта, — лежить те, що я бачу зелене, червоне, біле. Але те, що зелене є щось інше, ніж червоне, свідчить про щось таке, що лежить поза мною, про дійсну відмінність речей... Співвідношення і відмінності самих речей, вказувані мені окремими уявленнями в просторі і часі..., є дійсні співвідношення і відмінності зовнішнього світу; вони не зумовлюються характером моєї пізнавальної здатності... в такому разі» (коли б правильне було вчення Канта про ідеальність часу і простору) «про світ поза

* Paul Lafargue. «Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant» в «Le Socialiste» 72 від 25 лютого 1900 р. (Поль Лафарг. «Матеріалізм Маркса і Ідеалізм Канта» в газеті «Соціаліст». Ред.).

нами ми не могли б знати нічого, не могли б знати навіть того, що він існує» (стор. 33—34 рос. перекладу).

Отже, *вся школа* Фейєрбаха, Маркса і Енгельса пішла від Канта вліво, до повного заперечення всякого ідеалізму і всякого агностицизму. А наші махісти пішли за *реакційним* напрямом у філософії, за Махом і Авенаріусом, які критикували Канта з юмістської і беркліанської точки зору. Звичайно, іти за яким завгодно ідейним реакціонером — святе право всякого громадянина і особливо всякого інтелігента. Але коли люди, які порвали радикально з самими *основами марксизму* в філософії, починають потім вертитися, плутати, виляти, запевняти, що вони «теж» марксисти в філософії, що вони «майже» згодні з Марксом і трошечки тільки його «доповнили», — це вже видовище зовсім неприємне.

2. ПРО ТЕ, ЯК «ЕМПІРІОСИМВОЛІСТ» ЮШКЕВИЧ
ПОСМІЯВСЯ З «ЕМПІРІОКРИТИКА» ЧЕРНОВА

«Смішно, звичайно, бачити, — пише п. П. Юшкевич, — як п. Чернов з агностичного позитивіста-контіста і спенсеріанця — Михайловського хоче зробити предтечу Маха й Авенаріуса» (І. с., стор. 73).

Смішне тут насамперед разюче неучтво п. Юшкевича. Як і всі Ворошилови, він прикриває це неучтво набором учених слів і імен. Цитована фраза стоїть у параграфі, присвяченому відношенню махізму до марксизму. І, взявшись говорити про це, п. Юшкевич не знає, що для Енгельса (як і для всякого матеріаліста) і прихильники лінії Юма і прихильники лінії Канта однаково агностики. Тому протиставляти агностицизм взагалі махізмові, коли Мах навіть сам визнає себе прихильником Юма, значить бути просто філософськи безграмотним. Слова: «агностичний позитивізм» теж безглузді, бо позитивістами і називають себе прихильники Юма. Пан Юшкевич, який узяв собі в учителі Петцольдта, повинен був знати, що Петцольдт прямо відносить емпіріокритицизм до позитивізму. Нарешті, приплітати імена Огюста Конта і Герберта Спенсера знов-таки безглуздо, бо марксизм відкидає не те, чим

відрізняється один позитивіст від другого, а те, що є у них спільного, те, що робить філософа позитивістом на відміну від матеріаліста.

Весь цей набір слів був потрібен нашому Ворошилову для того, щоб «заговорити» читача, оглушити його дзвоном слів, відвернути увагу до нікчемних дрібниць *від суті справи*. А ця суть справи полягає в корінному розходженні матеріалізму з усією широкою течією позитивізму, *всередині* якої перебувають і Ог. Конт, і Г. Спенсер, і Михайловський, і ряд неокантіанців, і Мах з Авенаріусом. Цю суть справи з найповнішою виразністю висловив Енгельс у своєму «Л. Фейєрбаха», коли він *усіх* кантіанців і юмістів того часу (тобто 80-х років минулого століття) відніс до табору жалюгідних еклектиків, крохоборів (Flohnacker, буквально: прищемлювач блохи) і т. ін.⁷³ До кого можуть і до кого повинні стосуватись ці характеристики,— про це наші Ворошилови подумати не побажали. І оскільки вони не вміють думати, то ми їм наведемо одне наочне зіставлення. Енгельс не наводить *ніяких* імен, говорячи і в 1888 і 1892 рр. про кантіанців і юмістів взагалі⁷⁴. Єдине посилення на книжку в Енгельса, це — посилення на твір Штарке про Фейєрбаха, що його розбирав Енгельс. «Штарке,— говорить Енгельс,— щиро старається оборонити Фейєрбаха від нападів і вчень тих доцентів, які шумлять тепер в Німеччині під ім'ям філософів. Для людей, які цікавляться звироднілим потомством класичної німецької філософії, це, звичайно, важливо; самому Штарке це могло здаватися необхідним. Але ми пощадимо читача» («Ludwig Feuerbach», S. 25⁷⁵).

Енгельс хотів «пощадити читача», тобто увільнити соціал-демократів від приємного знайомства із звироднілими базаками, які називають себе філософами. Хто ж ці представники «звироднілого потомства»?

Розгортаємо книгу Штарке (С. N. Starke. «Ludwig Feuerbach», Stuttgart, 1885*) і читаємо постійні посилення на прихильників *Юма і Канта*. Від цих двох

* — К. Н. Штарке. «Людвіг Фейєрбах», Штутгарт, 1885. Ред.

лівій відгороджує Штарке Фейербаха. Цитує при цьому Штарке *А. Ріля, Віндельбанда, А. Ланге* (SS. 3, 18—19, 127 і далі у Штарке).

Розгортаємо книгу Р. Авенаріуса «Людське поняття про світ», яка вийшла в 1891 році, і читаємо на стор. 120 першого німецького видання: «Кінцевий результат нашого аналізу перебуває у відповідності — хоч і не в абсолютній (*durchgehend*), залежно од відмінності точок зору — з тим, до чого прийшли інші дослідники, як, напр., *Е. Лаас, Е. Мах, А. Ріль, В. Вундт*. Пор. також *Шопенгауера*».

З кого сміявся наш Ворошилов-Юшкевич?

Авенаріус вітрохи не сумнівається у своїй принципальній близькості — не в частковому питанні, а в питанні про «кінцевий результат» емпіріокритицизму — до *кантіанців* Ріля і Лааса, до *ідеаліста* Вундта. Маха він згадує між двома кантіанцями. І справді, хіба ж це не одна компанія, коли Ріль і Лаас підчищали Канта під Юма, а Мах і Авенаріус підчищали Юма під Берклі?

Чи дивно, що Енгельс хотів «пощадити» німецьких робітників, увільнити їх від близького знайомства з усією цією компанією доцентів, які «прищемлюють блоху»?

Енгельс умів щадити німецьких робітників, а Ворошилови не щадять російського читача.

Треба зауважити, що еклектичне по суті справи поєднання Канта з Юмом або Юма з Берклі можливе, так би мовити, в різних пропорціях, з переважним підкреслюванням то одного, то другого елемента суміші. Вище ми бачили, наприклад, що одверто визнає себе і Маха соліпсистами (тобто послідовними беркліанцями) тільки один махіст, Г. Клейнпетер. Навпаки, юнізм у поглядах Маха і Авенаріуса підкреслюють багато учнів і прихильників їх: Петцольдт, Віллі, Пірсон, російський емпіріокритик Лесевич, француз Анрі Делакура * та ін. Наведемо один приклад особли-

* «Bibliothèque du congrès international de philosophie», vol. IV. *Henri Delacroix*. «David Hume et la philosophie critique» («Бібліотека міжнародного філософського конгресу», т. IV. *Анрі Делакура*. «Давід Юм і

во видатного вченого, який у філософії теж поведнував Юма з Берклі, але наголос переносив на матеріалістичні елементи такої суміші. Це — знаменитий англійський природодослідник Т. Гекслі, який пустив у хід термін «агностик» і якого, безперечно, мав на увазі Енгельс і перш за все і більш за все, коли говорив про англійський агностицизм. Енгельс назвав у 1892 р. такого типу агностиків «соромливими матеріалістами»⁷⁶. Англійський спіритуаліст Джеймс Уорд, нападаючи у своїй книзі «Натуралізм і агностицизм» головним чином на «наукового вождя агностицизму» (vol. II, p. 229) Гекслі, підтверджує Енгельсову оцінку, коли говорить: «У Гекслі ухил в бік визнання першості за фізичною стороною» («рядом елементів», за Махом) «виявлений часто настільки сильно, що тут взагалі навряд чи можна говорити про паралелізм. Незважаючи на те, що Гекслі надзвичайно палко відкидає кличку матеріаліста, як ганебну для його незаплямованого агностицизму, я не знаю іншого письменника, який більше заслуговує на таку кличку» (vol. II, p. 30—31). І Джеймс Уорд наводить такі заяви Гекслі на підтвердження своїй думки: «Всякий, хто знайомий з історією науки, погодиться, що її прогрес в усі часи означав і тепер, більше ніж будь-коли, означає розширення сфери того, щб ми називаємо матерією і причинністю, і відповідно до цього поступове зникання з усіх галузей людської думки того, що ми називаємо духом і самовільністю». Або: «Само по собі не важливо, чи ми будемо виражати явища (феномени) матерії в термінах духа, чи явища духа в термінах матерії — і те, і друге формулювання в певному відносному розумінні істинне» («відносно стійкі комплекси елементів», за Махом). «Але з точки зору прогресу науки матеріалістична термінологія в усіх відношеннях має перевагу. Бо вона зв'язує думку з іншими явищами світу... тоді як протилежна або спіритуалістична термінологія до краю безмістовна (utterly barren) і не веде ні до чого, крім плу-

критична філософія». Ред.). До прихильників Юма автор відносить Авераріуса та іманентів в Німеччині, Ш. Ренув'є і його школу («неокритицистів») у Франції.

танини й темноти... Навряд чи може бути сумнів у тому, що чим далі йде вперед наука, тим ширше і тим послідовніше всі явища природи представлятимуться за допомогою матеріалістичних формул або символів» (I, 17—19).

Так міркував «соромливий матеріаліст» Гекслі, який не хотів ні в якому разі визнавати матеріалізму, як «метафізики», що незаконно йде далі «груп відчуттів». І той же Гекслі писав: «Коли б я змушений був вибрати між абсолютним матеріалізмом і абсолютним ідеалізмом, я був би змушений прийняти останній...». «Єдине, що нам достовірно відоме, це існування духовного світу» (J. Ward, II, 216, там же).

Філософія Гекслі — так само є суміш юмізму і беркліанства, як і філософія Маха. Але у Гекслі беркліанські вихватки — випадковість, а агностицизм його є фіговий листок матеріалізму. У Маха «забарвлення» суміші інше, і той же спіритуаліст Уорд, запекло воюючи з Гекслі, ласкаво плескає по плечу Авенаріуса і Маха.

3. ІМАНЕНТИ, ЯК СОРАТНИКИ МАХА І АВЕНАРІУСА

Говорячи про емпіріокритицизм, ми не могли уникнути неодноразових посилань на філософів так званої іманентної школи, головними представниками якої є Шуппе, Леклер, Ремке і Шуберт-Зольдерн. Треба розглянути тепер відношення емпіріокритицизму до іманентів і суть філософії, проповідуваної останніми.

Мах писав у 1902 році: «...Тепер я бачу, як цілий ряд філософів, позитивістів, емпіріокритиків, прихильників іманентної філософії, як і дуже небагатьох природодослідників, не знаючи нічого один про одного, почали торувати нові шляхи, які при всіх індивідуальних відмінностях сходяться майже в одному пункті» («Аналіз відчуттів», стор. 9). Тут, по-перше, треба відзначити на рідкість правдиве визнання Маха, що *дуже небагато* природодослідників належить до прихильників нібито «нової», на ділі дуже старої, юмістсько-беркліанської філософії. По-2-е, надзвичайно важливий погляд Маха на цю «нову» філософію, як на широку *течію*,

в якій іманенти стоять нарівні з емпіріокритиками й позитивістами. «Таким чином розкривається,— повторює Мах у передмові до російського перекладу «Аналізу відчуттів» (1906 р.),— один загальний рух» (стор. 4)... «Дуже близький я,— говорить в іншому місці Мах,— до послідовників іманентної філософії... Я не знайшов у цій книзі («Нарис теорії пізнання і логіки» Шуппе) нічого, з чим я охоче не згодився б, зробивши — щонайбільше — незначні поправки» (46). Щодо Шуберта-Зольдерна, Мах теж вважає, що він іде «дуже близькими шляхами» (стор. 4), а Вільгельму Шуппе навіть присвячує свою останню і зведену, так би мовити, філософську працю: «Пізнання і заблудження».

Другий основоположник емпіріокритицизму, Авенаріус, писав у 1894 році, що його «радує» і «підбадьорює» співчуття Шуппе емпіріокритицизмові і що «різниця» (Differenz) між ним і Шуппе, «можливо, існує тільки тимчасово» (vielleicht nur einstweilen noch bestehend)*. Нарешті, Й. Петцольдт, учення якого В. Лесевич вважає останнім словом емпіріокритицизму, *просто проголошує вождями «нового» напрямку саме трійцю: Шуппе, Маха і Авенаріуса* («Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», Bd. II, 1904, S. 295**, і «D. Weltproblem», 1906, S. V і 146***). При цьому Петцольдт рішуче повстає проти Р. Віллі («Einf.», II, 321) — мабуть чи не єдиного визначного махіста, який застидався такої рідні, як Шуппе, і старався принципіально відгородитись від нього, за що учень Авенаріуса дістав від дорогого учителя зауваження. Авенаріус написав вищенаведені слова про Шуппе у своїй примітці до статті Віллі проти Шуппе, причому додав, що критика Віллі «вийшла, мабуть, чи не інтенсивніша, ніж було потрібно» («Vierteljschr. f. w. Ph.», 18. Jahrg., 1894, S. 29; тут же стаття Віллі проти Шуппе).

* «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 1894, 18. Jahrg., Heft 1, S. 29 («Тримісячник Наукової Філософії», 1894, 18-ий рік вид., зошит 1, стор. 29. *Ред.*).

** — «Вступ до філософії чистого досвіду», т. II, 1904, стор. 295. *Ред.*

*** — «Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus», 1906, S. V і 146 («Проблема світу з позитивістської точки зору», 1906, стор. V і 146). *Ред.*

Познайомившись з оцінкою іманентів емпіріокритиками, перейдемо до оцінки емпіріокритиків іманентами. Відзив Леклера в 1879 р. ми вже відзначили. Шуберт-Зольдерн в 1882 році прямо відзначає свою «згоду» «почасти з Фіхте старшим» (тобто із знаменитим представником суб'єктивного ідеалізму, Йоганом Готлібом Фіхте, у якого був такий же невдалий філософський синок, як і в Йосифа Дідгена), потім «з Шуппе, Леклером, Авенаріусом і почасти Ремке», причому з особливим задоволенням цитується *Max* («Erg. d. Arb.»*) проти «природничоісторичної метафізики»** — так називають усі реакційні доценти і професори в Німеччині природничоісторичний матеріалізм. В. Шуппе в 1893 році, після виходу «Людського поняття про світ» Авенаріуса, вітав цей твір у «Відкритому листі до Р. Авенаріуса», як «підтвердження наївного реалізму», що його захищає, мовляв, і сам Шуппе. «Мое розуміння мислення, — писав Шуппе, — прекрасно сходиться з вашим (авенаріусівським) «чистим досвідом»***. Потім, у 1896 р. Шуберт-Зольдерн, підсумовуючи той «методологічний напрям у філософії», на який він «спирається», веде свій родовід від Берклі і Юма через Ф. А. Ланге («з Ланге дає власне початок нашого напрямку в Німеччині») і далі Лааса, Шуппе і К⁰, Авенаріуса і Маха, з неокантіанців Ріля, з французів Ш. Ренув'є і т. д.****. Нарешті, в програмному «Вступі», надрукованому в першому номері спеціального філософського органу іманентів, поряд з оголошенням війни матеріалізові і висловленням співчуття Шарлю Ренув'є, читаємо: «Навіть у таборі самих природодослідників підносяться вже голоси поодиноких природодослідників, щоб проповідувати проти

* — «Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit» («Істопія і корінь закону збереження роботи»). Ред.

** Dr. Richard von Schubert-Soldern. «Über Transcendenz des Objects und Subjects», 1882, S. 37 і § 5. Пор. його ж: «Grundlagen einer Erkenntnistheorie», 1884, S. 3 (Д-р Ріхард фон Шуберт-Зольдерн. «Про трансцендентність об'єкта і суб'єкта», 1882, стор. 37 і § 5. Пор. його ж: «Основи теорії пізнання», 1884, стор. 3. Ред.).

*** «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 17. Jahrg., 1893, S. 384.

**** Dr. Richard von Schubert-Soldern. «Das menschliche Glück und die soziale Frage», 1896, SS. V, VI (Д-р Ріхард фон Шуберт-Зольдерн. «Людське щастя і соціальне питання», 1896, стор. V, VI. Ред.).

зростаючої самовпевненості їхніх товаришів по спеціальності, проти нефілософського духу, який опанував природничі науки. Такий є, наприклад, фізик Мах... Всюди приходять у рух свіжі сили і працюють над тим, щоб зруйнувати сліпу віру в непогрішність природознавства, і починають знов шукати інших шляхів у глибини таємничого, шукати кращого входу в оселю істини» *.

Два слова про Ш. Ренув'є. Це — глава впливової і поширеної у Франції школи так званих неокритицистів. Теоретична філософія його — поєднання феноменалізму Юма з апіоризмом Канта. Річ у собі рішуче відкидається. Зв'язок явищ, порядок, закон оголошується апіорним, закон пишеться з великої букви і перетворюється в базу релігії. Католицькі попи в захваті від цієї філософії. Махіст Віллі з обуренням називає Ренув'є «другим апостолом Павлом», «обскурантом вищої школи», «казуїстичним проповідником свободи волі» («Gegen die Schulweisheit», S. 129 **). І ось отакі-то одностудії іманентів *палко вітають* філософію Маха. Коли його «Механіка» вийшла у французькому перекладі, орган «неокритицистів» — «L'Année Philosophique» ⁷⁸, видаваний співробітником і учнем Ренув'є, Пільйоном, писав: «Нічого говорити про те, до якої міри своєю критикою субстанції, речі, речі в собі позитивна наука п. Маха погоджується з неокритицистським ідеалізмом» (том 15-й, 1904, р. 179).

Щодо російських махістів, то вони всі соромляться свого споріднення з іманентами, — іншого, звичайно, не можна було й чекати від людей, які не пішли свідомо стежкою Струве, Меншикова і К⁰. Тільки Базаров називає «деяких представників іманентної школи» «реалістами» ***. Богданов коротко (*і фактично невірно*) заявляє, що «іманентна школа тільки проміжна форма між кантіанством і емпіріокритицизмом» («Емпіріомонізм», III, XXII). В. Чернов пише: «Взагалі іманен-

* «Zeitschrift für immanente Philosophie» ⁷⁷, Bd. I, Berlin, 1896, SS. 6, 9.

** — «Проти шкільної мудрості», стор. 129. *Ред.*

*** «Реалісти в сучасній філософії — деякі представники іманентної школи, яка вийшла з кантіанства, школа Маха — Авенаріуса і багато споріднених їм течій — вважають, що відкидати вихідний пункт наївного реалізму нема абсолютно ніяких підстав». «Нариси», с. 26.

ти лише однією стороною своєї теорії підходять до позитивізму, а іншими далеко виходять з його рамок» («Філософські і соціологічні етюди», 37). Валентинов говорить, що «іманентна школа прибрала ці (махістські) думки в непридатну форму і уперлась в тупик соліпсизму» (I. с., стор. 149). Як бачите, тут чого хочеш, того просиш: і конституція і севрюжина з хріном, і реалізм і соліпсизм. Сказати прямо і ясно правду про іманентів наші махісти бояться.

Річ у тому, що іманенти — найзапекліші реакціонери, прямі проповідники фідеїзму, цільні у своєму мракобіссі люди. Нема жодного з них, який би не підводив відкрито своїх найбільш теоретичних праць з гносеології до захисту релігії, до виправдання того чи іншого середньовіччя. Леклер в 1879 році захищає свою філософію, як таку, що задовольняє «всі вимоги релігійно настроєного ума» («Der Realismus etc.», S. 73*). Й. Ремке в 1880 році присвячує свою «теорію пізнання» протестантському пасторові Бідерману і закінчує книжку проповіддю не надчуттєвого бога, а бога, як «реального поняття» (за це, мабуть, Базаров залічив «деяких» іманентів до «реалістів?»), причому «об'єктивація цього реального поняття полишається практичному життю і ним розв'язується», а зразком «наукової теології» оголошується «Християнська догматика» Бідермана (J. Rehmke. «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff», Berlin, 1880, S. 312). Шуппе в «Журналі для іманентної філософії» запевняє, що коли іманенти заперечують трансцендентне, то під це поняття зовсім не підходить бог і майбутнє життя («Zeitschrift für immanente Philosophie», II. Band, S. 52**). У своїй «Етиці» він обстоює «зв'язок морального закону... з метафізичним світоглядом» і засуджує «безглузду фразу» про відокремлення церкви від держави (Dr. Wilhelm Schuppe. «Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie». Bresl., 1881, S. 181, 325***). Шуберт-

* — «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», S. 73. *Ред.*

** — «Журнал Іманентної Філософії», т. II, стор. 52. *Ред.*

*** — Д-р Вільгельм Шуппе. «Основи етики і філософії права», Бреслав, 1881, стор. 181, 325. *Ред.*

Зольдерн у своїх «Основах теорії пізнання» виводить преєгзистенцію (передіснування) нашого Я до буття нашого тіла і постегзистенцію (післяіснування) Я після тіла, тобто безсмертя душі (I. c., S. 82) і т. д. У своєму «Соціальному питанні» він поряд з «соціальними реформами» захищає станове виборче право проти Бебеля, говорить, що «соціал-демократи ігнорують факт, що без божественного дару — нещастя — не було б щастя» (S. 330), і при цьому плачеться: матеріалізм, мовляв, «панує» (S. 242), «хто в наш час вірить у потойбічне життя, хоч би тільки в можливості, того вважають за дурня» (ib.).

І ось отакі-то німецькі Меншикови, обскуранти нітрохи не менш високої проби, ніж Ренув'є, живуть у тривкому конкубінаті з емпіріокритиками. Теоретична спорідненість їх незаперечна. Кантіанства у іманентів не більше, ніж у Петцольдта або Пірсона. Ми бачили вище, що вони самі визнають себе учнями Юма і Берклі, і така оцінка іманентів загальноновизнана в філософській літературі. Щоб показати наочно, з яких гносеологічних посилок виходять ці соратники Маха й Авенаріуса, наведемо кілька теоретичних основних положень із творів іманентів.

Леклер у 1879 році не видумав ще назви «іманенти», яка означає власне «досвідний», «даний у досвіді» і яка являє собою таку саму брехливу вивіску для прикриття гнилизни, як брехливі є вивіски європейських буржуазних партій. У першому своєму творі Леклер одверто і прямо називає себе «критичним ідеалістом» («Der Realismus etc.», S. 11, 21, 206 і баг. ін.). Канта він критикує тут, як ми вже бачили, за поступки матеріалізові, виразно вказуючи свій шлях від Канта до Фіхте і Берклі. Проти матеріалізму взагалі, і проти схильності до матеріалізму більшості природодослідників особливо, Леклер веде таку ж нещадну боротьбу, як і Шуппе, і Шуберт-Зольдерн, і Ремке.

«Вернімося назад,— говорить Леклер,— до точки зору критичного ідеалізму, не будемо приписувати природі в цілому і процесам природи трансцендентного існування» (тобто існування поза людською свідомістю),

«тоді для суб'єкта і сукупність тіл і його власне тіло, оскільки він його бачить і відчуває дотиком, разом з усіма змінами його, буде безпосередньо даним явищем просторово зв'язаних співіснувань і послідовностей у часі, і все пояснення природи зводиться до констатування законів цих співіснувань і послідовностей» (21).

Назад до Канта, — говорили реакціонери неокантианці. Назад до Фіхте і до Берклі, — ось що говорять *по суті справи* реакціонери іманенти. Для Леклера все суще є «комплекс відчуттів» (S. 38), причому одні класи властивостей (Eigenschaften), які діють на наші чуття, означаються, наприклад, буквою *M*, а інші класи, які діють на інші об'єкти природи, буквою *N* (S. 150 та ін.). І при цьому Леклер говорить про природу, як «явище свідомості» (Bewußtseinsphänomen) не окремої людини, а «людського роду» (S. 55—56). Коли взяти до уваги, що Леклер випустив цю книгу в тій самій Празі, де Мах був професором фізики, і що Леклер цитує з захватом тільки «Erhaltung der Arbeit» Маха, що вийшла в 1872 році, то мимоволі постає питання, чи не слід визнати прихильника фідейзму і одвертого ідеаліста Леклера справжнім родоначальником «оригінальної» філософії Маха?

Щодо Шуппе, який прийшов, за словами Леклера *, до «однакових результатів», то він, як ми вже бачили, дійсно претендує на захист «наївного реалізму» і гірко плачеться у «Відкритому листі до Р. Авенаріуса» з приводу «усталеного перекручення мови (Вільгельма Шуппе) теорії пізнання в суб'єктивний ідеалізм». В чому полягає груба шахрайська витівка, яка називається захистом реалізму іманентом Шуппе, це достатньо видно з такої його фрази, сказаної проти Вундта, який, не вагаючись, відносить іманентів до фіхтеанців, до суб'єктивних ідеалістів («Philosophische Studien», I. c., S. 386, 397, 407 **).

* «Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie», Bresl., 1882, S. 10 («Нариси моністичної теорії пізнання», Бреслав, 1882, стор. 10. *Ред.*).

** — «Філософські Студії», в цитованому місці, стор. 386, 397 407. *Ред.*

«У мене, — *заперечував* Шуппе Вундтові, — положення «буття є свідомість» має той сенс, що свідомість без зовнішнього світу немислима, що, значить, останній належить до першої, тобто багаторазово вже мною примічуваний і роз'яснюваний абсолютний зв'язок (*Zusammengehörigkeit*) між ними, і в цьому зв'язку вони становлять єдине первісне ціле буття»*.

Велику треба мати наївність, щоб не бачити чистокровного суб'єктивного ідеалізму в подібному «реалізмі»! Подумайте тільки: зовнішній світ «належить до свідомості» і перебуває в *абсолютному* зв'язку з нею! Дійсно, обмовили бідного професора в «усталеному» заліченні його до суб'єктивних ідеалістів. З «принципальною координацією» Авенаріуса подібна філософія збігається цілком: їх не відірвуть одну від одної ніякі застереження й протести Чернова та Валентинова, обидві філософії разом будуть відправлені в музей реакційних фабрикатів німецької професури. Як курйоз, який паки і паки свідчить про недомисел п. Валентинова, відзначимо, що він Шуппе називає соліпсистом (само собою зрозуміло, що Шуппе так само енергійно клявся і божився, що він не соліпсист, писав спеціальні статті на цю тему, як Мах, Петцольдт і К⁰), — а базаровською статтею в «Нарисах» суґубо захоплюється! Хотілося б мені перекласти на німецьку мову вислів Базарова «чуттєве уявлення і є поза нами існуюча дійсність» і послати його скільки-небудь тямущому іманентові. Він розцілував би Базарова і зацілував би його так само, як розцілювали Маха і Авенаріуса Шуппе, Леклери і Шуберти-Зольдерни. Бо вислів Базарова є *альфа і омега* учень іманентної школи.

Ось вам, нарешті, і Шуберт-Зольдерн. «Матеріалізм природознавства», «метафізика» визнання об'єктивної реальності зовнішнього світу — головний ворог цього філософа («Осн. теорії пізнання», 1884, S. 31 і весь II розділ: «Метафізика природознавства»). «Природознавство абстрагує від усіх відношень свідомості»

* Wilhelm Schuppe. «Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt» в «Zeitschrift für immanente Philosophie», Band II, S. 195 (*Вільгельм Шуппе. «Іманентна філософія і Вільгельм Вундт» в «Журналі Іманентної Філософії», т. II, стор. 195. Ред.*).

(S. 52),— ось у чому головне зло (в цьому й полягає матеріалізм!). Бо з «відчуттів, а значить, ставів свідомості» людина не може вийти (S. 33, 34). Звичайно,— признається Шуберт-Зольдерн в 1896 р.,— моя точка зору є *теоретико-пізнавальний соліпсизм* («Соціальне питання», S. X), але не «метафізичний», не «практичний». «Те, що нам дане безпосередньо, це — відчуття, комплекси відчуттів, які постійно змінюються» («Über Transc. і т. д.», S. 73*).

«Матеріальний процес виробництва,— говорить Шуберт-Зольдерн,— Маркс прийняв за причину внутрішніх процесів і мотивів точно таким самим чином (і остільки ж фальшиво), як природознавство приймає загальний» (для людства) «зовнішній світ за причину індивідуальних внутрішніх світів» («Соц. пит.», стор. XVIII). Відносно зв'язку історичного матеріалізму Маркса з природничоісторичним матеріалізмом і філософським матеріалізмом взагалі цей соратник Маха і не думає сумніватися.

«Багато хто, навіть можливо більшість, будуть тієї думки, що з точки зору гносеологічно соліпсистської неможлива ніяка метафізика, тобто що метафізика завжди трансцендентна. По більш зрілому розмислі я не можу приєднатися до цієї думки. Ось мої доводи... Безпосередня основа всього даного є духовний (соліпсистський) зв'язок, центральним пунктом якого є індивідуальне *Я* (індивідуальний світ уявлень) з його тілом. Решта світу немислима без цього *Я*, і це *Я* немислиме без решти світу; із знищенням індивідуального *Я* світ теж розлітається на порошок, що неможливо,— а із знищенням решти світу не залишається місця і для індивідуального *Я*, бо воно може бути відділене від світу тільки логічно, а не в часі і в просторі. Тому моє індивідуальне *Я* неминуче повинно існувати і після моєї смерті, раз тільки з ним не знищується весь світ...» (там же, стор. XXIII).

«Принципiальна координація», «комплекси відчуттів» та iвша махістська пошлість служать вірну службу кому слід!

* — «Über Transcendenz des Objects und Subjects», S. 73. *Ред.*

«...Що таке потойбічний світ (das Jenseits) з солісистської точки зору? Це тільки можливий досвід у майбутньому для мене» (ibid.)... «Звичайно, спиритизм, напр., не довів свого Jenseits, але ні в якому разі проти спиритизму не може бути висунутий матеріалізм природознавства, бо цей матеріалізм, як ми бачили, є лише одна сторона світового процесу всередині» («принципальної координації» =) «всеосяжного духовного зв'язку» (S. XXIV).

Це все говориться в тому самому філософському вступі до «Соціального питання» (1896 р.), в якому Шуберт-Зольдерн *весь час* виступає під ручку з Махом і Авенаріусом. Махізм тільки у купки російських махістів служить виключно для інтелігентської балаканини, а на батьківщині його роль лакея у відношенні до фідеїзму проголошується відкрито!

4. КУДИ РОСТЕ ЕМПІРІОКРИТИЦИЗМ?

Киньмо тепер погляд на розвиток махізму після Маха і Авенаріуса. Ми бачили, що філософія їх є мішанина, набір суперечливих і безладних гносеологічних положень. Ми повинні подивитися тепер, як і куди, тобто в якому напрямі росте ця філософія, — це допоможе нам розв'язати деякі «спірні» питання шляхом посилення на безспірні історичні факти. Справді, при еклектизмі і безладності вихідних філософських посилок розглядуваного напрямку цілком неминучі різноманітні тлумачення його і марні суперечки про частковості й дрібниці. Але емпіріокритицизм, як усяка ідейна течія, є річ жива, яка росте, розвивається, і факт зростання його в тому чи іншому напрямі краще, ніж довгі міркування, допоможе розв'язати *основне* питання про справжню суть цієї філософії. Про людину судять не по тому, що вона про себе говорить або думає, а по ділах її. Про філософів треба судити не по тих вивісках, які вони самі на себе навішують («позитивізм», філософія «чистого досвіду», «монізм» чи «емпіріомонізм», «філософія природознавства» і т. ін.), а по тому, як вони на ділі розв'язують основні теоретичні питання, з ким вони

йдуть рука в руку, чого вони вчать і чого вони навчили своїх учнів і послідовників.

Ось оце останнє питання нас тепер і цікавить. Все істотне сказали Мах і Авенаріус понад 20 років тому. За цей час не могло не виявитись, як зрозуміли цих «вождів» ті, хто хотів їх зрозуміти, і кого вони самі (принаймні Мах, який пережив свого колегу) вважають за продовжувачів їхньої справи. Щоб бути точними, візьмемо тих, хто сам себе називає учнем Маха і Авенаріуса (або послідовником їх), і кого Мах залічує до цього табору. Ми дістанемо, таким чином, уявлення про емпіріокритицизм, як про філософську *течію*, а не як про збір літераторських казусів.

У передмові Маха до російського перекладу «Аналізу відчуттів» рекомендується як «молодий дослідник», що йде «коли не тими ж, то дуже близькими шляхами», Ганс Корнеліус (стор. 4). В тексті «Аналізу відчуттів» Мах ще раз «з задоволенням вказує на твори», між іншим, Г. Корнеліуса та ін., які «розкрили суть ідей Авенаріуса і розвинули їх далі» (48). Беремо книжку Г. Корнеліуса «Вступ до філософії» (нім. вид. 1903 р.): ми бачимо, що автор її теж вказує на своє прагнення йти по стопах Маха і Авенаріуса (S. VIII, 32). Перед нами, отже, *визнаний учителем учень*. Починає цей учень теж з відчуттів-елементів (17, 24), заявляє категорично, що він обмежується *досвідом* (S. VI), називає свої погляди «послідовним або гносеологічним емпіризмом» (335), засуджує з усією рішучістю і «однобічність» ідеалізму і «догматизм» як ідеалістів, так і матеріалістів (S. 129), відкидає надзвичайно енергійно можливе «непорозуміння» (123), ніби з його філософії виходить визнання світу існуючим в голові людини, заграє з наївним реалізмом не менш майстерно, ніж Авенаріус, Шуппе або Базаров (S. 125: «зорове і всяке інше сприйняття має своє місцезнаходження там і тільки там, де ми його знаходимо, тобто де його локалізує наївна, не зачеплена хибною філософією свідомість») — і приходить цей учень, визнаний учителем, до *безсмертя* і до *бога*. Матеріалізм, — гримить цей урядник на професорській кафедрі, чи то пак: учень «новітніх

позитивістів», — перетворює людину в автомат. «Нічого й казати, що він разом з вірою в свободу наших рішень підриває всю оцінку моральної цінності наших учинків і нашу відповідальність. Так само не залишає він місця і для думки про продовження нашого життя після смерті» (S. 116). Фінал книги: виховання (очевидно, молоді, задурюваної цим мужем науки) потрібне не тільки для діяльності, але «насамперед» «виховання для пошани (Ehrfurcht) — не перед минуцими цінностями випадкової традиції, а перед нетлінними цінностями обов'язку і краси, перед божеським началом (dem Göttlichen) всередині нас і поза нами» (357).

Зіставте з цим твердження О. Богданова, що для ідей бога, свободи волі, безсмертя душі в філософії Маха, при його запереченні всякої «речі в собі» *абсолютно немає* (курсив Богданова) і «не може бути місця» («Аналіз відчуттів», стор. XII). А Мах у цій самій книжці (стор. 293) заявляє: «*немає філософії Маха*» і рекомендує не тільки іманентів, але й Корнеліуса, який розкрив суть ідей Авенаріуса! По-1-е, виходить, Богданов *абсолютно не знає* «філософії Маха», як течії, яка не тільки знаходить собі притулок під крильцем фідейзму, але й доходить до фідейзму. По-2-е, Богданов *абсолютно не знає* історії філософії, бо зв'язати заперечення вказаних ідей із запереченням всякої речі в собі — значить знущатися над цією історією. Чи не здумає Богданов заперечувати, що всі послідовні прихильники Юма, заперечуючи всяку річ у собі, якраз *залишають місце* для цих ідей? Чи не чув Богданов про суб'єктивних ідеалістів, які заперечують всяку річ у собі і, таким чином, відводять місце для цих ідей? «Не може бути місця» для цих ідей *виключно* в філософії, яка учить, що існує тільки чуттєве буття, — що світ є матерія, яка рухається, — що відомий усім і кожному зовнішній світ, фізичне — є єдина об'єктивна реальність, тобто в філософії матеріалізму. За це, якраз за це, воюють з матеріалізмом і рекомендовані Махом іманенти і учень Маха Корнеліус і вся професорська сучасна філософія.

Наші махісти стали зрікатися Корнеліуса, коли їм вказали пальцем на непристойність. Такі зречення

небагато варті. Фрідріх Адлер, очевидно, не «попереджений» і тому рекомендує цього Корнеліуса в соціалістичному журналі («Der Kampf», 1908, 5, S. 235 *: «легкий до читання, гідний високої рекомендації твір»). Через махізм протаскують в учителі робітникам прямих філософських реакціонерів і проповідників фідейзму!

Петцольдт без попереджень помітив фальш Корнеліуса, але його спосіб боротьби з цією фальшю — просто перлина. Слухайте: «Твердити, що світ є уявлення» (як твердять ідеалісти, з якими ми воюємо, не жартуйте!), «має сенс тільки тоді, коли цим хочуть сказати, що він є уявлення того, хто говорить, або хоч би всіх, хто говорить (висловлює), тобто що він залежить у своєму існуванні виключно від мислення цієї особи чи цих осіб: світ існує лише оскільки ця особа його мислить, і коли вона його не мислить, світ не існує. Ми ж, навпаки, робимо світ залежним не від мислення окремої особи або окремих осіб або ще краще і ясніше: не від *акту* мислення, не від будь-якого *актуального* (дійсного) мислення, — а від мислення взагалі і притому виключно логічно. Те і друге змішує ідеаліст, і результатом є агностичний напівсоліпсизм, як ми його бачимо у Корнеліуса» («Einf.», II, 317 **).

Столипін спростував існування чорних кабінетів!⁷⁹ Петцольдт у пух і прах розбив ідеалістів, — дивно тільки, як це знищення ідеалізму схоже на поради ідеалістам хитріше сховати свій ідеалізм. Світ залежить від мислення людей, — це перекручений ідеалізм. Світ залежить від мислення взагалі, — це новітній позитивізм, критичний реалізм, одним словом, — суцільний буржуазний шарлатанізм! Якщо Корнеліус агностичний напівсоліпсист, то Петцольдт — соліпсистський напівагностик. Блоху ви прищемлюєте, панове!

Підемо далі. В 2-му виданні свого «Пізнання і заблудження» Мах говорить: «Систематичний виклад» (поглядів Маха), «а до цього викладу я можу приєднатися в усьому істотному», дає проф. д-р Ганс Клейнпетер

* — «Боротьба», 1908, зошит 5, стор. 235. *Ред.*

** — «Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», II, 317 *Ред.*

(«Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart», Lpz., 1905: «Теорія пізнання сучасного природознавства»). Беремо Ганса номер другий. Цей професор — присяжний розповсюдник махізму: купа статей про погляди Маха в спеціальних філософських журналах і німецькою, і англійською мовою, переклади творів, рекомендованих Махом і з передмовою Маха, одним словом, права рука «учителя». Ось його погляди: «...весь мій (зовнішній і внутрішній) досвід, все моє мислення і всі мої прагнення дані мені як психічний процес, як частина моєї свідомості» (стор. 18 цит. кн.). «Те, що ми називаємо фізичним, є конструкція з психічних елементів» (144). «Суб'єктивне переконання, не об'єктивна істина (Gewißheit) є єдина досяжна мета всякої науки» (9, курсив Клейнпетера, який робить до цього місця примітку: «Так приблизно говорить вже у Канта в «Критиці практичного розуму»»). «Припущення чужих свідомостей є таке припущення, яке ніколи не може бути підтверджене досвідом» (42). «Я не знаю... чи є взагалі поза мною інші Я» (43). § 5: «Про активність» («спонтанійність» = самовільність) «у свідомості». У тваринного автомата зміна уявлень відбувається чисто механічно. Те саме у нас, коли ми маримо. «Від цього відрізняється по суті справи властивість нашої свідомості в нормальному стані. Саме: вона має таку властивість, якої нема у тих» (автоматів) «і яку пояснити механічно або автоматично було б, принаймні, трудно: так звана самодіяльність нашого Я. Всяка людина може протиставляти себе своїм станам свідомості, маніпулювати ними, різкіше висувати їх або відсувати на задній план, аналізувати їх, порівнювати частини їх між собою і т. д. Все це — факт (безпосереднього) досвіду. Наше Я по суті відмінне від суми всіх станів свідомості і не може бути прирівнюване до цієї суми. Цукор складається з вуглецю, водню і кисню; якби ми приписали цукрові цукрову душу, то вона повинна б була, за аналогією, мати властивість пересувати самовільно часточки водню, кисню і вуглецю» (29—30). § 4, в наступному розділі: «Акт пізнання є акт волі (Willenshandlung)». «Треба вважа-

ти твердо встановленим фактом поділ усіх моїх психічних переживань на дві великі основні групи: вимушених і довільних дій. До перших залічуються всі враження зовнішнього світу» (47). «Що можна дати багато теорій про одну й ту саму область фактів... це факт стільки ж добре відомий фізику, скільки несумісний з передпосилками якої-небудь абсолютної теорії пізнання. І цей факт зв'язаний з вольовим характером нашого мислення; і в ньому виявляється незв'язаність нашої волі зовнішніми обставинами» (50).

Судить тепер про сміливість заяв Богданова, ніби в філософії Маха «абсолютно немає місця для свободи волі», коли сам Мах рекомендує такого суб'єкта, як Клейнпетер! Ми вже бачили, що цей останній не приховує свого і махівського ідеалізму. В 1898—1899 році Клейнпетер писав: «Герц виявляє такий же» (як у Маха) «суб'єктивістський погляд на природу наших понять...». «...Якщо Мах і Герц» (наскільки справедливо приплютує Клейнпетер знаменитого фізика, про це буде мова окремо) «здобули собі з точки зору ідеалізму ту заслугу, що вони підкреслюють суб'єктивне походження *всіх* наших понять і зв'язок між ними, а не окремих понять,— то з точки зору емпіризму вони здобули не меншу заслугу, визнаючи, що тільки досвід розв'язує питання про правильність понять, як інстанція, незалежна від мислення» («Archiv für systematische Philosophie», том V, 1898—1899, S. 169—170 *). В 1900 році: Кант і Берклі, при всіх відмінностях Маха від них, «в усякому разі ближче стоять до нього, ніж пануючий в природознавстві метафізичний емпіризм» (тобто матеріалізм! п. професор уникає називати чорта на ім'я!), «який становить головний об'єкт нападів Маха» (ib., т. VI, S. 87). В 1903 році: «Вихідний пункт Берклі і Маха є неспростовний... «Мах — завершитель справи Канта» («Kantstudien», т. VIII, 1903 р., S. 314, 274 **).

У передмові до російського перекладу «Аналізу відчуттів» Мах називає також Т. Цігена, як такого, що

* — «Архів Систематичної Філософії», том V, 1898—1899, стор. 169—170. *Ред.*

** — «Кантіанські Студії», т. VIII, 1903, стор. 314, 274. *Ред.*

«іде, коли не тими ж, то дуже близькими шляхами». Беремо книгу професора Т. Цігена «Психофізіологічна теорія пізнання» (Theodor Ziehen: Psychophysiologische Erkenntnistheorie, Jena, 1898) і бачимо, що автор уже в передмові посилається на Маха, Авенаріуса, Шуппе і т. д. Знову, виходить, учень, визнаний учителем. «Новітня» теорія Цігена полягає в тому, що тільки «юрба» здатна думати, ніби «дійсні речі викликають наші відчуття» (S. 3) і що «коло входу в теорію пізнання не може бути ніякого іншого напису, крім слів Берклі: «зовнішні об'єкти існують не самі по собі, а в наших умах»» (S. 5). «Дано нам відчуття і уявлення. І те і друге — психічне. Непсихічне є слово, позбавлене змісту» (S. 100). Закони природи є відношення не між матеріальними тілами, а «між редукованими відчуттями» (S. 104: у цьому «новому» понятті «редукованих відчуттів» полягає вся оригінальність цігенівського беркліанства!).

Від Цігена, як ідеаліста, Петцольдт відрікався ще в 1904 р. в II томі свого «Вступу» (S. 298—301). В 1906 році в список *ідеалістів або психомоністів* він зачисляє вже Корнеліуса, Клейнпетера, Цігена, Ферворна («Das Weltproblem etc.», S. 137, прим.). У всіх цих пп. професорів, як бачите, «непорозуміння» в тлумаченні «поглядів Маха і Авенаріуса» (там же).

Бідні Мах і Авенаріус! Не тільки вороги знеславили їх щодо ідеалізму і «навіть» (як висловлюється Богданов) соліпсизму, — ні, і друзі, учні, послідовники, спеціалісти-професори зрозуміли своїх учителів хибно, в ідеалістичному смислі. Коли емпіріокритицизм росте в ідеалізм, це зовсім не доводить корінної фальші його плутаних беркліанських основних посилок. Боронь боже! Це тільки маленьке «непорозуміння» — в ноздрівськи-петцольдтівському розумінні слова.

Найкомічніше тут, мабуть, те, що сам блюститель чистоти і невинності Петцольдт, по-1-е, «доповнив» Маха і Авенаріуса «логічним апріорі», а, по-2-е, спарував їх з провідником фідеїзму Вільгельмом Шуппе.

Якби Петцольдт знав англійських прихильників Ма-

ха, то список махістів, що впали (з «непорозуміння») в ідеалізм, йому довелося б значно розширити. Ми вже вказували на розхвалюваного Махом Карла Пірсона, як цілісного ідеаліста. Ось ще відзиви двох «обмовників», які говорять про Пірсона те саме: «Вчення проф. К. Пірсона — простий відгомін дійсно великих учень Берклі» (Howard V. Knox в «Mind», vol. VI, 1897, p. 205 *). «Пан Пірсон, у цьому не може бути сумніву, ідеаліст у найбільш строгому розумінні слова» (Georges Rodier в «Revue philosophique»⁸⁰, 1888, II, vol. 26, p. 200 **). Англійського ідеаліста Уільяма Кліффорда, якого Мах вважає «дуже близьким» до своєї філософії («Аналіз відчуттів», с. 8), доводиться назвати скоріше учителем, ніж учнем Маха, бо філософські праці Кліффорда вийшли в 70-х роках минулого століття. «Непорозуміння» тут походить прямо від Маха, який у 1901 році «не помітив» ідеалізму в ученні Кліффорда, що світ є «духовна речовина» (mind-stuff), — «соціальний об'єкт», «високоорганізований досвід» і т. д.*** До характеристики шарлатанства німецьких махістів треба відзначити, що Клейнпетер у 1905 р. підносить цього ідеаліста до рангу основоположників «гносеології сучасного природознавства»!

На стор. 284 «Аналізу відчуттів» Мах указує на американського філософа П. Каруса, який «наблизився» (до буддизму⁸¹ і до махізму). Карус, що називав себе «поклонником і особистим другом» Маха, редагує в Чикаго журнал «Monist»⁸², присвячений філософії, і журнальчик «The Open Court» («Відкрита трибуна»)⁸³, присвячений пропаганді релігії. «Наука є божественне одкровення», — говорять редакція цього популярного журнальчика. — «Ми додержуємось тієї думки, що наука може здійснити реформу церков, яка збереже з релігії все, що є в ній вірного, здорового, хорошого».

* — Говард В. Нокс в журналі «Мысль», т. VI, 1897, стор. 205. *Ред.*

** — Жорж Родіє у «Філософському Огляді», 1888, II, т. 26, стор. 200. *Ред.*

*** William Kingdon Clifford, «Lectures and Essays», 3rd ed., Lond., 1901, vol. II, pp. 55, 65, 69 (Уільям Кінгдон Кліффорд. «Лекції і нариси», 3 вид., Лондон, 1901, т. II, стор. 55, 65, 69. *Ред.*), p. 58: «Я за Берклі проти Спенсера»; p. 52: «об'єкт є ряд змін у моїй свідомості, а не щось поза нею».

Мах — постійний співробітник «Моніста», друкує в ньому окремими розділами свої нові твори. Карус «трошечки» виправляє Маха під Канта, заявляючи, що Мах «ідеаліст або, як я сказав би, суб'єктивіст», але що він, Карус, незважаючи на часткові незгоди, певен, що «ми з Махом мислимо однаково»*. Наш монізм, — заявляє Карус, — «не матеріалістичний, не спіритуалістичний, не агностичний; він означає просто і виключно послідовність... він бере досвід, як свою основу, і вживає, як метод, систематизовані форми відношень досвіду» (очевидно, плагіат з «Емпіріомонізму» О. Богданова!). Девіз Каруса: «не агностицизм, а позитивна наука, не містицизм, а ясна думка; не супернатуралізм, не матеріалізм, а моністичний погляд на світ, не догма, а релігія, не віра, як учення, а віра, як настрої» (not creed, but faith). На виконання цього девізу Карус проповідує «нову теологію», «наукову теологію» або теонію, яка заперечує букву біблії, але настоює на тому, що «вся істина божественна і бог відкриває себе в природознавстві так само, як в історії»**. Треба зауважити, що Клейнпетер у вищезазначеній книзі про гносеологію сучасного природознавства рекомендує Каруса поряд з Оствальдом, Авенаріусом і іманентами (S. 151—152). Коли Геккель випустив свої тези для союзу моністів, Карус виступив рішуче проти: по-перше, Геккель даремно відкидає апіоризм, який є «цілком сумісний з науковою філософією»; по-друге, Карус проти геккелевої доктрини детермінізму, яка «виключає можливість свободи волі»; по-третє, Геккель «робить ту помилку, що підкреслює однобічну точку зору натураліста проти традиційного консерватизму церков. Тому він виступає, як ворог існуючих церков, замість того, щоб радісно працювати над їх вищим розвиненням у нові й правильніші тлумачення догм» (ib., vol. XVI, 1906, p. 122). Карус сам признається, що його «вважають реакціонером багато вільно-

* «The Monist», vol. XVI, 1906, July; P. Carus. «Pr. Mach's Philosophy», pp. 320, 345, 333 («Моніст», т. XVI, 1906, липень; П. Карус. «Філософія проф. Маха», стор. 320, 345, 333. Ред.). Це відповідь на статтю Клейнпетера в тому ж журналі.

** Там же, т. XIII, p. 24 ff. Стаття Каруса: «Теологія як наука».

думних, які ганять мене за те, що я не приєднуюсь до їхнього хору нападок на всяку релігію, як на заобон» (355).

Цілком очевидно, що перед нами — лідер компанії американських літературних пройдисвітів, які займаються тим, що спокують народ релігійним опіумом. Мах і Клейнпетер попали в члени цієї компанії теж, очевидно, внаслідок маленького «непорозуміння».

5. «ЕМПІРІОМОНІЗМ» О. БОГДАНОВА

«Я особисто, — пише про себе Богданов, — знаю поки що в літературі тільки одного емпіріомоніста — такого-от О. Богданова; але зате його знаю дуже добре і можу поручитися, що його погляди цілком задовольняють сакраментальній формулі первинності природи над духом. Саме, він розглядає все існуюче, як безперервний ланцюг розвитку, нижчі ланки якого губляться в хаосі елементів, а вищі, нам відомі, ланки являють собою *досвід людей* (курсив Богданова) — психічний і — ще вище — фізичний досвід, причому цей досвід і пізнання, яке виникає з нього, відповідають тому, що звичайно називають духом» («Емпіріомонізм», III, XII).

Як «сакраментальну» формулу, висміює тут Богданов відоме нам положення Енгельса, якого, однак, він дипломатично обминає! З Енгельсом ми не розходимося, нічого подібного...

Але подивіться уважніше на це резюмування самим Богдановим його горезвісного «емпіріомонізму» і «підстановки». Фізичний світ називається *досвідом людей* і оголошується, що фізичний досвід «вищий» в ланцюгу розвитку, ніж психічний. Але ж це кричуще безглуздя! І безглуздя це якраз таке, яке властиве всій і всякій ідеалістичній філософії. Це просто комізм, коли подібну «систему» Богданов підводить теж під матеріалізм: і у мене, мовляв, природа первинне, дух вторинне. Коли так застосовувати Енгельсове визначення, то й Гегель матеріаліст, бо в нього теж психічний досвід (під назвою абсолютної ідеї) стоїть раніше, потім іде «вище» фізичний світ, природа і, нарешті, пізнання людини, яка через природу пізнає абсолютну ідею.

Ні один ідеаліст не буде заперечувати в такому смислі первинності природи, бо на ділі це не первинність, на ділі природа не береться за *безпосередньо* дане, за вихідний пункт гносеології. На ділі до природи веде ще довгий перехід *через абстракції* «психічного». Все одно, як називати ці абстракції: чи абсолютною ідеєю, чи універсальним *Я*, світовою волею і т. д., і т. ін. Цим відрізняються *різновиди* ідеалізму, і таких різновидів існує безліч. Суть ідеалізму в тому, що першовихідним пунктом береться психічне; з нього виводиться природа і *потім уже* з природи звичайна людська свідомість. Це першовихідне «психічне» завжди виявляється через це *мертвою абстракцією*, яка прикриває розріджену теологію. Наприклад, кожний знає, що таке людська *ідея*, але ідея без людини і до людини, ідея в абстракції, ідея абсолютна є теологічна вигадка ідеаліста Гегеля. Кожний знає, що таке людське відчуття, але відчуття без людини, до людини, є нісенітниця, мертва абстракція, ідеалістичний виверт. Саме такий ідеалістичний виверт і проробляє Богданов, коли витворює таку драбину:

1) Хаос «елементів» (ми знаємо, що ніякого іншого людського поняття, крім *відчуттів*, за цим слівцем елемент не криється).

2) Психічний досвід людей.

3) Фізичний досвід людей.

4) «Пізнання, що з нього виникає».

Відчуттів (людських) без людини не буває. Значить, перший щабель є мертва ідеалістична абстракція. По суті справи перед нами тут не всім знайомі і звичні *людські* відчуття, а якісь видумані, *нічиї* відчуття, відчуття *взагалі*, відчуття божеські, як божеською стала у Гегеля звичайна людська ідея, раз її відірвали від людини і від людського мозку.

Перший щабель геть.

Другий теж геть, бо *психічного до фізичного* (а другий щабель стоїть у Богданова *раніше* від третього) не знає жодна людина, не знає природознавство. Фізичний світ існував раніше, ніж могло з'явитися психічне, як вищий продукт вищих форм органічної матерії. Дру-

гий щабель Богданова є теж мертва абстракція, є мисль без мозку, є розум людини, відірваний від людини.

Ось коли викинути зовсім геть обидва перші щаблі, тоді, і тільки тоді, ми можемо одержати картину світу, дійсно відповідну природознавству і матеріалізму. Саме: 1) фізичний світ існує *незалежно* від свідомості людини і існував задовго до людини, до всякого «досвіду людей»; 2) психічне, свідомість і т. д. є вищий продукт матерії (тобто фізичного), є функція того особливо складного куска матерії, який зветься мозком людини.

«Сфера підстановки,— пише Богданов,— збігається із сферою фізичних явищ; під явища психічні нічого підставляти немає потреби, бо це — безпосередні комплекси» (XXXIX).

Ось оце і є ідеалізм, бо психічне, тобто свідомість, уявлення, відчуття і т. ін. береться за *безпосереднє*, а фізичне виводиться з нього, підставляється під нього. Світ є *не-Я*, створене нашим *Я*,— говорив Фіхте. Світ є абсолютна ідея,— говорив Гегель. Світ є воля,— говорив Шопенгауер. Світ є поняття і уявлення,— говорить іманент Ремке. Буття є свідомість,— говорить іманент Шуппе. Фізичне є підстановка психічного,— говорить Богданов. Треба бути сліпим, щоб не бачити однакової ідеалістичної суті в різних словесних убраннях.

«Поставимо собі таке питання,— пише Богданов у I вип. «Емпіріомонізму», стор. 128—129,— що є «жива істота», наприклад, «людина»? І відповідає: ««Людина» це насамперед певний комплекс «безпосередніх переживань». Зауважте: *«насамперед!»*— «Потім, у дальшому розвитку досвіду, «людина» виявляється для себе і для інших фізичним тілом у ряді інших фізичних тіл».

Адже ж це суцільний «комплекс» нісенітниць, придатної тільки на те, щоб вивести безсмертя душі або ідею бога і т. ін. Людина є насамперед комплекс безпосередніх переживань і в дальшому розвитку фізичне тіло! Значить, бувають «безпосередні переживання» без

фізичного тіла, до фізичного тіла. Який жаль, що ця розкішна філософія не попала ще в наші духовні семінарії; там би зуміли оцінити всі її достоїнства.

«...Ми визнали, що сама фізична природа є *похідне* (курсив Богданова) від комплексів безпосереднього характеру (до числа яких належать і психічні координації), що вона є відображенням таких комплексів в інших, їм аналогічних, тільки найскладнішого типу (в соціально-організованому досвіді живих істот)» (146).

Філософія, яка вчить, що сама фізична природа є похідне, — є чистісінька філософія попівщини. І такий характер її нітрохи не змінюється від того, що сам Богданов з усієї сили відрікається від усякої релігії. Дюрінг теж був атеїстом; він пропонував навіть забронити релігію в своєму «соціалітарному» устрої. І все-таки Енгельс мав цілковиту рацію, коли показував, що «система» Дюрінга не зводить кінців з кінцями без релігії⁸⁴. Те саме і з Богдановим, з тією істотною різницею, що наведене місце не випадкова непослідовність, а суть його «емпіріомонізму» і всієї його «підстановки». Якщо природа є похідним, то зрозуміло само собою, що вона може бути похідним тільки від чогось такого, що більше, багатше, ширше, могутніше за природу, від чогось такого, що існує, бо для того, щоб «витворити» природу, треба існувати незалежно від природи. Значить, існує щось *поза* природою і, при тому, *таке, що витворює* природу. Російською мовою це називається богом. Філософи-ідеалісти завжди намагалися змінити цю останню назву, зробити її абстрактнішою, туманнішою і в той же час (для правдоподібності) ближчою до «психічного», як «безпосереднього комплексу», як безпосередньо даного, такого, що не вимагає доказів. Абсолютна ідея, універсальний дух, світова воля, «всезагальна підстановка» психічного під фізичне, — це одна й та сама ідея, тільки в різних формулюваннях. Всяка людина знає — і природознавство досліджує — ідею, дух, волю, психічне, як функцію людського мозку, що нормально працює; віді-

рвати ж цю функцію від певним чином організованої речовини, перетворити цю функцію в універсальну, всезагальну абстракцію, «підставити» цю абстракцію під всю фізичну природу,— це нісенітниця філософського ідеалізму, це насмішка з природознавства.

Матеріалізм говорить, що «соціально-організований досвід живих істот» є похідне від фізичної природи, результат довгого розвитку її, розвитку з такого стану фізичної природи, коли ні соціальності, ні організованості, ні досвіду, ні живих істот не було і бути не могло. Ідеалізм говорить, що фізична природа є похідне від цього досвіду живих істот, і, говорячи це, ідеалізм прирівнює (коли не підпорядковує) природу богів. Бо бог є, безсумнівно, похідне від соціально-організованого досвіду живих істот. Як не вертить богдановську філософію, нічогісінько, крім реакційної плутанини, вона в собі не містить.

Богданову здається, що говорити про соціальну організацію досвіду є «пізнавальний соціалізм» (III кн., стор. XXXIV). Це — божевільні дурниці. Єзуїти,— якщо так міркувати про соціалізм,— палкі прихильники «пізнавального соціалізму», бо вихідний пункт їхньої гносеології є божество, як «соціально-організований досвід». І безперечно, що католицизм є соціально-організований досвід; тільки відображає він не об'єктивну істину (яку заперечує Богданов і яку відображає наука), а експлуатацію народної темноти певними суспільними класами.

Та що єзуїти! «Пізнавальний соціалізм» Богданова ми цілком знаходимо в улюблених Махом іманентів. Леклер розглядає природу, як свідомість «людського роду» («Der Realismus etc.», S. 55*), а зовсім не окремого індивіда. Такого фіхтеанського пізнавального соціалізму буржуазні філософи піднесуть вам скільки завгодно. Шуппе теж підкреслює *das generische, das gattungsmäßige Moment des Bewußtseins* (пор. S. 379—380 у «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie»**),

* — «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», S. 55. *Ред.*

** — «Тримісячник Наукової Філософії». *Ред.*

XVII том), тобто загальний, родовий момент у пізнанні. Думати, що філософський ідеалізм зникає від заміни свідомості індивіда свідомістю людства, або досвіду однієї особи досвідом соціально-організованим, це все одно, що думати, ніби зникає капіталізм від заміни одного капіталіста акціонерною компанією.

Наші російські махісти, Юшкевич і Валентинов, повторили за матеріалістом Рахметовим, що Богданов — ідеаліст (облаявши при цьому Рахметова просто по-хуліганськи). Але подумати про те, звідки взявся цей ідеалізм, вони не зуміли. У них виходить, що Богданов — явище індивідуальне, випадковість, окремий казус. Це неправда. Богданову особисто може здаватися, що він винайшов «оригінальну» систему, але досить порівняти його з наведеними вище учнями Маха, щоб побачити фальш такої думки. Різниця між Богдановим і Корнеліусом значно менша, ніж різниця між Корнеліусом і Карусом. Різниця між Богдановим і Карусом менша (з боку філософської системи, а не свідомості реакційних висновків, звичайно), ніж між Карусом і Цігеном і т. д. Богданов — тільки один з проявів того «соціально-організованого досвіду», який свідчить про ріст махізму в ідеалізм. Богданов (мова йде, звичайно, *виключно* про Богданова як філософа) не міг би з'явитися на світ божий, якби в ученні його вчителя Маха не було «елементів»... беркліанства. І я не можу собі уявити більш «страшної помсти» проти Богданова, ніж коли б його «Емпіріомонізм» було перекладено на німецьку, скажімо, мову і віддано для рецензування Леклеру і Шуберту-Зольдерну, Корнеліусу і Клейнпетеру, Карусу і Пільйону (французькому співробітникові й учневі Ренув'є). Ці свідомі соратники і почасти прямі послідовники Маха своїми поцілунками на адресу «підстановки» сказали б більше, ніж своїми міркуваннями.

А втім, філософію Богданова навряд чи правильно було б розглядати, як закінчену і нерухому систему. За дев'ять років, з 1899 по 1908 рік, Богданов пройшов чотири стадії свого філософського блукання. Він

був спочатку «природничоісторичним» (тобто наполовину несвідомим і стихійно-вірним духові природознавства) матеріалістом. «Основні елементи історичного погляду на природу» носять на собі явні сліди цієї стадії. Другий ступінь — модна в кінці 90-х років минулого століття «енергетика» Оствальда, тобто плутаний агностицизм, який спотикається де-не-де в ідеалізм. Від Оствальда (на обкладинці «Лекцій з натурфілософії» Оствальда стоїть: «присвячується Е. Махові») Богданов перейшов до Маха, тобто перейняв основні посылки суб'єктивного ідеалізму, непослідовного і плутаного, як уся філософія Маха. Четверта стадія: спроби усунути деякі суперечності махізму, створити подобу об'єктивного ідеалізму. «Теорія всезагальної підстановки» показує, що Богданов описав дугу майже рівно в 180° , починаючи з свого вихідного пункту. Чи далі стоїть ця стадія богдановської філософії від діалектичного матеріалізму, чи ближче, ніж попередні стадії? Якщо він стоїть на одному місці, тоді, розуміється, далі. Якщо він продовжує рухатись уперед по такій же кривій лінії, по якій він рухався дев'ять років, то тоді ближче: йому потрібен тепер *тільки* один серйозний крок, щоб знов повернути до матеріалізму, саме — універсально викинути геть свою універсальну підстановку. Бо ця універсальна підстанова так само збирає до купи, в одну китайську косу, всі гріхи половинчатого ідеалізму, всі слабості послідовного суб'єктивного ідеалізму, як (*si licet parva comperere magnis!* — якщо дозволено порівняти мале з великим) — як «абсолютна ідея» Гегеля зібрала до купи всі суперечності кантівського ідеалізму, всі слабості фіхтеанства. Фейєрбаху залишався *тільки* один серйозний крок, щоб повернути знов до матеріалізму: саме — універсально викинути геть, абсолютно усунути геть абсолютну ідею, цю гегелівську «підстановку психічного» під фізичну природу. Фейєрбах відрізав китайську косу філософського ідеалізму тобто взяв за основу природу без усякої «підстановки».

Поживемо — побачимо, чи довго ще ростиме китайська коса махістського ідеалізму.

6. «ТЕОРІЯ СИМВОЛІВ» (АБО ІЕРОГЛІФІВ)
І КРИТИКА ГЕЛЬМГОЛЬЦА

На додаток до сказаного вище про ідеалістів, як соратників і наступників емпіріокритицизму, до речі буде відзначити характер махістської критики деяких зачеплених у нашій літературі філософських положень. Наприклад, наші махісти, які бажають бути марксистами, накинулись з особливою радістю на плехановські «ієрогліфи»⁸⁵, тобто на теорію, за якою відчуття і уявлення людини являють собою не копії дійсних речей і процесів природи, не зображення їх, а умовні знаки, символи, ієрогліфи і т. ін. Базаров висміює цей ієрогліфічний матеріалізм, і треба відзначити, що *він мав би рацію*, коли б відкидав матеріалізм ієрогліфічний на користь *матеріалізму* неієрогліфічного. Але Базаров вживає тут знов-таки фокусницький прийом, провозячи контрабандою своє відречення від матеріалізму під прапором критики «ієрогліфізму». Енгельс не говорить ні про символи, ні про ієрогліфи, а про копії, знімки, зображення, дзеркальні відображення речей. Замість того, щоб показати помилковість плехановського відступу від формулювання матеріалізму Енгельсом, Базаров заслоняє від читачів помилкою Плеханова істину Енгельса.

Щоб роз'яснити і помилку Плеханова і плутанину Базарова, візьмемо одного визначного представника «теорії символів» (від заміни слова символ словом ієрогліф справа не міняється) Гельмгольца і подивимось, як критикували Гельмгольца матеріалісти і ідеалісти вкупі з махістами.

Гельмгольц, дуже визначна величина в природознавстві, був у філософії непослідовним, як і величезна більшість природодослідників. Він схилявся до кантіанства, але й цієї точки зору не видержував у своїй гносеології послідовно. Ось, наприклад, з його «Фізіологічної оптики» міркування на тему про відповідність понять з об'єктами: «...Я означив відчуття як *символи* зовнішніх явищ і я відкинув у них всяку аналогію з речами, які вони представляють» (стор. 579 франц. перекл., стор. 442 нім. ориг.). Це — агно-

стицизм, але далі на тій же сторінці читаємо: «Наші поняття і уявлення є *дій*, що їх чинять на нашу нервову систему і на нашу свідомість предмети, які ми бачимо або які ми собі уявляємо». Це — матеріалізм. Тільки Гельмгольц неясно уявляє собі відношення абсолютної і відносної істини, як видно з дальших його міркувань. Наприклад, Гельмгольц говорить трохи далі: «Я думаю, отже, що нема ніякої рації говорити про істинність наших уявлень інакше, як у розумінні *практичної* істини. Уявлення, які ми собі складаємо про речі, *не можуть бути* нічим, крім символів, природних означень для об'єктів, і цими означеннями ми навчаємось користуватися для регулювання наших рухів і наших дій. Коли ми навчаємось розшифровувати правильно ці символи,— ми стаємо спроможні, з їх допомогою, спрямовувати наші дії так, щоб одержувати бажаний результат»... Це неправильно: Гельмгольц котиться тут до суб'єктивізму, до заперечення об'єктивної реальності і об'єктивної істини. І він доходить до кричущої неправди, коли закінчує абзац словами: «Ідея і об'єкт, представлюваний нею, є дві речі, які належать, очевидно, до двох цілком різних світів...». Так розривають ідею і дійсність, свідомість і природу тільки кантіанці. Проте трохи далі читаємо: «Що ж до, насамперед, якостей зовнішніх предметів, то досить невеликого міркування, щоб бачити, що всі якості, які ми можемо приписати їм, означають виключно *дію* зовнішніх предметів або на наші чуття, або на інші предмети природи» (стор. 581 франц.; стор. 445 нім. ориг.; я перекладаю з французького перекладу). Тут знову Гельмгольц переходить до матеріалістичної точки зору. Гельмгольц був непослідовним кантіанцем, який то визнавав апіорні закони мислі, то схилявся до «трансцендентної реальності» часу і простору (тобто до матеріалістичного погляду на них), то виводив відчуття людини з зовнішніх предметів, які діють на наші органи чуттів, то оголошував відчуття тільки символами, тобто якимись довільними означеннями, відірваними від «цілком різного» світу означуваних речей (пор. Victor Heyfelder. «Über

den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz», Brl., 1897 *).

Ось як висловлює свої погляди Гельмгольц у промові 1878 року про «факти в сприйманні» («визначне явище в реалістичному таборі», як назвав цю промову Леклер):

«Наші відчуття є саме дії, які викликаються в наших органах зовнішніми причинами, і та обставина, як виявляється така дія, залежить, звичайно, дуже істотно від характеру апарата, на який справляється дія. Оскільки якість нашого відчуття дає нам вість про властивості зовнішнього діяння, яким викликане це відчуття,— остільки відчуття може вважатися *знаком* (Zeichen) його, але не *зображенням*. Бо від зображення вимагається певна схожість з зображуваним предметом... Від знака ж не вимагається ніякої схожості з тим, знаком чого він є» («Vorträge und Reden», 1884, S. 226** другого тому). Якщо відчуття не є образи речей, а тільки знаки або символи, які не мають «ніякої схожості» з ними, то вихідна матеріалістична посилка Гельмгольца підринається, підпадає під деякий сумнів існування зовнішніх предметів, бо знаки або символи цілком можливі у відношенні до уявних предметів, і кожний знає приклади *таких* знаків або символів. Гельмгольц слідом за Кантом заміряється провести подобу принципіальної грані між «явищем» і «річчю в собі». Проти прямого, ясного, відкритого матеріалізму Гельмгольц має непоборне упередження. Але він же говорить трохи далі: «Я не бачу, як можна було б спростувати систему найбільш крайнього суб'єктивного ідеалізму, який захотів би розглядати життя, як марення. Можна оголошувати її неймовірною, незадовільною, в найбільшій мірі,— я приєднався б у цьому відношенні до найсильніших висловів заперечення,— але послідовно провести її можна... Реалістична гіпотеза, навпаки, довіряє висловленню (або: показанню, Aussage) звичайного самоспостереження, за яким зміни

* — Віктор Гайфельдер. «Про поняття досвіду у Гельмгольца», Берлін, 1897. Ред.

** — «Доповіді й промови», 1884, стор. 226. Ред.

сприймання, що йдуть слідом за певною дією, не мають ніякого психічного зв'язку з передуючим імпульсом волі. Ця гіпотеза розглядає, як існуюче незалежно від наших уявлень, все те, що підтверджується щоденними сприйняттями, матеріальний світ поза нами» (242—243). «Безсумнівно, реалістична гіпотеза є найпростіша, яку тільки ми можемо скласти, випробувана і підтверджена на надзвичайно широких сферах застосування, точно визначена у своїх окремих частинах і тому в найвищій мірі придатна і плідна, як основа для дії» (243). Агностицизм Гельмгольца теж схожий на «соромливий матеріалізм» з кантіанськими вихватками на відміну від беркліанських вихваток Гекслі.

Послідовник Фейєрбаха, Альбрехт Рау, рішуче критикує через це теорію символів Гельмгольца, як непослідовний відступ від «реалізму». Основний погляд Гельмгольца, — говорить Рау, — є реалістична посилка, за якою «ми пізнаємо з допомогою наших чуттів об'єктивні властивості речей»*. Теорія символів не мириться з таким (цілком матеріалістичним, як ми бачили) поглядом, бо вона вносить деяке недовір'я до чуттєвості, недовір'я до показань наших органів чуття. Безперечно, що зображення ніколи не може цілком зрівнятися з моделлю, але одна річ зображення, інша річ символ, *умовний знак*. Зображення необхідно і неминуче передбачає об'єктивну реальність того, що «відображається». «Умовний знак», символ, ієрогліф є поняття, які вносять цілком непотрібний елемент агностицизму. І тому А. Рау має цілковиту рацію, кажучи, що теорією символів Гельмгольц платить данину кантіанству. «Якби Гельмгольц, — говорить Рау, — залишався вірний своєму реалістичному поглядові, якби він послідовно тримався того принципу, що властивості тіл виражають і відношення тіл між собою, і відношення їх до нас, то йому, очевидно, не потрібна була б уся ця теорія символів; він міг би тоді, висловлюючись коротко і ясно, сказати: «відчуття, які викликаються в

* Albrecht Rau. «Empfinden und Denken», Giessen, 1896, S. 304 (Альбрехт Рау. «Відчуття і мислення», Гіссен, 1896, стор. 304. Ред.).

нас речами, є зображення суті цих речей» (там же, стор. 320).

Так критикує Гельмгольца матеріаліст. Він відкидає ієрогліфічний або символічний матеріалізм або напівматеріалізм Гельмгольца в ім'я послідовного матеріалізму Фейєрбаха.

Ідеаліст Леклер (представник любої уму і серцю Маха «іманентної школи») теж обвинувачує Гельмгольца в непослідовності, в ваганні між матеріалізмом і спіритуалізмом («Der Realismus etc.», S. 154 *). Але теорія символів для Леклера не є досить матеріалістична, а надто матеріалістична. «Гельмголец гадає, — пише Леклер, — що сприйняття нашої свідомості дають достатні опорні пункти для пізнання послідовності в часі і однакоості або неоднаковості трансцендентних причин. Цього досить, за Гельмгольцом, для припущення закономірного порядку в сфері трансцендентного» (стор. 33, — тобто у сфері об'єктивно-реального). І Леклер гримить проти цього «догматичного передсуду Гельмгольца». «Берклеївський бог, — покликає він, — як гіпотетична причина закономірного порядку ідей у нашій свідомості принаймні остільки ж здатний задовольнити нашу потребу в причинному поясненні, як і світ зовнішніх речей» (34). «Послідовне проведення теорії символів... неможливе без щедрої домішки вульгарного реалізму» (стор. 35), — тобто матеріалізму.

Так громив Гельмгольца за матеріалізм «критичний ідеаліст» у 1879 році. Через двадцять років, розхвалений Махом учень його Клейнпетер так спростовував «застарілого» Гельмгольца за допомогою «новітньої» філософії Маха у своїй статті: «Про принципіальні погляди на фізику у Ернста Маха і Генріха Герца» **. Облишмо поки що Герца (який, по суті, був так само непослідовний, як Гельмголец) і подивимось на зіставлення Клейнпетером Маха і Гельмгольца. Навівши ряд цитат з обох письменників, підкресливши з особли-

* — «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», S. 154. *Ред.*

** «Archiv für Philosophie», II, Systematische Philosophie, Band V, 1899, SS. 163—164 особл. («Архів Філософії», II, Систематична Філософія, т. V, 1899, стор. 163—164 особл. *Ред.*).

вим притиском відомі заяви Маха, що тіла є мислені символи для комплексу відчуттів і т. д., Клейнпетер говорить:

«Коли ми простежимо хід думки Гельмгольца, то ми зустрінемо такі основні посилки:

1) Існують предмети зовнішнього світу.

2) Зміна цих предметів немислима без діяння якоїсь (прийманої за реальну) причини.

3) «Причина, згідно з первісним значенням цього слова, є те, що залишається незмінним, як таке, що залишається або існує позаду явищ, які змінюються, а саме: речовина і закон її діяння, сила» (цитата Клейнпетера з Гельмгольца).

4) Можливо вивести логічно строго і однозначно всі явища з їх причин.

5) Досягнення цієї мети рівнозначне з володінням об'єктивною істиною, завоювання (Erlangung) якої визнається таким чином мислимим» (163).

Обурюючись цими посилками, їх суперечливістю, створенням нерозв'язних проблем, Клейнпетер відзначає, що Гельмголец не витримує строго таких поглядів, уживаючи іноді «зворотів мови, які трохи нагадують чисто логічне розуміння Махом таких слів», як матерія, сила, причина і т. д.

«Не важко знайти джерело нашої незадоволеності Гельмгольцом, якщо ми згадаємо такі прекрасні і ясні слова Маха. Помилкове розуміння слів: маса, сила і т. д. — ось на що хвибує все міркування Гельмгольца. Адже це тільки поняття, продукти нашої фантазії, а зовсім не реальності, які існують поза мисленням. Ми зовсім неспроможні пізнавати якісь реальності. Із спостережень наших чуттів ми взагалі неспроможні внаслідок їх недосконалості робити лише один однозначний висновок. Ніколи не можемо ми твердити, що, наприклад, при спостереженні певної скіали (durch Ablesen einer Skala) ми одержуємо одно певне число, — завжди можливі, в певних межах, безконечно багато чисел, які однаково добре узгоджуються з фактами спостереження. А пізнавати щось реальне, що лежить поза нами, — цього ми зовсім уже не можемо. Припус-

тіть навіть, що це було б можливо і що ми пізнали реальності; тоді ми були б не вправі застосовувати до них закони логіки, бо вони є *наші* закони і застосовні тільки до *наших* понять, до *наших* (курсив скрізь Клейнпетера) продуктів мислі. Між фактами нема логічного зв'язку, а лише проста послідовність; аподиктичні судження тут немислимі. Неправильно, отже, говорити, що один факт є причина другого, а разом з цим твердженням падає вся дедукція Гельмгольца, побудована на цьому понятті. Нарешті, неможливо досягти об'єктивної, тобто існуючої незалежно від усякого суб'єкта істини, неможливо не тільки в силу властивостей наших чуттів, але й тому, що ми, будучи людьми (*wir als Menschen*), взагалі не можемо ніколи скласти ніякого уявлення про те, що існує цілком незалежно від нас» (164).

Як бачить читач, наш учень Маха, повторюючи улюблені слівця свого вчителя і Богданова, який не визнає себе махістом, відкидає всю філософію Гельмгольца цілком, відкидає з ідеалістичної точки зору. Теорія символів окремо навіть не виділяється ідеалістом, який вважає її неважливим і, може, випадковим відхиленням від матеріалізму. А Гельмгольца Клейнпетер бере як представника «традиційних поглядів у фізиці», «за які і тепер держиться більша частина фізиків» (160).

В результаті ми маємо, що Плеханов зробив явну помилку при викладі матеріалізму, а Базаров зовсім заплутав справу, зваливши в купу матеріалізм і ідеалізм, протиставивши «теорії символів» або «ієрогліфічному матеріалізму» ідеалістичну нісенітницю, ніби «чуттєве уявлення і є поза нами існуюча дійсність». Від кантіанця Гельмгольца, як і від самого Канта, матеріалісти пішли вліво, махісти — вправо.

7. ПРО ДВОЯКУ КРИТИКУ ДЮРІНГА

Відзначимо ще одну характерну рисочку в неймовірному перекрученні матеріалізму махістами. Валентинов хоче побити марксистів зіставленням з Бюхнером, у якого, мовляв, сила схожого з Плехановим, хоч Енгельс відгороджувався різко від Бюхнера. Бог-

данов, з другого боку підходячи до того ж питання, начебто захищає «матеріалізм природників», про який, мовляв, «прийнято якось презирливо говорити» («Емпириомонізм», III кн., стор. X). І Валентинов і Богданов плутають тут безбожно. Маркс і Енгельс завжди «говорили презирливо» про поганих соціалістів, але з цього виходить, що в їх дусі — учення правильного, наукового соціалізму, а не перельоти від соціалізму до буржуазних поглядів. Маркс і Енгельс завжди осуджували *поганий* (і, головним чином, антидіалектичний) матеріалізм, але осуджували вони його з погляду більш високого, більш розвинутого, діалектичного *матеріалізму*, а не з погляду юмізму або беркліанства. Про поганих матеріалістів Маркс, Енгельс і Діцген говорили, рахуючись з ними і бажаючи виправити їхні помилки, а про юмістів і беркліанців, Маха й Авенаріуса, вони й говорити не стали б, обмежившись одним ще більш презирливим зауваженням на адресу *всього* їх напрямку. Тому безконечні кривляння наших махістів і гримаси їх з приводу Гольбаха і К^о, Бюхнера і К^о і т. д. означають цілком і виключно кидання піску в очі публіці, прикриття відступу *всього* махізму від самих основ матеріалізму взагалі, боязнь прямо і ясно порухатися з Енгельсом.

А ясніше, ніж висловився Енгельс про французький матеріалізм XVIII століття і про Бюхнера, Фогта і Мошотта в кінці II розділу свого «Людвіга Фейєрбаха», трудно було б висловитись. Не зрозуміти Енгельса *не можна*, якщо *не бажати* перевернути його. Ми з Марксом матеріалісти, — говорить Енгельс у цьому розділі, виясняючи *основу* відмінність усіх шкіл матеріалізму від *усього табору* ідеалістів, від усіх кантіанців і юмістів взагалі. І Енгельс *дорікає* Фейєрбахові за *деяку малодушність*, легковажність, яка виявилась у тому, що він подекуди зрікався матеріалізму взагалі через помилки тієї чи іншої школи матеріалістів. Фейєрбах «не мав права (*durfte nicht*)», — говорить Енгельс, — змішувати вчення рознощиків (Бюхнера і К^о) з матеріалізмом взагалі» (S. 21)⁸⁷. Тільки голови, зіпсовані читанням і прийняттям на віру вчень німецьких

реакційних професорів, могли *не зрозуміти* характеру *таких* докорів Енгельса на адресу Фейєрбаха.

Енгельс ясніше ясного говорить, що Бюхнер і К^о «не вийшли ні в чому за межі вчень їх учителів», тобто матеріалістів XVIII століття, не зробили *ні кроку вперед*. За це і *тільки за це* докоряє Енгельс Бюхнеру і К^о, не за їх матеріалізм, як думають неукі, а за те, що вони *не посували вперед* матеріалізму, «не помишляли *навіть про те, щоб розвивати далі теорію*» матеріалізму. *Тільки за це* докоряє Енгельс Бюхнеру і К^о. І тут же, *по пунктах*, перелічує Енгельс три основні «обмеженості» (Beschränktheit) французьких матеріалістів XVIII століття, яких позбулися Маркс і Енгельс, але не зуміли позбутися Бюхнер і К^о. Перша обмеженість: погляд старих матеріалістів був «механічним» *у тому розумінні*, що вони «застосовували виключно масштаб механіки до процесів хімічної і органічної природи» (S. 19). Ми побачимо в наступному розділі, як нерозуміння цих слів Енгельса привело до того, що деякі люди через нову фізику звихнулися в ідеалізм. Енгельс не за те відкидає *механічний* матеріалізм, у чому його обвинувачують фізики «новітньо» ідеалістичного (махістського себто) напрямку. Друга обмеженість: метафізичність поглядів старих матеріалістів у розумінні «антидіалектичності їх філософії». Цю обмеженість цілком поділяють з Бюхнером і К^о наші махісти, які, як ми бачили, аж нічогоісінько не зрозуміли відносно застосування Енгельсом діалектики до гносеології (абсолютна і відносна істина, наприклад). Третя обмеженість: збереження ідеалізму «вгорі», в галузі суспільної науки, нерозуміння історичного матеріалізму. Перелічивши і пояснивши з ясністю, яка вичерпує питання, ці три «обмеженості» (S. 19—21), Енгельс *тут же* додає: «за ці межі» (über diese Schranken) не вийшли Бюхнер і К^о.

Виключно за ці три речі, виключно в цих межах відкидає Енгельс і матеріалізм XVIII століття, і вчення Бюхнера і К^о! В усіх інших, більш азбучних, питаннях матеріалізму (перекручених махістами) *ніякої різниці* між Марксом і Енгельсом, з одного боку, всіма

цими старими матеріалістами — з другого, *немає і бути не може*. Плутанину в це цілком ясне питання внесли виключно російські махісти, бо для західноєвропейських їх учителів і однодумців цілком очевидне корінне розходження лінії Маха і К^о з лінією матеріалістів взагалі. Нашим махістам треба було заплутати питання, щоб виставити свій розрив з марксизмом і перехід у табір буржуазної філософії у вигляді «маленьких поправочок» до марксизму!

Візьміть Дюрінга. Важко уявити собі що-небудь презирливіше, ніж відзиви про нього Енгельса. Але подивіться, як *того ж Дюрінга одночасно з Енгельсом критикував Леклер*, розхвалюючи «революціонуючу філософію» Маха. Для Леклера Дюрінг є «*крайня ліва*» матеріалізму, яка «без прикриттів оголошує відчуття, як і взагалі всякий прояв свідомості й розуму, виділенням, функцією, найвищим квітом, сукупним ефектом і т. ін. тваринного організму» (Der Realismus і т. д., 1879, S. 23—24 *).

Чи за це критикував Дюрінга Енгельс? Ні. В цьому він *цілком сходився* з Дюрінгом, як і з усяким іншим матеріалістом. Він критикував Дюрінга з діаметрально протилежної точки зору, за непослідовності матеріалізму, за ідеалістичні вигадки, які залишають лазівку фідеїзмові.

«Природа сама працює в істоті, що має уявлення, а також зовні її, над тим, щоб закономірно утворювати зв'язні погляди і створювати необхідне знання про хід речей». Ці слова Дюрінга наводить Леклер і шалено нападає на матеріалізм такої точки зору, на «найгрубішу метафізику» цього матеріалізму, «самообман» і т. д., і т. ін. (S. 160 і 161—163).

Чи за це критикував Дюрінга Енгельс? Ні. Він висміював всяку надутість, але у визнанні об'єктивної закономірності природи, відображуваної свідомістю, *Енгельс цілком сходився з Дюрінгом*, як і з усяким іншим матеріалістом.

* — «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», 1879, S. 23—24. *Ред.*

«Мислення є найвищий вид усієї іншої дійсності...». «Основна посылка філософії — самостійність і відмінність речовинно дійсного світу від групи явищ свідомості, які виникають у цьому світі і пізнають його». Ці слова Дюрінга наводить Леклер разом з рядом нападок Дюрінга на Канта і т. д., обвинувачуючи за це Дюрінга в «метафізиці» (S. 218—222), у визнанні «метафізичної догми» і т. ін.

Чи за це критикував Енгельс Дюрінга? Ні. В тому, що світ існує незалежно від свідомості і що всякий відступ від цієї істини, кантіанців, юмістів, беркліанців і т. д., є фальш, Енгельс цілком сходився з Дюрінгом, як і з усяким іншим матеріалістом. Якби Енгельс побачив, з якого боку підходять критикувати Дюрінга Леклер під ручку з Махом, він би цих обох філософських реакціонерів обізвав у сто раз більш презирливими термінами, ніж Дюрінга! Для Леклера Дюрінг був втіленням зловредного реалізму і матеріалізму (пор. ще «Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie», 1882, S. 45).— В. Шуппе, учитель і соратник Маха, обвинувачував Дюрінга в 1878 році за «маячний реалізм», Traumrealismus*, у відплату за слівце «маячний ідеалізм», пущене Дюрінгом проти всіх ідеалістів. Для Енгельса якраз навпаки: Дюрінг був не досить витриманим, ясним і послідовним матеріалістом.

І Маркс з Енгельсом і Й. Діцген виступили на філософське поприще тоді, коли в передовій інтелігенції взагалі, в робітничих колах зокрема, панував матеріалізм. Тому цілком природно, що не на повторення старого звернули всю свою увагу Маркс і Енгельс, а на серйозний теоретичний розвиток матеріалізму, на застосування його до історії, тобто на вивершування будови матеріалістичної філософії до верху. Цілком природно, що вони обмежувались у галузі гносеології виправленням помилок Фейєрбаха, висміюванням банальностей у матеріаліста Дюрінга, критикою помилок Бюхнера (див. у Й. Діцгена), підкреслюванням того,

* Dr. Wilhelm Schuppe. «Erkenntnistheoretische Logik», Bonn, 1878, S. 56 (Д-р Вільгельм Шуппе. «Теоретико-пізнавальна логіка», Бонн, 1878, стор. 56. Ред.).

чого цим найбільш поширеним і популярним у робітничому середовищі письменникам *особливо* бракувало, саме: діалектики. Про азбучні істини матеріалізму, про які в десятках видань кричали рознощики, Маркс, Енгельс і Й. Діцген не турбувались, спрямовуючи всю увагу на те, щоб ці азбучні істини не вульгаризувались, не спрощувались занадто, не вели до застою думки («матеріалізм вниз, ідеалізм угорі»), до забуття *цінного* плоду ідеалістичних систем, гегелівської діалектики — цієї перлини, яку півні Бюхнери, Дюрінги і К^о (разом з Леклером, Махом, Авенаріусом та ін.) не вміли виділити з гноїща абсолютного ідеалізму.

Якщо уявити собі хоч трохи конкретно ці історичні умови філософських творів Енгельса і Й. Діцгена, то цілком ясным стане, чому вони *більше відгороджувались* від вульгаризації азбучних істин матеріалізму, ніж *захищали* самі ці істини. Маркс і Енгельс *більше відгороджувались* також від вульгаризації основних вимог політичної демократії, ніж захищали самі ці вимоги.

Тільки учні філософських реакціонерів могли «не помітити» цієї обставини і виставляти читачам справу так, ніби Маркс і Енгельс не розуміли, що значить бути матеріалістом.

8. ЯК МІГ Й. ДІЦГЕН СПОДОБАТИСЬ РЕАКЦІЙНИМ ФІЛОСОФАМ?

Вищенаведений приклад з Гельфондом містить уже відповідь на це питання, і ми не будемо стежити за незліченними прикладами гельфондівського поводження наших махістів з Й. Діцгеном. Доцільніше навести ряд міркувань самого Й. Діцгена, щоб показати його слабі сторони.

«Думка є функція мозку», — говорить Діцген («Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit», 1903, S. 52. Є російський переклад: «Сущность головной работы»). «Думка є продукт мозку... Мій письмовий стіл, як зміст моєї думки, збігається з цією думкою, не відрізняється від неї. Але цей письмовий стіл, поза моєю головою, є її предмет, цілком відмінний від неї» (53).

Ці цілком ясні матеріалістичні положення Діцген доповнює, однак, таким: «Але й не чуттєве уявлення є чуттєве, матеріальне, тобто дійсне... Дух не більше відрізняється від стола, світла, від звуку, ніж ці речі відрізняються одна від одної» (54). Тут явна неправильність. Що і думка і матерія є «дійсні», тобто існують, це вірно. Але назвати думку матеріальною — значить зробити помилковий крок до змішання матеріалізму з ідеалізмом. По суті, це скоріше неточність вислову у Діцгена, який в іншому місці говорить правильно: «Дух і матерія мають принаймні те спільне, що вони існують» (80). «Мислення є тілесна робота, — говорить Діцген. — Для мислення я потребую речовини, про яку можна мислити. Ця речовина дана нам в явищах природи і життя... Матерія є границя духа; він не може вийти за межі матерії. Дух є продукт матерії, але матерія є більше, ніж продукт духа...» (64). Від розбору подібних матеріалістичних міркувань матеріаліста Й. Діцгена махісти утримуються! Вони воліють чіплятися за неточності і плутанину у Діцгена. Наприклад, він говорить, що природодослідники можуть бути «ідеалістами лише поза своєю сферою» (108). Чи так це і чому так, махісти мовчать. Але сторінкою раніше Діцген визнає «позитивну сторону сучасного ідеалізму» (106) і «недостатність матеріалістичного принципу», що повинно обрадувати махістів! Неправильно висловлена думка Діцгена полягає в тому, що й відмінність матерії від духа є *відносна, не надмірна* (107). Це справедливо, але звідси випливає не недостатність матеріалізму, а недостатність метафізичного, антидіалектичного матеріалізму.

«Проста, наукова істина ґрунтується не на особистості. Її основи містяться зовні (тобто поза особистістю), в матеріалі її, вона є об'єктивна істина... Ми називаємо себе матеріалістами... Філософські матеріалісти характеризуються тим, що вони ставлять на початку, на чолі тілесний світ, а ідею або дух розглядають, як наслідок, — тоді як противники по маніру релігії виводять речі з слова... виводять матеріальний світ з ідеї» («Kleinere philosophische Schriften», 1903,

S. 59, 62 *). Це визнання об'єктивної істини і повторення *енгельсівського* визначення матеріалізму махісти обминають. Але ось Діцген говорить: «Ми могли б з таким же правом назвати себе ідеалістами, бо наша система ґрунтується на сукупному результаті філософії, на науковому дослідженні ідеї, на ясному розумінні природи духа» (63). За цю, явно неправильну, фразу нетрудно вчепитися для зречення матеріалізму. На ділі у Діцгена більш неправильне формулювання, ніж основна думка, яка зводиться до вказівки на те, що старий матеріалізм не вмів науково досліджувати ідеї (з допомогою історичного матеріалізму).

Ось міркування Діцгена про старий матеріалізм: «Як наше розуміння політичної економії, так і наш матеріалізм є наукове, історичне завоювання. Як ми відрізняємось цілком виразно від соціалістів минулого, так само і від старих матеріалістів. З цими останніми спільного у нас тільки те, що ми визнаємо матерію за передумову або першооснову ідеї» (140). Характерне це «тільки»! Воно включає в себе *всі* гносеологічні основи матеріалізму *на відміну* від агностицизму, махізму, ідеалізму. Але увага Діцгена скерована на те, щоб відгородитися від вульгарного матеріалізму.

Зате далі йде просто неправильне місце: «Поняття матерії треба розширити. Сюди належать усі явища дійсності, отже, і наша здатність пізнавати, пояснювати» (141). Це плутанина, здатна тільки змішати матеріалізм і ідеалізм під виглядом «розширення» першого. Вхопитися за подібне «розширення» — значить забути *основу* філософії Діцгена, визнання матерії за первинне, за «грапицю духа». І через кілька рядків Діцген, по суті, поправляється сам: «Ціле управляє частиною, матерія — духом» (142)... «В цьому розумінні ми можемо розглядати матеріальний світ, ...як першу причину, як творця неба і землі» (142). Що в поняття матерії треба включити і думки, як повторює Діцген в «Екскурсіях» (стор. 214 цит. кн.), це плутанина, бо при такому включенні втрачає смисл гносеологічне протистав-

* — «Дрібні філософські статті», 1903, стор. 59, 62. *Ред.*

лення матерії духові, матеріалізму ідеалізму, а на цьому протиставленні Діцген сам наполягає. Що це протиставлення не повинно бути «надмірним», перебільшеним, метафізичним, це безперечно (і в підкреслюванні цього полягає велика заслуга *діалектичного* матеріаліста Діцгена). Межі абсолютної необхідності і абсолютної істинності цього відносного протиставлення є саме ті межі, які визначають *напрям* гносеологічних досліджень. За цими межами оперувати з протилежністю матерії і духа, фізичного і психічного, як з абсолютною протилежністю, було б величезною помилкою.

Діцген висловлює свої думки розпливчато, неясно, кашоподібно — на відміну від Енгельса. Але, полишивши осторонь хиби викладу і часткові помилки, він педаром відстоює *«матеріалістичну теорію пізнання»* (S. 222, те ж S. 271), *«діалектичний матеріалізм»* (S. 224). «Матеріалістична теорія пізнання, — говорить Й. Діцген, — зводиться до визнання того, що людський орган пізнання не випромінює ніякого метафізичного світла, а є кусок природи, який відображає інші куски природи» (222—223). «Пізнавальна здатність не є якесь надприродне джерело істини, а дзеркалоподібний інструмент, який відображає речі світу або природу» (243). Наші глибокодумні махісти обходять розгляд кожного окремого положення *матеріалістичної теорії пізнання* Й. Діцгена, хапаючись за його *відступи* від неї, за неясності й плутанину. Реакційним філософам Й. Діцген міг сподобатися тому, що він подекуди плутає. Де плутанина, тут і махісти, це вже само собою розуміється.

Маркс писав Кугельману 5-го грудня 1868 року: «Уже давно Діцген прислав мені уривок рукопису про «Здатність мислення», який, незважаючи на деяку плутанину в поняттях і на надто часті повторення, містить в собі багато чудових і, як продукт самостійного мислення робітника, гідних подиву думок» (стор. 53 рос. пер.)⁸⁸. Пан Валентинов наводить цей відзив і *не догадується* спитати себе, в чому добачив Маркс *плутанину* у Й. Діцгена: чи в тому, що зближає Діцгена з Махом, чи в тому, що протиставляє Діцгена Махові? П. Валентинов не по-

ставив цього питання, бо він читав і Діцгена і листи Маркса теж як гоголівський Петрушка. А на це питання неважко знайти відповідь. Маркс не раз називав свій світогляд діалектичним матеріалізмом, і енгельсівський «Анти-Дюрінг», *цілком прочитаний Марксом у рукопису*, викладає саме цей світогляд. Звідси навіть пп. Валентинові могли б зміркувати, що *плутанина* Й. Діцгена могла полягати тільки у *відступах* його від послідовного застосування діалектики, від послідовного *матеріалізму*, зокрема від «Анти-Дюрінга».

Чи не догадується тепер п. Валентинов з братією, що Маркс міг назвати плутаниною у Діцгена *тільки те, що зближає Діцгена з Махом*, який ішов від Канта не до матеріалізму, а до Берклі і до Юма? Чи, може, матеріаліст Маркс назвав плутаниною якраз матеріалістичну теорію пізнання Діцгена, а схвалив його відступи від матеріалізму? Схвалив те, що розходиться з написаним за його участю «Анти-Дюрінгом»?

Кого морочать наші махісти, які бажають, щоб їх вважали марксистами, і благовістять при цьому на весь світ, що «*їхній*» Мах схвалив Діцгена? Не зміркували наші герої, що Мах міг схвалити Діцгена тільки за те, за що Маркс назвав його плутаником!

При загальній оцінці Й. Діцгена в цілому він не заслуговує такого різкого осуду. Він на $\frac{9}{10}$ матеріаліст, який ніколи не претендував ні на оригінальність, ні на особливу філософію, відмінну від матеріалізму. Про Маркса Діцген говорив багато разів і не інакше, як про *главу наряду* («Kleinere phil. Schr.», S. 4 — відзвив 1873 року; S. 95 — 1876 року — підкреслюється, що Маркс і Енгельс «мали потрібну філософську школу», тобто філософську освіту; S. 181 — 1886 року — про Маркса і Енгельса, як «визнаних засновників» наряду). Діцген був марксист, і ведмежу послугу роблять йому Євген Діцген і — на жаль! — товариш П. Дауге, які вигадують «натурмонізм», «діцгенізм» і т. ін. «Діцгенізм» на відміну від діалектичного матеріалізму є *плутанина*, є крок до реакційної філософії, є спроба створити лівію не з того, що є великого в Йосифі Діцгені (в цьому робітничові-філософі, який відкрив по-своєму

діалектичний матеріалізм, багато великого!), а з того, що є у нього слабого!

Обмежусь двома прикладами того, як котяться до реакційної філософії тов. П. Дауге і Євг. Діцген.

П. Дауге пише в 2-му виданні «Аквізиту», стор. 273: «Навіть буржуазна критика вказує на зв'язок філософії Діцгена з емпіріокритицизмом та іманентною школою», і далі: «особливо Леклера» (в цитаті з «буржуазної критики»).

Що П. Дауге цінує і поважає Й. Діцгена, це безсумнівно. Але так само безсумнівно, що він *ганьбить* Й. Діцгена, наводячи *без протесту* відзив буржуазного писарки, який зближає найрішучішого ворога фідеїзму і професорів, «дипломованих лакеїв» буржуазії, з прямим проповідником фідеїзму і запеклим реакціонером, Леклером. Можливо, що Дауге повторив чужий відзив про іманентів і Леклера, не бувши сам особисто обізнаний з писаннями цих реакціонерів. Але нехай послужить йому це пересторогою: шлях *від* Маркса до особливостей Діцгена — до Маха — до іманентів — є шлях у болото. Не тільки зближення з Леклером, але й зближення з Махом висуває Діцгена-плутаника на відміну від Діцгена-матеріаліста.

Я захищатиму Й. Діцгена від П. Дауге. Я тверджу, що Й. Діцген не заслужив такого сорому, як зближення з Леклером. І я можу послатися на свідка, в такому питанні найавторитетнішого: на такого ж реакціонера, філософа фідеїста і «іманента», як Леклер, саме на Шуберта-Зольдерна. В 1896 році він писав: «Соціал-демократи охоче примикають до Гегеля, з більшим чи меншим (звичайно меншим) правом, та тільки гегелеву філософію вони матеріалізують; пор. Й. Діцгена. У Діцгена абсолютне стає універсумом, а цей останній — річчю в собі, абсолютним суб'єктом, явища якого є його предикати. Що Діцген робить таким чином найчистішу абстракцію основою конкретного процесу, цього він, звичайно, не помічає так само, як не помічав цього Гегель... Гегель, Дарвін, Геккель і природничоісторичний матеріалізм часто-густо хаотично сполучаються у Діцгена» («Соціальне питання», S. XXXIII). Шуберт-Золь-

дерн краще розбирається в філософських відтінках, ніж Мах, який хвалить усіх, кого завгодно, аж до кантіанця Ієрузалема.

Євген Діцген мав наївність поскаржитись німецькій публіці на те, що в Росії «скривдили» вузькі матеріалісти Йосифа Діцгена, і *переклав* на німецьку мову статті Плеханова і Дауге про Й. Діцгена (див. J. Dietzgen: «Erkenntnis und Wahrheit», Stuttg., 1908 *, додатки). Наскаржився бідолашний «натурмоніст» на свою голову: Фр. Мерінг, який у філософії і в марксизмі дещо тямить, написав у своїй рецензії, що *Плеханов по суті має рацію проти Дауге* («Neue Zeit», 1908, № 38, 19. Juni, Feuilleton, S. 432 **). Що Й. Діцген, *відступаючи* від Маркса і Енгельса, *осоромлювався* (S. 431), це для Мерінга не підлягає сумніву. Євген Діцген відповів Мерінгові довгою і плаксивою заміткою, в якій договорився до того, що Й. Діцген може бути корисним «для об'єднання» «ворогуючих братів ортодоксів і ревізіоністів» («N. Z.», 1908, № 44, 31. Juli, S. 652).

Ще пересторога, товаришу Дауге: плях від Маркса до «діцгенізму» і «махізму» є *шлях у болото*, не для осіб, звичайно, не для Івана, Сидора, Павла, а для напряду.

І не кричіть, пп. махісти, що я посиляюсь на «авторитети»: ваші крики проти авторитетів — просто прикриття того, що авторитети соціалістичні (Маркс, Енгельс, Лафарг, Мерінг, Каутський) ви підмінюєте *авторитетами* буржуазними (Махом, Петцольдтом, Авенаріусом, іманентами). Краще б вам не порушувати питання про «авторитети» й «авторитарність»!

* — Я. Діцген, «Пізнання й істина», Штутгарт, 1908. Ред.

** — «Новий Час», 1908, № 38, 19 червня, фейлетон, стор. 432. Ред.

РОЗДІЛ V

НОВІТНЯ РЕВОЛЮЦІЯ В ПРИРОДОЗНАВСТВІ
І ФІЛОСОФСЬКИЙ ІДЕАЛІЗМ

Рік тому в журналі «Die Neue Zeit» була вміщена стаття Йосифа Діне-Денеса: «Марксизм і повітня революція в природознавстві» (1906—1907, № 52). Хиба цієї статті — ігнорування гносеологічних висновків, які робляться з «нової» фізики і які спеціально цікавлять нас тепер. Але саме ця хиба робить для нас особливо цікавими точку зору і висновки згаданого автора. Йосиф Діне-Денес стоїть, подібно до автора цих рядків, на точці зору того самого «рядового марксиста», про якого з таким величним презирством говорять наші махісти. «Діалектиком-матеріалістом, — пише, наприклад, п. Юшкевич, — називає себе звичайно середній, рядовий марксист» (стор. 1 його книги). Ось оцей-то рядовий марксист в особі Й. Діне-Денеса зіставив новітні відкриття в природознавстві, і особливо в фізиці (ікс-промені, промені Беккереля, радій ⁸⁹ і т. д.), *безпосередньо* з «Анти-Дюрінгом» Енгельса. До якого ж висновку привело його це зіставлення? «В найрізніших галузях природознавства, — пише Й. Діне-Денес, — здобуто нові знання, і всі вони зводяться до того пункту, який хотів виставити на перший план Енгельс, саме до того, що в природі «немає ніяких непримиренних протилежностей, ніяких насильно фіксованих розмежувальних ліній і відмінностей» і що, коли зустрічаються в природі протилежності і відмінності, то їх нерухомість, абсолютність вносяться в природу виключно нами». Відкрили, наприклад, що світло і електрика є лише прояви однієї

і тієї ж сили природи ⁹⁰. З кожним днем стає імовірнішим, що хімічне споріднення зводиться до електричних процесів. Незруйновні і нерозкладні елементи хімії, число яких продовжує дедалі зростати ніби на глум над єдністю світу, виявляються зруйнованими і розкладними. Елемент радій вдалося перетворити в елемент гелій ⁹¹. «Подібно до того, як усі сили природи зводяться до однієї сили, так і всі речовини природи зводяться до однієї речовини» (курсив Й. Діне-Денеса). Навівши думку одного з письменників, які вважають атом тільки згущенням ефіру ⁹², автор покликає: «Як блискуче підтверджується вислів Енгельса: рух є форма буття матерії». «Всі явища природи є рух, і різниця між ними полягає тільки в тому, що ми, люди, сприймаємо цей рух у різних формах... Справа стоїть саме так, як сказав Енгельс. Так само, як і історія, природа підпорядкована діалектичному законові руху».

З другого боку, не можна взяти в руки літературу махізму або про махізм, щоб не зустріти претензійних посилань на нову фізику, яка, мовляв, спростувала матеріалізм і т. д. і т. ін. Чи обгрунтовані ці посилання, інше питання, але зв'язок нової фізики або, вірніше, певної школи в новій фізиці з махізмом та іншими різновидностями сучасної ідеалістичної філософії не підлягає найменшому сумніву. Розбирати махізм, ігноруючи цей зв'язок, — як робить Плеханов ⁹³, — значить знущатися над духом діалектичного матеріалізму, тобто жертвувати методом Енгельса заради тієї чи іншої букви в Енгельса. Енгельс говорить прямо, що «з кожним відкриттям, яке становить епоху, навіть в природничоісторичній галузі» (не кажучи вже про історію людства) «матеріалізм неминуче повинен змінювати свою форму» («Л. Фейєрбах», стор. 19 нім. вид.) ⁹⁴. Отже, ревізія «форми» матеріалізму Енгельса, ревізія його натурфілософських положень не тільки не містить у собі нічого «ревізіоністського» в усталеному розумінні слова, а, навпаки, необхідно вимагається марксизмом. Махістам ми ставимо в докір зовсім не такий перегляд, а їх *чисто ревізіоністський* прийом — зраджувати *суть* матеріалізму під виглядом критики *форми* його, пере-

ймати основні положення реакційної буржуазної філософії без усякої спроби прямо, одверто і рішуче порухуватися з такими, наприклад, безумовно дуже істотними в цьому питанні, твердженнями Енгельса, як його твердження: «...рух немислимий без матерії» («Анти-Дюрінг», стор. 50) ⁹⁵.

Само собою розуміється, що, розглядаючи питання про зв'язок однієї школи новітніх фізиків з відродженням філософського ідеалізму, ми далекі від думки торкатися спеціальних учень фізики. Нас цікавлять виключно гносеологічні висновки з деяких певних положень і загальновідомих відкриттів. Ці гносеологічні висновки до такої міри напрошуються самі собою, що їх торкаються вже багато фізиків. Мало того, серед фізиків є вже різні напрями, складаються певні школи на цьому ґрунті. Наше завдання через це обмежується тим, щоб чітко показати, в чому суть розходження цих напрямів і в якому відношенні стоять вони до основних ліній філософії.

1. КРИЗА СУЧАСНОЇ ФІЗИКИ

Відомий французький фізик, Анрі Пуанкаре, говорить у своїй книзі про «Цінність науки», що є «ознаки серйозної кризи» фізики, і присвячує окремий розділ цій кризі (ch. VIII, пор. р. 171). Ця криза не вичерпується тим, що «великий революціонер-радій» підриває принцип збереження енергії. «Небезпеці підпадають і всі інші принципи» (180). Наприклад, принцип Лавуазьє, або принцип збереження маси, виявляється підірваним електронною теорією матерії. За цією теорією, атоми утворюють найдрібніші частинки, заряджені позитивною або негативною електрикою, що звуться електронами і «занурені в середовище, яке ми зовемо ефіром». Досліди фізиків дають матеріал для обчислення швидкості руху електронів і їх маси (або відношення їх маси до їх електричного заряду). Швидкість руху, як виявляється, можна порівнювати з швидкістю світла (300 000 кілометрів на секунду), і вона доходить, приміром, до третини цієї швидкості. При таких умовах доводиться брати на увагу двояку масу електрона відповідно до необхідності подолати

інерцію, по-перше, самого електрона і, по-друге, ефіру. Перша маса буде реальною або механічною масою електрона, друга — «електродинамічною масою, яка являє собою інерцію ефіру». І ось виявляється, що перша маса дорівнює нулю. Вся маса електронів, або принаймні негативних електронів, виявляється за походженням своїм цілком і виключно електродинамічною. Зникає маса. Підриваються основи механіки. Підривається принцип Ньютона, рівність дії і протидії і т. д. ⁹⁶

Перед нами, — говорить Пуанкаре, — «руїни» старих принципів фізики, «загальний розгром принципів». Правда, — застерігається він, — усі вказані винятки з принципів стосуються величин безконечно малих, — можливо, що інших безконечно малих, які протидіють підризові старих законів, ми ще не знаємо, — і радій до того ж дуже рідкісний, але в усякому разі *«період сумнівів»* у наявності. Гносеологічні висновки автора з цього *«періоду сумнівів»* ми вже бачили: «не природа дає (або нав'язує) нам поняття простору і часу, а ми даємо їй природі»; «все, що не є мисль, є чистісіньке ніщо». Це — висновки ідеалістичні. Ломка найбільш основних принципів доводить (такий є хід думки Пуанкаре), що ці принципи не є якісь копії, знімки з природи, не зображення чогось зовнішнього у відношенні до свідомості людини, а продукти цієї свідомості. Пуанкаре не розвиває послідовно цих висновків, не цікавиться скільки-небудь істотно філософською стороною питання. На ній якнайдокладніше спиняється французький письменник з філософських питань Абель Рей у своїй книзі: «Теорія фізики у сучасних фізиків» (*Abel Rey: «La théorie de la physique chez les physiciens contemporains»*, Paris, F. Alcan, 1907). Правда, автор сам позитивіст, тобто плутаник і наполовину махіст, але в даному разі це становить навіть деяку зручність, бо його не можна запідозрити в бажанні «знеславити» ідола наших махістів. Ресві не можна довіряти, коли мова йде про точне філософське визначення понять і про матеріалізм особливо, бо Рей теж професор і, як такий, повин безконечного презирства до матеріалістів (і відзначається безконечним неуцтвом щодо гносеоло-

гії матеріалізму). Нічого й казати, що якісь там Маркс або Енгельс для таких «мужів науки» зовсім не існують. Але надзвичайно багату літературу питання, не тільки французьку, але й англійську, і німецьку (Оствальд і Мах особливо) Рей зводить старанно і загалом сумлінно, так що ми будемо часто користуватись його працею.

Увага філософів взагалі, — говорить автор, — а також тих, хто, з мотивів того чи іншого порядку, хоче критикувати взагалі науку, звернена тепер особливо до фізики. «Обговорюючи межі і цінність фізичних знань, критикують по суті законність позитивної науки, можливість пізнання об'єкта» (р. I—II). З «кризи сучасної фізики» поспішають зробити скептичні висновки (р. 14). В чому ж суть цієї кризи? Протягом перших двох третин XIX століття фізики були згодні між собою в усьому суттєвому. «Вірили в чисто механічне пояснення природи; приймали, що фізика є лише більш складна механіка, саме — молекулярна механіка. Розходилися тільки в питанні про прийоми зведення фізики до механіки, про деталі механізму». «Тепер видовище, яке нам являють фізико-хімічні науки, здається цілком протилежним. Крайні незгоди замінили колишню однотайність, і притому незгоди не в деталях, а в основних і провідних ідеях. Якщо було б перебільшенням сказати, що у кожного вченого свої особливі тенденції, то все ж треба констатувати, що, подібно до мистецтва, наука, особливо фізика, має численні школи, висновки яких часто розходяться, а іноді прямо ворожі один одному...

Звідси можна бачити, яке значення і яка широта того, що дістало назву кризи сучасної фізики.

Традиційна фізика до половини XIX століття приймала, що досить простого продовження фізики, щоб дістати метафізику матерії. Ця фізика надавала своїм теоріям онтологічного значення. І ці теорії були цілком механічні. Традиційний механізм» (Рей уживає це слово в особливому розумінні системи поглядів, які зводять фізику до механіки) «становив таким чином, зверх результатів досвіду, за межами результатів досвіду, *реальне* пізнання матеріального світу. Це не був гіпотетичний вираз досвіду, — це була догма» (16)...

Тут ми повинні перепинити шановного «позитивіста». Ясно, що він змальовує нам матеріалістичну філософію традиційної фізики, не бажаючи назвати чорта (тобто матеріалізм) на ім'я. Юмістові матеріалізм повинен здаватися метафізикою, догмою, виходом за межі досвіду і т. д. Не знаючи матеріалізму, юміст Рей зовсім уже ніякого поняття не має про діалектику, про відмінність діалектичного матеріалізму від матеріалізму метафізичного в енгельсівському розумінні слова. Тому, наприклад, співвідношення абсолютної і відносної істини абсолютно неясне Рееві.

«...Критичні зауваження проти традиційного механізму, які були зроблені в другій половині ХІХ століття, підірвали цю передпосилку онтологічної реальності механізму. На цій критиці утвердився філософський погляд на фізику, який став уже майже традиційним у філософії кінця ХІХ століття. Наука, за цим поглядом, не більше як символічна формула, прийоми відмічання (означення, *heréage*, створення знаків, міток, символів), а оскільки ці прийоми відмічання різні в різних школах, то скоро зроблено було висновок, що відмічається при цьому тільки те, що попередньо створене (*façonné*) людиною для означення (для символізації). Наука стала витвором мистецтва для дилетантів, витвором мистецтва для утилітаристів: точки зору, які природно стали скрізь витлумачувати, як заперечення можливості науки. Наука, як чисто штучний засіб діяння на природу, як проста утилітарна техніка, не має права називатись наукою, якщо не перекручувати смислу слів. Сказати, що наука не може бути нічим іншим, крім такого штучного засобу діяння, значить заперечувати науку в справжньому значенні слова.

Крах традиційного механізму або, вірніше, та критика, якій його було піддано, привела до такого положення: наука теж зазнала краху. Від неможливості держатися попросту і виключно традиційного механізму зробили висновок про неможливість науки» (16—17).

І автор ставить питання: «Чи являє собою сучасна криза фізики тимчасовий і зовнішній інцидент у роз-

витку науки чи наука раптом повертає назад і покидає остаточно той шлях, яким вона йшла?..»

«...Якщо фізико-хімічні науки, які в історії були по суті справи поборниками емансипації, зазнають краху в такій кризі, яка залишає за ними виключно цінність технічно корисних рецептів, але віднімає у них всяке значення з точки зору пізнання природи, то звідси повинен випливати повний переворот і в логіці і в історії ідей. Фізика втрачає всяку виховну цінність; дух позитивної науки, представлюваний нею, стає хибним і небезпечним». Наука може дати лише практичні рецепти, а не справжнє знання. «Пізнання реального треба шукати іншими засобами... Треба йти іншим шляхом, треба повернути суб'єктивній інтуїції, містичному чуттю реальності, одним словом, таємничому, те, що вважалося у них відібраним наукою» (19).

Як позитивіст, автор уважає такий погляд неправильним і кризу фізики тимчасовою. Яким способом очищає Рей Маха, Пуанкаре і К^о від цих висновків, ми побачимо далі. Тепер ми обмежимось констатуванням факту «кризи» і його значення. З останніх слів Рея, наведених нами, ясно, які реакційні елементи скористувались цією кризою і загострили її. В передмові до свого твору Рей говорить прямо, що на «загальний дух сучасної фізики» намагається «спертися фідейстський і антиінтелектуалістський рух останніх років XIX століття» (II). Фідейстами (від латинського слова *fides*, віра) називають у Франції тих, хто ставить віру над розумом. Антиінтелектуалізм називається вчення, яке заперечує права або претензії розуму. Отже, у філософському відношенні суть «кризи сучасної фізики» полягає в тому, що стара фізика бачила в своїх теоріях «реальне пізнання матеріального світу», тобто відображення об'єктивної реальності. Нова течія у фізиці бачить у теорії тільки символи, знаки, відмітки для практики, тобто заперечує існування об'єктивної реальності, незалежної від нашої свідомості і відображуваної нею. Якби Рей додержувався правильної філософської термінології, то він повинен був би сказати: матеріалістична теорія пізнання, яку стихійно приймала колишня фізика, змінилась ідеа-

лістичною і агностичною, чим скористувався фідеїзм, всупереч бажанню ідеалістів і агностиків.

Але цю зміну, яка становить кризу, Рей не уявляє собі так, начебто всі нові фізики стоять проти всіх старих фізиків. Ні. Він показує, що за гносеологічними своїми тенденціями сучасні фізики поділяються на три школи: енергетичну або концептуалістську (*conceptuelle* — від слова *концепт*, чисте поняття), механістську або новомеханістську, що її продовжує триматися величезна більшість фізиків, і проміжну між ними, критичну школу. До першої належать Мах і Дюгем; до третьої Анрі Пуанкаре; до другої Кірхгоф, Гельмгольц, Томсон (лорд Кельвін), Максвелл із старих, Лармор, Лоренц із новітніх фізиків. У чому суть *двох* основних ліній (бо третя є не самостійна, а проміжна), видно з таких слів Рея:

«Традиційний механізм побудував систему матеріального світу». В ученні про будову матерії він виходив з «елементів якісно однорідних і тотожних», причому елементи мали розглядатися «незмінними, непроникливими» і т. д. Фізика «споруджувала *реальну* будову з *реальних* матеріалів і *реального* цементу. Фізик володів *матеріальними елементами, причинами і способом* їх діяння, *реальними* законами їх діяння» (33—38). «Зміни цього погляду на фізику полягають переважно в тому, що відкидають онтологічну цінність теорій і надзвичайно підкреслюють феноменологічне значення фізики». Концептуалістський погляд має справу з «чистими абстракціями», «шукає теорії чисто абстрактної, яка усуває, наскільки можливо, гіпотезу матерії». «Поняття енергії стає підосноюю (*substructure*) нової фізики. Тому концептуалістська фізика може бути здебільшого названа *енергетичною* фізикою», хоч це найменування не підходить, наприклад, до такого представника концептуалістської фізики, як Мах (р. 46).

Це сплутання енергетики з махізмом у Рея, звичайно, не зовсім правильне, так само як і запевнення, що до феноменологічного погляду на фізику приходить і новомеханістська школа (р. 48), при всій глибині її розходження з концептуалістами. «Нова» термінологія Рея

не уясняє справи, а затемнює її, але ми не могли уникнути її, щоб дати читачеві уявлення про погляд «позитивіста» на кризу фізики. По суті питання, протиставлення «нової» школи старому поглядові цілком збігається, як міг переконатися читач, з вищенаведеною критикою Гельмгольца Клейнпетером. Передаючи погляди різних фізиків, Рей відображає у своєму викладі всю невизначеність і хиткість їх філософських поглядів. *Суть* кризи сучасної фізики полягає в ломці старих законів і основних принципів, у відкиданні об'єктивної реальності поза свідомістю, тобто в заміні матеріалізму ідеалізмом і агностицизмом. «Матерія зникла» — так можна висловити основне і типове відносно багатьох часткових питань утруднення, яке створило цю кризу. На цьому утрудненні ми й спинимось.

2. «МАТЕРІЯ ЗНИКЛА»

У сучасних фізиків можна зустріти буквально такий вислів при описі найновіших відкриттів. Наприклад, Л. Ульвіг у своїй книзі «Еволюція наук» розділові про нові теорії щодо матерії дав заголовок: «Чи існує матерія?» «Атом дематеріалізується, — говорить він там, — матерія зникає» *. Щоб подивитись, як легко махісти роблять звідси корінні філософські висновки, візьмемо хоч би Валентинова. «Заява, що наукове пояснення світу дістає собі тривке обґрунтування *тільки* в матеріалізмі, є не більше, як вигадка, — пише він, — і, до того ж, безглузда вигадка» (стор. 67). Як руйнівник цієї безглуздої вигадки, наводиться відомий італійський фізик Август Рігі, який говорить, що електронна теорія «є не стільки теорія електрики, скільки матерії; нова система просто ставить електрику на місце матерії» (Augusto Righi. «Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen», Lpz., 1905, S. 131 **. Є рос. переклад). Навівши ці слова (стор. 64), п. Валентинов покликає:

* L. Houllevigue. «L'évolution des sciences», Paris (A. Collin), 1908, pp. 63, 87, 88. Пор. його ж статтю «Les idées des physiciens sur la matière» в «Année Psychologique», 1908 (Л. Ульвіг. «Еволюція наук», Париж (А. Коллен), 1908, стор. 63, 87, 88, Пор. його ж статтю «Уявлення фізиків про матерію» в «Психологічному Щорічнику», 1908. Ред.).

** — Август Рігі. «Сучасна теорія фізичних явищ», Лейпциг, 1905, стор. 131. Ред.

«Чому дозволяє собі Август Пірі завдати цю образу св. матерії? Може, тому, що він соліпсист, ідеаліст, буржуазний критичист, усякий там емпіріомоніст або ще хтось навіть гірший цього?»

Це зауваження, яке здається п. Валентинову убивчодіким проти матеріалістів, показує всю його дівочу невинність в питанні про філософський матеріалізм. В чому полягає *дійсний* зв'язок філософського ідеалізму із «зникненням матерії», цього п. Валентинов абсолютно не зрозумів. А *те* «зникнення матерії», про яке він говорить вслід за сучасними фізиками, не має відношення до гносеологічного розрізнення матеріалізму і ідеалізму. Щоб пояснити це, візьмемо одного з найбільш послідовних і ясних махістів, Карла Пірсона. Фізичний світ для нього є групи чуттєвих сприйнять. «Нашу пізнавальну модель фізичного світу» він ілюструє такою діаграмою, застерігаючись, що співвідношення розмірів не взяте цією діаграмою до уваги (р. 282 «The Grammar of Science»):



Спрощуючи свою діаграму, К. Пірсон зовсім викинув питання про співвідношення ефіру і електрики або позитивних і негативних електронів. Але це не важливо. Важливо те, що ідеалістична точка зору Пірсона приймає «тіла» за чуттєві сприйняття, а потім уже складання цих тіл з частинок, частинок з молекул і т. д. стосується змін у моделі фізичного світу, а ніяк не питання про те, чи є тіла символи відчуттів чи відчуття образи тіл. Матеріалізм і ідеалізм різняться тим або іншим розв'язанням питання про *джерело* нашого пізнання, про відношення пізнання (і «психічного» взагалі) до *фізичного* світу, а питання про будову матерії, про атоми й електрони є питання, яке стосується тільки цього «фізичного світу». Коли фізики говорять: «матерія зникає», вони хочуть цим сказати, що досі природознавство зводило

всі свої дослідження фізичного світу до трьох останніх понять — матерія, електрика, ефір; тепер же залишаються *тільки* два останні, бо матерію вдається звести до електрики *, атом удається пояснити як подобу безконечно малої сонячної системи, всередині якої навколо позитивного електрона ⁹⁸ рухаються з певною (і неосяжно величезною, як ми бачили) швидкістю негативні електрони ⁹⁹. Замість десятків елементів удається, отже, звести фізичний світ до двох або трьох (оскільки позитивний і негативний електрони становлять «дві матерії істотно різні», як говорить фізик Пелла́, — Rey, l. c., p. 294—295 **). Природознавство веде, таким чином, до «*єдності матерії*» (там же) *** — ось справжній зміст тієї фрази про зникнення матерії, про заміну матерії електрикою і т. д., яка збиває з пантелику так багато людей. «Матерія зникає» — це значить зникає та межа, до якої ми знали матерію досі, наше знання йде глибше; зникають такі властивості матерії, які здавалися раніше абсолютними, незмінними, первісними (непроникливість, інерція, маса ¹⁰¹ і т. ін.) і які тепер виявляють себе, як відносні, властиві тільки деяким станам матерії. Бо *єдина* «властивість» матерії, з визнанням якої зв'язаний філософський матеріалізм, є властивість *бути об'єктивною реальністю*, існувати поза нашою свідомістю.

Помилка махізму взагалі і махістської нової фізики полягає в тому, що ігнорується ця основа філософського матеріалізму і різниця між матеріалізмом метафізичним і матеріалізмом діалектичним. Визнання яких-небудь незмінних елементів, «незмінної суті речей» і т. ін. не є матеріалізм, а є *метафізичний*, тобто антидіалек-

* Див. також цей том, стор. 306, примітка. Ред.

** — Рей, у цитованому місці, стор. 294—295. Ред.

*** Пор. *Oliver Lodge*. «Sur les électrons», Paris, 1906, p. 159 (*Олівер Лодж*. «Про електрони», Париж, 1906, стор. 159. Ред.); «Електрична теорія матерії», визнання електрики «фундаментальною субстанцією» є «близьке теоретичне досягнення того, до чого завжди прямували філософи, тобто єдності матерії». Порівняй також *Augusto Righi*. «Über die Struktur der Materie», Lpz., 1908; *J. J. Thomson*. «The Corpuscular Theory of Matter», Lond., 1907; *P. Langevin*. «La physique des électrons» у «Revue générale des sciences» ¹⁰⁰, 1905, pp. 257—276 (*Август Пізі*. «Про будову матерії», Лейпціг, 1908; Дж. Дж. Томсон. «Корпускулярна теорія матерії», Лондон, 1907; П. Ланжевен. «Фізика електронів» у «Загальному Науковому Огляді», 1905, стор. 257—276. Ред.).

тичний матеріалізм. Тому Й. Діцген підкреслював, що «об'єкт науки є безконечний», що невимірним, непізнаним до кінця, *невичерпним* є не тільки безконечне, але й «найменший атом», бо «природа в усіх своїх частинах без початку і без кінця» («Kleinere philosophische Schriften», S. 229—230 *). Тому Енгельс наводив свій приклад з відкриттям алізарину в кам'яновугільному дьогті і критикував *механічний* матеріалізм. Щоб поставити питання з єдино правильної, тобто діалектично-матеріалістичної, точки зору, треба спитати: чи існують електрони, ефір і так далі поза людською свідомістю, як об'єктивна реальність чи ні? На це питання природодослідники так само без вагання повинні будуть відповісти і завжди відповідають *позитивно*, як вони без вагань визнають існування природи до людини і до органічної матерії. І цим розв'язується питання на користь матеріалізму, бо поняття матерії, як ми вже говорили, не означає ґносеологічно *нічого іншого*, крім як: об'єктивна реальність, що існує незалежно від людської свідомості і нею відображається.

Але діалектичний матеріалізм наполягає на приблизному, відносному характері всякого наукового положення про будову матерії і властивості її, на відсутності абсолютних граней у природі, на перетворенні рухомої матерії з одного стану в інший, видимо, з нашої точки зору, непримиримий з ним і т. д. Хоч яке дивовижне з точки зору «здорового розуму» перетворення невагомого ефіру у вагому матерію і навпаки, хоч яка «дивна» відсутність у електрона всякої іншої маси, крім електромагнітної, хоч яке незвичне обмеження механічних законів руху однією тільки сферою явищ природи і підпорядкування їх глибшим законам електромагнітних явищ і т. д., — все це тільки ще одно *підтвердження* діалектичного матеріалізму. Нова фізика звихнулась в ідеалізм, головним чином, саме тому, що фізики не знали діалектики. Вони боролися з метафізичним (в енгельсівському, а не в позитивістському, тобто юмістському, розумінні цього слова) матеріалізмом, з його

* — «Дрібні філософські статті», стор. 229—230. Ред.

однобічною «механічністю», — і при цьому випліскували з ванни разом з водою і дитину. Заперечуючи незмінність відомих до того часу елементів і властивостей матерії, вони скочувались до заперечення матерії, тобто об'єктивної реальності фізичного світу. Заперечуючи абсолютний характер найважливіших і основних законів, вони скочувались до заперечення всякої об'єктивної закономірності в природі, до оголошення закону природи простою умовністю, «обмеженням сподівання», «логічною необхідністю» і т. ін. Наполягаючи на приблизному, відносному характері наших знань, вони скочувались до заперечення незалежного від пізнання об'єкта, що його приблизно вірно, відносно правильно відображає це пізнання. І т. д., і т. д. без кінця.

Міркування Богданова в 1899 році про «незмінну суть речей», міркування Валентинова і Юшкевича про «субстанцію» і т. д. — все це такі самі плоди незнання діалектики. Незмінне, з точки зору Енгельса, тільки одне: це — відображення людською свідомістю (коли існує людська свідомість) зовнішнього світу, який існує і розвивається незалежно від неї. Ніякої іншої «незмінності», ніякої іншої «суті», ніякої «абсолютної субстанції» в тому розумінні, в якому розмалювала ці поняття дозвільна професорська філософія, для Маркса і Енгельса не існує. «Суть» речей або «субстанція» *теж* відносні; вони виражають тільки поглиблення людського пізнання об'єктів, і якщо вчора це поглиблення не йшло далі атома, сьогодні — далі електрона й ефіру, то діалектичний матеріалізм наполягає на тимчасовому, відносному, приблизному характері всіх цих *віч* пізнання природи прогресуючою наукою людини. Електрон є так само *невичерпний*, як і атом, природа безконечна, але вона безконечно *існує*, і от оце єдино категоричне, єдино безумовне визнання її *існування* поза свідомістю і відчуттям людини і відрізняє діалектичний матеріалізм від релятивістського агностицизму й ідеалізму.

Наведемо два приклади того, як нова фізика вагається несвідомо і стихійно між діалектичним матеріалізмом, який залишається невідомим для буржуазних учених,

і «феноменалізмом» з його неминучими суб'єктивістськими (а далі й прямо фідейстичними) висновками.

Той самий Август Рігі, якого п. Валентинов *не зумів* спитати відносно цікавого йому питання про матеріалізм, пише у вступі до своєї книги: «Що власне таке електрони або електричні атоми, це й повинні залишатися таємницею; але, незважаючи на це, новій теорії судилося, може, набути з часом немалого філософського значення, оскільки вона приходить до цілком нових посилок відносно будови вагової матерії і прагне звести всі явища зовнішнього світу до одного спільного походження.

«З точки зору позитивістських і утилітаристських тенденцій нашого часу подібна перевага, може, не важлива, і теорію можна визнавати насамперед за засіб зручним способом упорядковувати і зіставляти факти, служити керівництвом при розшуках дальших явищ. Але якщо раніше ставились, може, з надто великим довір'ям до здібностей людського духа і надто легко думали руками взяти останні причини всіх речей, то в наші часи є схильність впадати в протилежну помилку» (I. c., S. 3).

Чому відгороджується тут Рігі від позитивістських і утилітаристських тенденцій? Тому, що він, не маючи, очевидно, ніякої певної філософської точки зору, стихійно тримається за реальність зовнішнього світу і за визнання нової теорії не тільки «зручністю» (Пуанкаре), не тільки «емпіріосимволом» (Юшкевич), не тільки «гармонізацією досвіду» (Богданов) і як там ще звуть подібні суб'єктивістські виверти, а дальшим кроком у пізнанні об'єктивної реальності. Якби цей фізик ознайомився з *діалектичним* матеріалізмом, його судження про помилку, протилежну старому метафізичному матеріалізму, стало б, може, вихідним пунктом правильної філософії. Але вся обстановка, в якій живуть ці люди, відштовхує їх від Маркса і Енгельса, кидає в обійми банальної казенної філософії.

Рей теж абсолютно не знайомий з діалектикою. Але й він змушений констатувати, що серед новітніх фізиків є продовжувачі традицій «механізму» (тобто матеріалізму). По шляху «механізму», — говорить він, — ідуть не тільки Кірхгоф, Герц, Больцман, Максвелл, Гельм-

гольц, лорд Кельвін. «Чистими механістами і з певної точки зору більше механістами, ніж будь-хто, такими, що являють собою останнє слово (*l'aboutissant*) механізму, є ті, хто слідом за Лоренцом і Лармормом формулюють електричну теорію матерії і приходять до заперечення постійності маси, оголошуючи її функцією руху. *Всі вони механісти, бо вони за вихідний пункт беруть реальні рухи*» (курсив Рея, р. 290—291).

«...Якби нові гіпотези Лоренца, Лармора і Ланжевена (*Langevin*) підтвердилися досвідом і здобули досить тривку базу для систематизації фізики, то було б безсумнівно, що закони сучасної механіки залежать від законів електромагнетизму; закони механіки були б окремим випадком і були б обмежені строго визначеними границями. Постійність маси, наш принцип інерції зберегли б силу тільки для середніх швидкостей тіл, розуміючи термін «середній» у відношенні до наших чуттів і до явищ, які становлять наш звичайний досвід. Загальна переробка механіки стала б необхідна, а значить, і загальна переробка фізики як системи.

Чи означало б це відмову від механізму? Аж ніяк. Чисто механістська традиція продовжувала б зберігатися, механізм ішов би по нормальному шляху свого розвитку» (295).

«Електронна фізика, яка має бути залічена до теорій за загальним духом механістських, прагне надати свою систематизацію всій фізиці. Ця фізика електронів, хоч її основні принципи беруться не з механіки, а з експериментальних даних теорії електрики, є за духом механістською, бо 1) вона вживає елементи *образні* (*figurés*), *матеріальні*, щоб представити фізичні властивості і їх закони; вона виражається в термінах сприймання. 2) Якщо вона не розглядає фізичних явищ як окремі випадки механічних явищ, то вона розглядає механічні явища як окремий випадок фізичних. Закони механіки залишаються, отже, *в прямому зв'язку* з законами фізики; поняття механіки залишаються поняттями того ж порядку, як і поняття фізико-хімічні. В традиційному механізмі ці поняття були знімком (*calqués*) з рухів *порівняно повільних*, які, будучи одні тільки відомі й

доступні прямому спостереженню, були прийняті... за типи всіх можливих рухів. *Нові дослід* показали, що треба *розширити* наше уявлення про можливі рухи. Традиційна механіка залишається вся незайманою, але вона застосовна вже тільки до рухів порівняно повільних... Стосовно великих швидкостей закони руху виявляються іншими. Матерія зводиться до електричних частинок, останніх елементів атома... 3) Рух, переміщення в просторі, залишається єдиним образним (*figuré*) елементом фізичної теорії. 4) Нарешті — і з точки зору загального духу фізики, це міркування вище за всі інші — погляд на фізику, на її метод, на її теорії і їх відношення до досвіду, залишається *абсолютно тотожним* з поглядами механізму, з теорією фізики, починаючи з епохи Відродження» (46—47).

Я навів цілком ці довгі виписки з Рея, тому що викласти інакше його твердження при його повсякчасній боязні уникнути «матеріалістичної метафізики» було б неможливо. Але як би не зарікались від матеріалізму і Рей, і фізики, про яких він говорить, а все ж лишається безсумнівним, що механіка була знімком з повільних реальних рухів, а нова фізика є знімок з гігантськи швидких реальних рухів. Визнання теорії знімком, приблизною копією з об'єктивної реальності, — в цьому й полягає матеріалізм. Коли Рей говорить, що серед нових фізиків є «реакція проти концептуалістської (махістської) і енергетичної школи», і коли він до представників цієї реакції відносить фізиків електронної теорії (46), — то кращого підтвердження того факту, що боротьба йде, по суті справи, між матеріалістичними і ідеалістичними тенденціями, ми не могли б і бажати. Не треба тільки забувати, що, крім загальних передсудів усього освіченого міщанства проти матеріалізму, на найвидатніших теоретиках позначається цілковита необізнаність з діалектикою.

3. ЧИ МИСЛИМИЙ РУХ БЕЗ МАТЕРІЇ?

Використання філософським ідеалізмом нової фізики або ідеалістичні висновки з неї викликаються не тим, що відкриваються нові види речовини і сили, матерії

і руху, а тим, що робиться спроба мислити рух без матерії. От саме цієї спроби не розбирають по суті наші махісти. Порахуватися з твердженням Енгельса, що «рух немислимий без матерії», вони не захотіли. Й. Діцген ще в 1869 році, у своїй «Суті головної роботи» висловлював ту саму думку, що й Енгельс, — правда, не без звичайних своїх плутаних спроб «примирити» матеріалізм з ідеалізмом. Облишмо осторонь ці спроби, які в значній мірі пояснюються тим, що Діцген полемізує з бюхнерівським матеріалізмом, чужим діалектиці, і подивимось на власні заяви Діцгена в питанні, яке нас цікавить. «Ідеалісти хочуть, — каже Діцген, — загального без особливого, духа без матерії, сили без речовини, науки без досвіду або без матеріалу, абсолютного без відносного» («Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit», 1903, S. 108 *). Отже, намагання відірвати рух від матерії, силу від речовини Діцген зв'язує з ідеалізмом, ставить поряд з намаганням відірвати мисль від мозку. «Лібіх, — продовжує Діцген, — який любить робити відступи від своєї індуктивної науки в бік філософської спекуляції, говорить у смислі ідеалізму: сили не можна бачити» (109). «Спіритуаліст або ідеаліст вірить у духовну, тобто примарну, непоясненну суть сили» (110). «Протилежність між силою і речовиною така ж стара, як протилежність між ідеалізмом і матеріалізмом» (111). «Розуміється, нема сили без речовини, нема речовини без сили. Речовина без сили і сила без речовини є безглуздя. Якщо ідеалістичні природодослідники вірять в нематеріальне буття сил, то в цьому пункті вони не природодослідники, а... духовидці» (114).

Ми бачимо звідси, що сорок років тому теж зустрічались природодослідники, готові допустити мислимість руху без матерії, і що Діцген оголошував їх «у цьому пункті» духовидцями. В чому ж полягає зв'язок філософського ідеалізму з відокремленням матерії від руху, з усуненням речовини від сили? Чи не «економніше» справді мислити рух без матерії?

Уявімо собі послідовного ідеаліста, який стоїть, при-

* — «Суть головної роботи людини», 1903, стор. 108. Ред.

пустимо, на тій точці зору, що весь світ є моє відчуття або моє уявлення і т. д. (коли взяти «нічیه» відчуття або уявлення, то від цього зміниться тільки різновидність філософського ідеалізму, але не зміниться його суть). Ідеаліст і не подумає заперечувати того, що світ є рух, саме: рух моїх думок, уявлень, відчуттів. Питання про те, *що* рухається, ідеаліст відкине і визнає безглуздом: відбувається зміна моїх відчуттів, зникають і появляються уявлення, та й тільки. Поза мною нічого нема. «Рухається» — і годі. Більш «економного» мислення не можна собі уявити. І ніякими доказами, силогізмами, визначеннями не можна спростувати соліпсиста, якщо він послідовно проводить свій погляд.

Основна відмінність матеріаліста від прихильника ідеалістичної філософії полягає в тому, що відчуття, сприйняття, уявлення і взагалі свідомість людини приймається за образ об'єктивної реальності. Світ є рух цієї об'єктивної реальності, яка відображається нашою свідомістю. Рухові уявлень, сприйнять і т. д. відповідає рух матерії поза мною. Поняття матерії нічого іншого, крім об'єктивної реальності, даної нам у відчутті, не виражає. Тому відірвати рух від матерії є рівнозначне тому, щоб відірвати мислення від об'єктивної реальності, відірвати мої відчуття від зовнішнього світу, тобто перейти на бік ідеалізму. Той фокус, який проробляється звичайно з запереченням матерії, з допущенням руху без матерії, полягає в тому, що замовчується відношення матерії до думки. Справа виставляється так, начебто цього відношення не було, а в дійсності воно протаскується потай, лишається невисловленим на початку міркування, але впливає більш чи менш непомітним способом потім.

Матерія зникла, — кажуть нам, — бажаючи робити звідси гносеологічні висновки. А думка лишилася? — питаємо ми. Якщо ні, якщо із зникненням матерії зникла й думка, із зникненням мозку і нервової системи зникли й уявлення і відчуття, — тоді, значить, все зникло, зникло і ваше міркування, як один із зразків хоч якоїсь там «мислі» (або недомислу)! Якщо ж — так, якщо при зникненні матерії припускається не зниклою

думка (уявлення, відчуття і т. д.), то ви, значить, потай перейшли на точку зору філософського ідеалізму. Саме це й буває завжди з людьми, які з «економії» хочуть мислити рух без матерії, бо *мовчазно*, просто тим самим, що вони продовжують своє міркування, вони визнають існування думки *після* зникнення матерії. А це значить, що дуже простий або дуже складний філософський ідеалізм береться за основу: дуже простий, якщо справа зводиться відкрито до соліпсизму (я існую, весь світ є тільки *моє* відчуття); дуже складний, якщо замість думки, уявлення, відчуття живої людини береться мертва абстракція: нічия думка, нічیه уявлення, нічیه відчуття, думка взагалі (абсолютна ідея, універсальна воля і т. ін.), відчуття, як невизначений «елемент», «психічне», що підставляється під усю фізичну природу і т. д. і т. ін. Між різновидами філософського ідеалізму можливі при цьому тисячі відтінків, і завжди можна створити тисяча перший відтінок, і авторові такої тисяча першої системки (напр., емпіріомонізму) відмінність її від інших може здаватись важливою. З точки зору матеріалізму ці відмінності зовсім неістотні. Істотним є вихідний пункт. Істотне те, що спроба *мислити* рух без матерії протаскує *думку*, відірвану від матерії, а це і є філософський ідеалізм.

Тому, напр., англійський махіст Карл Пірсон, найбільш ясний, послідовний, ворожий словесним викрутам махіст, прямо починає розділ VII своєї книги, присвячений «матерії», з параграфа, який має характерний заголовок: *«Всі речі рухаються, — але тільки в понятті»* («All things move — but only in conception»). «Відносно сфери сприйняття марним є питання («it is idle to ask»), що рухається і чому воно рухається» (р. 243, «The Grammar of Science» *).

Тому і в Богданова його філософські злощастя почалися власне раніше від його знайомства з Махом, почалися з того часу, коли він повірив визначному хімікові і дрібному філософові Оствальду, ніби можна мислити рух без матерії. На цьому давно минулому

* — стор. 243, «Граматика науки». Ред.

епізоді філософського розвитку Богданова тим доречніше буде спинитися, що не можна обминути «енергетики» Оствальда, говорячи про зв'язок філософського ідеалізму з деякими течіями в новій фізиці.

«Ми вже говорили, — писав Богданов у 1899 році, — що XIX вікові не вдалося остаточно покінчити з питанням про «незмінну суть речей». Суть ця відіграє визначну роль навіть у світогляді найбільш передових мислителів віку під іменем «матерії»...» («Основні елементи історичного погляду на природу», стор. 38).

Ми говорили, що це — плутанина. Визнання об'єктивної реальності зовнішнього світу, визнання існування поза нашою свідомістю вічно рухомої і вічно мінливої матерії сплутується тут з визнанням незмінної суті речей. Не можна припустити, щоб до числа «передових мислителів» Богданов не відносив у 1899 р. Маркса і Енгельса. Але діалектичного матеріалізму він явно не зрозумів.

«...В процесах природи все ще розрізняють звичайно дві сторони: матерію і її рух. Не можна сказати, щоб поняття матерії відзначалося великою ясністю. На питання, що таке матерія, — нелегко дати задовільну відповідь. Визначають її, як «причину відчуттів», або як «постійну можливість відчуттів»; але очевидно, що матерія тут сплутана з рухом...».

Очевидно, що Богданов міркує неправильно. Мало того, що він сплутує матеріалістичне визнання об'єктивного джерела відчуттів (неясно формульована в словах причина відчуттів) з агностичним міллівським визначенням матерії, як постійної *можливості* відчуттів. Основна помилка тут та, що автор, щільно підійшовши до питання про існування чи неіснування об'єктивного джерела відчуттів, кидає напівдорозі це питання і перескакує до іншого питання про існування чи неіснування матерії без руху. Ідеаліст може вважати світ *рухом* наших відчуттів (хоч би «організованих соціально» і «гармонізованих» у найвищій мірі); матеріаліст — рухом об'єктивного джерела, об'єктивної моделі наших відчуттів. Метафізичний, тобто антидіалектичний, матеріаліст може приймати існування матерії (хоч би

тимчасове, до «першого поштовху» і т. ін.) без руху. Діалектичний матеріаліст не тільки вважає рух нерозривною властивістю матерії, але й відкидає спрощений погляд на рух і т. д.

«...Найточнішим, може, було б таке визначення: «матерія є те, що рухається»; але це настільки ж беззмістовне, як коли б ми сказали: матерія є підмет речення, присудок якого — «рухається». Однак справа в тому, мабуть, і полягає, що люди в епоху статички звикли бачити в ролі підмета неодмінно що-небудь солідне, який-небудь «предмет», а таку незручну для статичного мислення річ, як «рух», погодилися терпіти лише як присудок, один з атрибутів «матерії»».

Це вже щось на зразок акімовського обвинувачення іскрівців у тому, що у них в програмі немає слова пролетаріат у називному відмінку! Чи сказати: світ є матерія, що рухається, чи: світ є матеріальний рух, від цього справа не змінюється.

«...Адже мусить енергія мати носія!» — говорять прихильники матерії. — «А чому?» — резонно запитує Оствальд. — «Хіба природа повинна складатися з підмета і присудка?» (стор. 39).

Відповідь Оствальда, яка так сподобалася в 1899 році Богданову, є простий софізм. Хіба наші судження, — можна б відповісти Оствальду, — повинні складатися з електронів і ефіру? На ділі, мислене усунення матерії як «підмета», з «природи», означає мовчазне допущення *думки* як «підмета» (тобто як чогось первісного, вихідного, незалежного від матерії), у *філософію*. Усувається ж не підмет, а об'єктивне джерело відчуття, і «підметом» стає *відчуття*, тобто філософія стає беркліанською, хоч би як переряджували потім слово: відчуття. Оствальд пробував уникнути цієї неминучої філософської альтернативи (матеріалізм чи ідеалізм) за допомогою невиразного вживання слова «енергія», але саме його спроба й показує зайвий раз марність подібних хитрувань. Якщо енергія є рух, то ви тільки пересунули трудність з підмета на присудок, тільки переробили питання: чи матерія рухається? на питання: чи матеріальна енергія? Чи відбувається перетворення енергії

поза моєю свідомістю, незалежно від людини і людства, чи це тільки ідеї, символи, умовні знаки і т. ін.? На цьому питанні й зламала собі шию «енергетична» філософія, ця спроба «ноюю» термінологією замазати старі гносеологічні помилки.

Ось приклади того, як заплутався енергетик Оствальд. У передмові до своїх «Лекцій про натурфілософію» * він заявляє, що вважає «величезним виграшем, якщо стара трудність: як поєднати поняття матерія і дух — буде просто і природно усунена підведенням обох цих понять під поняття енергії». Це не виграш, а програш, бо питання про те, чи вести гносеологічне дослідження (Оствальд не ясно усвідомлює, що він ставить саме гносеологічне, а не хімічне питання!) в матеріалістичному чи ідеалістичному напрямі, не вирішується, а заплутується довільним уживанням слова «енергія». Звичайно, якщо «підвести» під це поняття і матерію і дух, тоді *словесне* знищення протилежності безсумнівне, але ж безглуздість учення про лісовиків і домовиків не зникне від того, що ми назвемо його «енергетичним». На стор. 394 «Лекцій» Оствальда читасмо: «Що всі зовнішні явища можуть бути зображені, як процеси між енергіями, цю обставину найпростіше пояснити тим, що саме процеси нашої свідомості самі є енергетичними і таку свою властивість передають (aufprägen) усім зовнішнім досвідам». Це — чистий ідеалізм: не наша думка відображає перетворення енергії в зовнішньому світі, а зовнішній світ відображає «властивість» нашої свідомості! Американський філософ Хіббен дуже влучно говорить, указуючи на це і інші подібні місця лекцій Оствальда, що Оствальд «появляється тут в убранні кантіанства»: поясненість явищ зовнішнього світу виводиться з властивостей нашого розуму! ** «Очевидно, — говорить Хіббен, — що коли ми первісне поняття енергії визначимо таким чином, щоб воно включало і психічні явища, то це вже

* Wilhelm Ostwald. «Vorlesungen über Naturphilosophie», 2. Aufl., Leipzig, 1902, S. VIII (Вільгельм Оствальд. «Лекції про натурфілософію», 2 вид., Лейпциг, 1902, стор. VIII. *Ред.*).

** J. Gr. Hibben. «The Theory of Energetics and Its Philosophical Bearings», «The Monist», vol. XIII, № 3, 1903, April, pp. 329—330 (Дж. Гр. Хіббен. «Енергетична теорія і її філософське значення», «Моніст», т. XIII, № 3, 1903, квітень, стор. 329—330. *Ред.*).

не буде те просте поняття енергії, яке визнається в наукових колах або навіть самими енергетиками». Перетворення енергії розглядається природознавством як об'єктивний процес, незалежний від свідомості людини і від досвіду людства, тобто розглядається матеріалістично. І у самого Оствальда в масі випадків, навіть мабуть у величезній більшості випадків, під енергією розуміється *матеріальний рух*.

Тому й сталося таке оригінальне явище, що учень Оствальда, Богданов, ставши учнем Маха, почав обвинувачувати Оствальда не за те, що він не витримує послідовно матеріалістичного погляду на енергію, а за те, що він допускає (іноді навіть кладе в основу) матеріалістичний погляд на енергію. Матеріалісти критикують Оствальда за те, що він впадає в ідеалізм, за те, що він намагається примирити матеріалізм з ідеалізмом. Богданов критикує Оствальда з *ідеалістичної* точки зору: «...Ворожа атомізові, але в усьому іншому дуже споріднена з старим матеріалізмом енергетика Оствальда, — пише Богданов у 1906 році, — привернула до себе найпалкіші мої симпатії. Скоро я помітив, однак, важливу суперечність його натурфілософії: підкреслюючи багато разів *чисто методологічне* значення поняття: енергія, — він сам його в масі випадків не витримує. Енергія з чистого символу співвідношень між фактами досвіду у нього раз у раз перетворюється в *субстанцію* досвіду, в матерію світу...» («Емпіріомонізм», кн. III, стор. XVI—XVII).

Енергія — чистий символ! Богданов може після цього скільки завгодно сперечатися з «емпіріосимволізмом» Юшкевичем, з «чистими махістами», емпіріокритиками і т. д., — з точки зору матеріалістів це буде суперечка між людиною, яка вірить в жовтого чорта, і людиною, яка вірить в зеленого чорта. Бо важливі не відмінності Богданова від інших махістів, а те, що у них є спільного: *ідеалістичне* тлумачення «досвіду» і «енергії», заперечення об'єктивної реальності, в пристосуванні до якої полягає досвід людини, в знімку з якої полягає єдино наукова «методологія» і наукова «енергетика».

«Матеріал світу для неї (енергетики Оствальда) байдужий; з нею цілком сумісний і старий матеріалізм

і панпсихізм» (XVII)... — тобто філософський ідеалізм? І Богданов пішов від плутаної енергетики не по матеріалістичній, а по ідеалістичній стежці... «Коли енергію уявляють, як субстанцію, то це є не що інше, як старий матеріалізм мінус абсолютні атоми, — матеріалізм з поправкою в смислі *безперервності* існуючого» (там же). Так, від «старого» матеріалізму, тобто метафізичного матеріалізму природників, Богданов пішов не до *діалектичного* матеріалізму, якого він у 1906 році так само не розумів, як і в 1899 р., а до ідеалізму і до фідейзму, бо проти «методологічного» поняття енергії, проти витлумачення її як «чистого символу співвідношень між фактами досвіду», ні один освічений представник сучасного фідейзму, ні один іманент, ні один «неокритицист» і т. д. заперечувати не буде. Візьміть П. Каруса, з фізіономією якого ми достатньо ознайомились вище, — і ви побачите, що цей махіст критикує Оствальда *цілком по-богдановському*: «Матеріалізм і енергетика, — пише Карус, — належать безумовно до однієї і тієї ж категорії» («The Monist», vol. XVII, 1907, № 4, р. 536.) «Нас дуже мало просвіщає матеріалізм, коли він говорить нам, що все є матерія, що тіла є матерія, і що мисль є тільки функція матерії, а енергетика проф. Оствальда нітрохи не краща, раз він говорить нам, що матерія є енергія, і що душа є тільки фактор енергії» (533).

Енергетика Оствальда — хороший приклад того, як швидко стає модною «нова» термінологія і як швидко виявляється, що дещо змінений спосіб вислову нітрохи не усуває основних філософських питань і основних філософських напрямів. У термінах «енергетики» так само можна виразити матеріалізм і ідеалізм (більш чи менш послідовно, звичайно), як і в термінах «досвіду» і т. ін. Енергетична фізика є джерело нових ідеалістичних спроб мислити рух без матерії — у зв'язку з розкладом частинок матерії, які доти вважались нерозкладними, і відкриттям доти небачених форм матеріального руху.

4. ДВА НАПРЯМИ В СУЧАСНІЙ ФІЗИЦІ І АНГЛІЙСЬКИЙ СПІРИТУАЛІЗМ

Щоб показати конкретно ту філософську боротьбу, яка розгорілася в сучасній літературі з приводу тих чи інших висновків з нової фізики, ми дамо слово безпосереднім учасникам «бою» і почнемо з англійців. Фізик Артур У. Ріккер відстоює один напрям — з точки зору природодослідника; філософ Джемс Уорд другий, — з точки зору гносеології.

На з'їзді англійських природодослідників у Глазго в 1901 році президент фізичної секції А. У. Ріккер вибрав темою своєї промови питання про цінність фізичної теорії, про ті сумніви, яким піддано було існування атомів і ефіру особливо. Промовець послався на фізиків Пуанкаре і Пойнтінга (англійський однодумець символістів або махістів), які порушили це питання, на філософа Уорда, на відому книгу Е. Геккеля і спробував дати виклад своїх поглядів *.

«Спірне питання полягає в тому, — сказав Ріккер, — чи повинні ті гіпотези, які лежать в основі найбільш поширених наукових теорій, бути розглядувані, як точні описи будови світу, що оточує нас, чи тільки як зручні фікції». (В термінах нашого спору з Богдановим, Юшкевичем і К⁰: чи копія з об'єктивної реальності, з матерії, що рухається, чи тільки «методологія», «чистий символ», «форми організації досвіду»?) Ріккер погоджується, що практично різниці між обома теоріями може не виявитись: напрям ріки може, мабуть, визначити і той, хто тільки розглядає синю смужку на карті або діаграмі, як і той, хто знає, що ця смужка зображає дійсно ріку. Теорія, з точки зору зручної фікції, буде «полегшенням пам'яті», «внесенням порядку» в наші спостереження, погодженням їх з певною штучною системою, «врегулюванням нашого знання», зведенням його в рівняння і т. д. Можна, наприклад, обмежитися тим, що теплота є форма руху або енергії, «заміняючи таким

* The British Association at Glasgow. 1901. Presidential Address by Prof. Arthur W. Rücker в «The Scientific American. Supplement», 1901, № 1345 і 1346 (Британська асоціація в Глазго. 1901. Президентська промова проф. Артура У. Ріккера, «Американська наука. Додаток», 1901, № 1345 і 1346. Ред.).

чином живу картину атомів, що рухаються, блідою (colourless) заявою про теплову енергію, реальну природу якої ми не пробуємо визначити». Цілком визнаючи можливість великих наукових успіхів на цьому шляху, Ріккер «наважується твердити, що таку систему тактики не можна розглядати, як останнє слово науки в боротьбі за істину». Питання залишається в своїй силі: «чи можемо ми висновувати від явищ, виявлюваних матерією, до будови самої матерії»? «чи маємо підстави думати, що начерк теорії, який наука вже дала, є до певної міри копією, а не простою діаграмою істини»?

Розглядаючи питання про будову матерії, Ріккер бере для прикладу повітря, говорить про те, що повітря складається з газів і що наука розкладає «всякий елементарний газ на суміш атомів і ефіру». Ось тут, — продовжує він, — нам кричать: «Стій!». Молекул і атомів не можна бачити; вони можуть бути придатні, як «прості поняття» (mere conceptions), «але їх не можна розглядати, як реальності». Ріккер усуває це заперечення посиленням на один з незліченної маси випадків у розвитку науки: кільця Сатурна здаються в телескоп суцільною масою. Математики довели обчисленням, що це неможливо, і спектральний аналіз підтвердив висновки, зроблені на підставі обчислень. Друге заперечення: атомам і ефіру приписують такі властивості, яких наші чуття не показують нам у звичайній матерії. Ріккер усуває і його, посиляючись на такі приклади, як дифузія газів і рідин і т. д. Ряд фактів, спостережень і дослідів доводить, що матерія складається з окремих частинок або зерен. Питання про те, чи відрізняються ці частинки, атоми від «первісного середовища», «основного середовища», яке оточує їх (ефіру), чи вони є частини цього середовища, що перебувають в особливому стані, залишається поки що відкритим, не зачіпаючи самої теорії існування атомів. Заперечувати апріорі, проти вказівок досвіду, існування «квазіматеріальних субстанцій», відмінних від звичайної матерії (атомів і ефіру), немає підстав. Помилки в деталях тут неминучі, але вся сукупність наукових даних не залишає місця для сумніву в існуванні атомів і молекул.

Ріккер вказує потім на нові дані про будову атомів з корпускул (тілець, електронів), заряджених негативною електрикою, і відзначає схожість результатів різних дослідів і обчислень, які стосуються величини молекул: «перше наближення» дає діаметр близько 100 мілімікронів (мільйонних частин міліметра). Обминаючи часткові зауваження Ріккера і його критику неовіталізму¹⁰², наводимо його висновки:

«Ті, хто принижує значення ідей, які керували до цього часу прогресом наукової теорії, надто часто приймають, що немає іншого вибору, крім двох протилежних тверджень: або що атом і ефір є прості фікції наукового уявлення, або що механічна теорія атомів і ефіру — тепер вона не завершена, але якби вона могла бути завершена, — дає нам повне і ідеально точне уявлення про реальності. На мою думку, є середній шлях». Людина в темній кімнаті може дуже неясно розрізняти предмети, але якщо вона не натикається на меблі і не йде в дзеркало, як у двері, то, значить, вона бачить дещо правильно. Тому нам не треба ні відмовлятися від претензій проникнути глибше, ніж поверхня природи, ні претендувати на те, що ми вже зірвали всі покрови таємниці в світу, який нас оточує. «Можна погодитись, що ми не склали ще собі зовсім цільної картини ні про природу атомів, ні про природу ефіру, в якому вони існують; але я намагався показати, що, незважаючи на приблизний (*tentative*, буквально: мацаючий) характер деяких наших теорій, незважаючи на багато часткових утруднень, теорія атомів... у головних основах правильна; що атоми — не тільки допоміжні поняття (*helps*) для математиків (*puzzled mathematicians*), а фізичні реальності».

Так закінчив свою промову Ріккер. Читач бачить, що гносеологією промовець не займався, але по суті справи від імені, безсумнівно, маси природодослідників він обстоював стихійно-матеріалістичну точку зору. Суть його позиції: теорія фізики є знімок (все більш і більш точний) з об'єктивної реальності. Світ є рухома матерія, яку ми пізнаємо все глибше. Неточності філософії Ріккера випливають з необов'язкового захисту «меха-

нічної» (чому не електромагнітної?) теорії рухів ефіру і з нерозуміння співвідношення відносної і абсолютної істини. Бракує цьому фізикуві *тільки* знання *діалектичного* матеріалізму (якщо не брати до уваги, звичайно, тих дуже важливих життєвських міркувань, які примушують англійських професорів називати себе «агностиками»).

Подивимось тепер, як критикував цю філософію спіритуаліст Джеймс Уорд. «...Натуралізм не наука, — писав він, — і механічна теорія природи, яка служить йому основою, теж не наука... Та хоч натуралізм і природознавство, механічна теорія світу і механіка як наука, логічно різні речі, але на перший погляд вони дуже схожі одне на одне і історично тісно зв'язані. Нема небезпеки, що сплутають природознавство і філософію ідеалістичного або спіритуалістичного напрямку, бо така філософія неодмінно включає критику гносеологічних передпосилок, які наука робить несвідомо...» *. Правда! Природознавство *несвідомо* приймає, що його вчення відображає об'єктивну реальність, і *тільки* така філософія примиренна з природознавством! «...Інакше стоїть справа з натуралізмом, який такий же невинний щодо теорії пізнання, як і сама наука. Справді, натуралізм, подібно до матеріалізму, є просто фізика, трактована як метафізика... Натуралізм менш догматичний, ніж матеріалізм, безперечно, бо він робить агностичні застереження відносно природи останньої реальності; але він наполягає рішуче на першості матеріальної сторони цього «Непізнаваного»...»

Матеріаліст трактує фізику як метафізику. Знайомий доказ! Метафізикою називається визнання об'єктивної реальності поза людиною: спіритуалісти сходяться з кантіанцями і юмістами в таких докорах матеріалізові. Воно й зрозуміло: не усунувши *об'єктивної* реальності всім і кожному відомих речей, тіл, предметів, не можна розчистити дороги для «реальних понять» у душі Ремке!..

«...Коли виникає питання, по суті своїй філософське, як краще систематизувати досвід у цілому» (плагіат у

* James Ward. «Naturalism and Agnosticism», vol. I, 1906, p. 303 (Джеймс Уорд. «Натуралізм і агностицизм», т. I, 1906, стор. 303. Ред.).

Богданова, п. Уорд!), «то натураліст твердить, що ми повинні почати з фізичної сторони. Тільки ці факти точні, певні і строго зв'язані; всяку думку, що хвилювала серце людини... можна, кажуть нам, звести до цілком точного нерерозподілу матерії і руху... Що твердження такого філософського значення і такої широти є законні висновки з фізичної науки (тобто природознавства), цього не зважаються стверджувати прямо сучасні фізики. Але багато з них вважає, що ті, хто прагне розкрити таємню метафізику, викрити фізичний реалізм, на якому ґрунтується механічна теорія світу, підривають значення науки...» Так, мовляв, поглянув на мою філософію і Ріккер. «...Насправді ж, моя критика» (цієї «метафізики», неависної і всім махістам) «ґрунтується цілковито на висновках школи фізиків, коли можна так назвати її, яка все росте в числі і поширює свій вплив, школи, яка відкидає цей майже середньовічний реалізм... Цей реалізм так довго не зустрічав заперечень, що повстання проти нього прирівнюють до проголошення наукової анархії. А тим часом було б дійсно екстравагантнo запідозрювати таких людей, як Кірхгоф і Пуанкаре — назву тільки два визначних імені з багатьох, — у тому, що вони хочуть «підірвати значення науки»... Щоб відділити їх від старої школи, яку ми вправі назвати фізичними реалістами, ми можемо назвати нову школу фізичними символістами. Термін цей не зовсім вдалий, але він, принаймні, підкреслює одну істотну відмінність між обома школами, яка цікавить нас спеціально тепер. Спірне питання дуже просте. Обидві школи виходять, само собою розуміється, з того ж чуттєвого (perceptual) досвіду; обидві вживають абстрактні системи понять, які різняться в частковостях, але є однакові по суті; обидві вдаються до тих же прийомів перевірки теорій. Але одна гадає, що вона наближається все більше й більше до останньої реальності і залишає позаду все більше позірностей. Друга гадає, що вона підставляє (is substituting) узагальнені описові схеми, придатні для інтелектуальних операцій, під складні конкретні факти... Ні з того, ні з другого боку не зачіпається цінність фізики, як систематичного знан-

ня *про* (курсив Уорда) речі; можливість дальшого розвитку фізики і її практичних застосувань однакова і в тому, і в другому випадку. Але філософська (*speculative*) різниця між обома школами величезна, і в цьому відношенні питання про те, яка з них має рацію, набуває ваги...».

Постановка питання одвертим і послідовним спіритуалістом надзвичайно правильна і ясна. Справді, відмінність обох шкіл у сучасній фізиці *тільки* філософська, *тільки* гносеологічна. Справді, основна різниця полягає *тільки* в тому, що одна визнає «останню» (треба було сказати: об'єктивну) реальність, яка відображається нашою теорією, а друга це заперечує, вважаючи теорію *тільки* систематизацією досвіду, системою емпіріосимволів і т. д. і т. ін. Нова фізика, знайшовши нові види матерії і нові форми її руху, поставила в зв'язку з ломкою старих фізичних понять старі філософські питання. І коли люди «середніх» філософських напрямів («позитивісти», юмісти, махісти) не вміють чітко поставити спірного питання, то одвертий ідеаліст Уорд скинув усі покривала.

«...Ріккер присвятив свій президентський адрес захистові фізичного реалізму проти символічної інтерпретації, яку захищали останнім часом професори Пуанкаре, Пойнтінг і я» (р. 305—306; в інших місцях своєї книги Уорд додає до цього списку Дюгема, Пірсона і Маха, див. II vol., р. 161, 63, 57, 75, 83 та ін.).

«...Ріккер завжди говорить про «мислені образи» і в той же час завжди заявляє, що атом і ефір є щось більше, ніж мислені образи. Такий спосіб міркування на ділі зводиться ось до чого: в такому-то випадку я не можу скласти іншого образу, і тому реальність має бути схожа на нього... Професор Ріккер визнає абстрактну можливість іншого мисленого образу... Він допускає навіть «приблизний» (*tentative*) характер деяких наших теорій і багато «часткових труднощостей». Кінець кінцем він захищає *тільки* робочу гіпотезу (*a working hypothesis*), і притому таку, яка в значній мірі втратила свій престиж за останню половину століття. Але якщо атомічна й інші теорії будови матерії є *тільки* робочі

гіпотези і притому гіпотези, строго обмежені фізичними явищами, то не можна нічим виправдати теорію, яка твердить, що механізм є основа всього і що він зводить факти життя і духа до епіфеноменів, тобто робить їх, так би мовити, на один ступінь більш феноменальними, на один ступінь менш реальними, ніж матерія і рух. Така є механічна теорія світу, і якщо професор Ріккер прямо не стане підтримувати її, то нам з ним нема про що сперечатися» (р. 314—315).

Це, звичайно, чиста вісенітниця, ніби матеріалізм стверджував «меншу» реальність свідомості або обов'язково «механічну», а не електромагнітну, не яку-небудь ще незмірно складнішу картину світу, як *рухомої матерії*. Але дійсно по-фокусницькому, набагато краще за наших махістів (тобто плутаних ідеалістів) — прямий і одвертий ідеаліст Уорд *ловить* слабі місця «стихійного» природничоісторичного матеріалізму, наприклад, невміння роз'яснити співвідношення відносної і абсолютної істини. Уорд пускається перекидом і оголошує, що раз істина відносна, приблизна, тільки «намацує» суть справи, — значить, вона не може відображати реальності! Надзвичайно вірно зате поставлене спіритуалістом питання про атоми й ін., як «робочу гіпотезу». Більшого, ніж оголошення понять природознавства «робочими гіпотезами», сучасний, культурний фідеїзм (Уорд прямо виводить його з свого спіритуалізму) *не думає і вимагати*. Ми вам віддамо науку, пп. природодослідники, віддайте нам гносеологію, філософію, — така є умова співжиття теологів і професорів у «передових» капіталістичних країнах.

Щодо інших пунктів гносеології Уорда, зв'язуваних ним з «новою» фізикою, то сюди доводиться ще віднести його рішучу боротьбу з *матерією*. Що таке матерія? Що таке енергія? допитує Уорд, висміюючи численність і суперечливість гіпотез. Ефір чи ефіри? яка-небудь нова «досконала рідина», яку довільно наділяють новими і неймовірними якостями! І висновок Уорда: «Ми не знаходимо нічого певного, крім руху. Тепло є вид руху, еластичність є вид руху, світло і магнетизм є вид руху. Сама маса виявляється навіть кінець кінцем, як при-

пускають, видом руху — руху чогось такого, що не є ні тверде тіло, ні рідина і не газ, — само не є тіло і не агрегат тіл, — не феноменальне і не повинно бути нумеральне, — справжнє *areion* * (термін грецької філософії = безконечне, безмежне), до якого ми можемо прикладати наші власні характеристики» (I, 140).

Спіритуаліст вірний собі, відриваючи рух від матерії. Рух тіл перетворюється в природі в рух того, що не є тіло з постійною масою, в рух того, що є невідомий заряд невідомої електрики в невідомому ефірі, — ця діалектика *матеріальних* перетворень, пророблюваних в лабораторії і на заводі, служить в очах ідеаліста (як і в очах широкої публіки, як і в очах махістів) підтвердженням не матеріалістичної діалектики, а доводом проти матеріалізму: «...Механічна теорія, як обов'язкове (*professed*) пояснення світу, дістає смертельний удар від прогресу самої механічної фізики» (143)... Світ є матерія, що рухається, відповімо ми, і закони руху цієї матерії відображає механіка щодо повільних рухів, електромагнетична теорія — щодо рухів швидких... «Протяжний, твердий, незруйновний атом завжди був опорою матеріалістичного погляду на світ. Але, на нещастя для цих поглядів, протяжний атом не задовольнив вимог (*was not equal to the demands*), які поставило йому зростаюче знання» (144)... Зруйновність атома, невичерпність його, мінливість всіх форм матерії і її руху завжди були опорою діалектичного матеріалізму. Всі грані в природі умовні, відносні, рухливі, виражають наближення нашого розуму до пізнання матерії, — але це ніскільки не доводить, щоб природа, матерія сама була символом, умовним знаком, тобто продуктом нашого розуму. Електрон відноситься до атома, як крапка в цій книзі до об'єму будинку в 30 сажнів довжини, 15 — ширини і $7\frac{1}{2}$ — висоти (Лодж), він рухається з швидкістю до 270 000 кілометрів на секунду, його маса міняється з його швидкістю, він робить 500 трильйонів обертів за секунду, — все це далеко мудрованіше, ніж стара механіка, але все це є рух

* У першому виданні Ленін переклав: таке, що не піддається досвідові, непізнанню. *Ред.*

матерії в просторі і в часі. Розум людський відкрив багато дивовижного в природі і відкрив ще більше, збільшуючи тим свою владу над нею, але це не значить, щоб природа була витвором нашого розуму або абстрактного розуму, тобто уордівського бога, богдановської «підстановки» і под.

«...Строго (rigorously) проведений, як теорія реально-го світу, цей ідеал (ідеал «механізму») приводить нас до нігілізму: всі зміни є рухи, бо рухи є єдині зміни, які ми можемо пізнавати, а те, що рухається, щоб бути пізнаним нами, знов-таки повинно бути рухом» (166)... «Як я спробував показати, прогрес фізики якраз і виявляється наймогутнішим засобом боротьби проти неущької віри в матерію і рух, проти визнання їх останньою (inmost) субстанцією, а не найабстрактнішим символом для суми існування... Ми ніколи не дійдемо до бога через голий механізм» (180)...

Ну, це вже пішло зовсім як у «Нарисах «з» філософії марксизму»! Ви б туди спробували звернутися, п. Уорд, до Луначарського і Юшкевича, Базарова і Богданова: вони хоч «соромливіші» за вас, але проповідують цілком те саме.

5. ДВА НАПРЯМИ В СУЧАСНІЙ ФІЗИЦІ І НІМЕЦЬКИЙ ІДЕАЛІЗМ

У 1896 році з незвичайно урочистим тріумфуванням виступив відомий кантіанець-ідеаліст Герман Коген в передмові до 5-го видання «Історії матеріалізму», сфальсифікованої Фр. Альбертом Ланге. «Теоретичний ідеалізм, — покликав Г. Коген (S. XXVI), — почав захищувати матеріалізм природодослідників і, може, скоро вже остаточно переможе його». «Ідеалізм проймає (Durchwirkung) нову фізику». «Атомізм змушений був поступитися місцем динамізмові». «Знаменний поворот полягає в тому, що заглибленню в хімічні проблеми речовини судилося привести до принципіального подолання матеріалістичного погляду на матерію. Подібно до того, як Фалес утворив першу абстракцію, виділивши поняття речовини, і зв'язав з цим спекулятивні міркування про електрон, так теорії електрики судилося зро-

бити велетенський переворот у розумінні матерії і за допомогою перетворення матерії в силу привести до перемоги ідеалізму» (XXIX).

Г. Коген так само виразно і ясно, як Дж. Уорд, відзначає *основні* філософські напрями, не гублячись (як губляться наші махісти) в дріб'язкових відмінностях якого-небудь енергетичного, символічного, емпіріокритичного, емпіріомоністичного і т. ін. ідеалізму. Коген бере *основну* філософську тенденцію тієї школи в фізиці, яка зв'язана тепер з іменами Маха, Пуанкаре та ін., правильно характеризуючи цю тенденцію, як *ідеалістичну*. «Перетворення матерії в силу» є тут для Когена головним завоюванням ідеалізму, — цілком так само, як для тих природодослідників-«духовидців», яких викривав у 1869 році Й. Діцген. Електрика оголошується співробітницею ідеалізму, бо вона зруйнувала стару теорію про будову матерії, розклала атом, відкрила нові форми матеріального руху, настільки несхожі на старі, настільки ще недосліджені, невивчені, незвичайні, «чудесні», що можна протягти тлумачення природи, як *нематеріального* (духовного, мисленого, психічного) руху. Зникла вчорашня межа нашого знання безконечно малих часток матерії, — отже, робить висновок ідеалістичний філософ, — зникла матерія (а мисль залишилась). Всякий фізик і всякий інженер знає, що електрика є (матеріальний) рух, але ніхто не знає до ладу, *що* тут рухається, — отже, робить висновок ідеалістичний філософ, — можна обдурити філософськи неосвічених людей спокусливо-«економною» пропозицією: *давайте мислити рух без матерії...*

Г. Коген старається завербувати собі в союзники знаменитого фізика Генріха Герца. Герц наш, він кантіанець, у нього трапляється допущення апіорі! Герц наш, він махіст, — сперечається махіст Клейнпетер, — бо у Герца проглядає «той же суб'єктивістський погляд, як і у Маха, на суть наших понять» *. Ця курйозна суперечка про те, *чий* Герц, дає хороший зразок того.

* «Archiv für systematische Philosophie», Bd. V, 1898—1899, SS. 169—170 («Архів Систематичної Філософії», т. V, 1898—1899, стор. 169—170. Ред.).

як ідеалістичні філософи ловлять найменшу помилку, найменшу неясність вислову у знаменитих природодослідників, щоб виправдати свою підновлену оборону фізикалізму. Насправді, філософський вступ Г. Герца до його «Механіки» * показує звичайну точку зору природодослідника, якого налякало професорське виття проти «метафізики» матеріалізму, але який ніяк не може перебороти стихійного переконання в реальності зовнішнього світу. Це визнає сам Клейнпетер, який, з одного боку, кидає в масу читачів наскрізь брехливі популярні брошури про теорію пізнання *природознавства*, причому Мах фігурує поруч з Герцем, — з другого боку, в спеціальних філософських статтях признається, що «Герц, на протилежність Маху і Пірсону, тримається все ще передсуду відносно можливості механічно пояснити всю фізику» **, що він зберігає поняття речі в собі і «звичайну точку зору фізиків», що Герц «все ще тримався за існування світу в собі» *** і т. д.

Цікаво відзначити погляд Герца на енергетику. «Коли ми, — писав він, — запитасмо, чому, власне, сучасна фізика любить у своїх міркуваннях вживати енергетичний спосіб вислову, то відповідь буде така: тому, що таким чином найзручніше уникнути того, щоб говорити про речі, про які ми дуже мало знаємо... Звичайно, ми всі переконані, що вагома матерія складається з атомів; про їх величину і рухи їх у певних випадках ми маємо досить виразні уявлення. Але форма атомів, їх зчеплення, їх рухи здебільшого зовсім приховані від нас... Тому наші уявлення про атоми являють собою важливу і цікаву мету дальших досліджень, ніяк не будучи особливо придатними служити тривкою основою математичних теорій» (I. с., III, 24). Герц чекав від дальшого вивчення ефіру вияснення «суті старої матерії, її інерції і сили тяжіння» (I, 354).

* Heinrich Hertz. «Gesammelte Werke», Bd. 3, Lpz., 1894, особл. SS. 1, 2, 49 (Герц Герц. Зібрання творів, т. 3, Лейпциг, 1894, особл. стор. 1, 2, 49. Ред.).

** «Kantstudien», VIII. Band, 1903, S. 309 («Кантіанські Студії», т. VIII, 1903, стор. 309. Ред.).

*** «The Monist», vol. XVI, 1906, № 2, p. 164; стаття про «монізм» Маха.

Звідси видно, що Герцові навіть і не спадає на думку можливість нематеріалістичного погляду на енергію. Для філософів енергетика стала приводом для втечі від матеріалізму до ідеалізму. Природодослідник дивиться на енергетику, як на зручний спосіб викладати закони матеріального руху в такий час, коли фізики, якщо можна так висловитись, від атома відійшли, а до електрона не дійшли. Цей час і зараз у значній мірі триває: одна гіпотеза змінюється іншою; про позитивний електрон зовсім нічого не знають; всього три місяці тому (22-го червня 1908 р.) Жан Беккерель доповів французькій академії наук, що йому вдалося знайти цю «нову складову частину матерії» (*Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences*, p. 1311 *). Як же не скористатися ідеалістичній філософії такою вигідною обставиною, що «матерію» тільки ще «шукає» людський розум, — отже, це не більше як «символ» і т. д.

Інший німецький ідеаліст, далеко більш реакційного, ніж Коген, відтінку, Едуард фон Гартман, присвятив цілу книгу «Світоглядіві новітньої фізики» (*Die Weltanschauung der modernen Physik*, Lpz., 1902). Нас не цікавлять, звичайно, спеціальні міркування автора про ту різновидність ідеалізму, яку він обстоює. Нам важливо тільки вказати, що і цей ідеаліст констатує ті самі явища, які констатовані і Реєм, і Уордом, і Когеном. «Сучасна фізика виросла на реалістичному ґрунті, — говорить Е. Гартман, — і тільки новокантіанська й агностична течія нашої епохи привели до того, що кінцеві результати фізики стали витлумачуватись в ідеалістичному розумінні» (218). Три гносеологічні системи, на думку Е. Гартмана, лежать в основі новітньої фізики: гілокінетика (від грецьких слів *hyle* = матерія і *kinesis* = рух, — тобто визнання фізичних явищ за рух матерії), енергетика і динамізм (тобто визнання сили без речовини). Зрозуміло, що ідеаліст Гартман обстоює «динамізм», виводить з цього, що закони природи є світова думка, одним словом, «підставляє» психічне під фізичну природу. Але він змушений визнати,

* — «Звіти засідань Академії наук», стор. 1311. Ред.

що гілокінетика має на своєму боці найбільше фізиків, що ця система «найчастіше вживається» (190), що серйозною хибкою її є «матеріалізм і атеїзм, які загрожують чистій гілокінетиці» (189). Енергетику автор розглядає цілком слушно, як проміжну систему, і називає її агностицизмом (136). Звичайно, вона є «союзник чистого динамізму, бо усуває речовину» (S. VI, p. 192), але її агностицизм не подобається Гартману, як певна «англоманія», яка суперечить справжньому ідеалізові істинно-німецького чорносотенця.

Надзвичайно повчально бачити, як цей партійно-непримиренний ідеаліст (безпартійні люди в філософії — такі самі безнадійні тупиці, як і в політиці) розтлумачує фізикам, що це власне значить іти по тій чи іншій гносеологічній лінії. «Дуже незначна частина тих фізиків, які пророблюють цю моду, — пише Гартман про ідеалістичне витлумачення останніх підсумків фізики, — усвідомлюють повністю все значення і всі наслідки такого витлумачення. Вони не помітили, що фізика з своїми особливими законами лише остільки зберігала самостійне значення, оскільки фізики трималися всупереч своєму ідеалізові за *реалістичні* основні посылки, а саме: існування речей у собі, реальна мінливість їх у часі, реальна причинність... Тільки при цих реалістичних передпосилках (трансцендентального значення причинності, часу, простору з трьома вимірами), тобто тільки при тій умові, що природа, про закони якої говорять фізики, збігається з царством речей у собі, ...можна говорити про закони природи на відміну від психологічних законів. Тільки в тому разі, якщо закони природи діють у сфері, незалежній від нашого мислення, можуть вони служити поясненням того, що логічно необхідні висновки з наших образів виявляються образами природно-історично-необхідних результатів того невідомого, що його ці образи відображають або символізують у нашій свідомості» (218—219).

Гартман правильно підчуває, що ідеалізм нової фізики — саме *мода*, а не серйозний філософський поворот геть від природничоісторичного матеріалізму, і тому він правильно роз'яснює фізикам, що для перетворення

«моди» в послідовний, цілісний, філософський ідеалізм треба радикально переробити вчення про об'єктивну реальність часу, простору, причинності і законів природи. Не можна тільки атоми, електрони, ефір вважати простим символом, простою «робочою гіпотезою», — треба оголосити «робочою гіпотезою» і час, і простір, і закони природи, і весь зовнішній світ. Або матеріалізм, або універсальна підстановка психічного під всю фізичну природу; змішувати два ці ремесла охочих сила є, але ми з Богдановим не з їх числа.

З німецьких фізиків систематично боровся проти махістської течії Людвіг Больцман, який умер в 1906 році. Ми вже вказували, що «захопленню новими гносеологічними догмами» він протиставляв просте і ясне зведення махізму до соліпсизму (див. вище, розд. I, § 6). Больцман, звичайно, боїться назвати себе матеріалістом і навіть спеціально застерігається, що він зовсім не проти буття божого *. Але його теорія пізнання по суті справи матеріалістична, і виражає вона — як визнає історик природничих наук у ХІХ столітті З. Гюнтер ** — думку більшості природодослідників. «Ми пізнаємо існування всіх речей з тих вражень, — говорить Л. Больцман, — що їх вони справляють на наші чуття» (I. c., S. 29). Теорія є «зображення» (або: знімок) з природи, з зовнішнього світу (77). Тим, хто говорить, що матерія є тільки комплекс чуттєвих відчуттів, Больцман вказує, що тоді й інші люди є тільки відчуття того, хто говорить (168). Ці «ідеологи», як каже Больцман іноді замість: філософські ідеалісти, змальовують нам «суб'єктивну картину світу» (176), а автор віддає перевагу «простішій об'єктивній картині світу». «Ідеаліст порівнює твердження, що матерія існує так само, як наші відчуття, з думкою дитини, ніби побитий камінь відчуває біль. Реаліст порівнює ту думку, згідно з якою не можна уявити собі походження психічного з матеріального

* *Ludwig Boltzmann*. «Populäre Schriften», Lpz., 1905, S. 187 (*Людвіг Больцман*. «Популярні статті», Лейпциг, 1905, стор. 187. *Ред.*).

** *Siegmund Günther*. «Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert», Brln., 1901, SS. 942 i 941 (*Зігмунд Гюнтер*. «Історія наук про неорганічну природу в ХІХ столітті», Берлін, 1901, стор. 942 i 941. *Ред.*).

або навіть з гри атомів, з думкою неосвіченої людини, яка твердить, що сонце не може бути на віддаленні 20 мільйонів миль від землі, бо вона собі цього не може уявити» (186). Больцман не відмовляється від ідеалу науки представити дух і волю, як «складні дії частинок матерії» (396).

Проти оствальдівської енергетики Л. Больцман полемізував не раз з точки зору фізика, доводячи, що формули кінетичної енергії (половина маси, помножена на квадрат швидкості) Оствальд ні спростувати, ні усунути не може і що він крутиться в порочному колі, виводячи спочатку енергію з маси (приймає формулу кінетичної енергії), а потім масу визначаючи як енергію (S. 112, 139). З цього приводу мені пригадується богдановський переказ Маха в третій книзі «Емпіріомонізму». «В науці, — пише Богданов, посилаючись на «Механіку» Маха, — поняття матерії зводиться до коефіцієнта маси, який виступає в рівняннях механіки, а цей останній при точному аналізі виявляється зворотною величиною прискорення при взаємодії двох фізичних комплексів — тіл» (стор. 146). Зрозуміло, що коли яке-небудь *тіло* взяти за одиницю, то рух (механічний) всіх інших тіл можна виразити простим відношенням прискорення. Але ж «тіла» (тобто матерія) від цього зовсім ще не зникають, не перестають існувати незалежно від нашої свідомості. Коли весь світ зведуть до руху електронів, з усіх рівнянь можна буде усунути електрон саме тому, що він скрізь буде підрозуміватись, і співвідношення груп або агрегатів електронів зведеться до взаємного прискорення їх, — якби форми руху були такі ж прості, як в механіці.

Борючись проти «феноменологічної» фізики Маха і К^о, Больцман твердив, що «ті, хто думає усунути атомістику за допомогою диференціальних рівнянь, не бачать за деревами лісу» (144). «Якщо не робити собі ілюзій відносно значення диференціальних рівнянь, то не може бути сумніву в тому, що картина світу (за допомогою диференціальних рівнянь) все-таки необхідно буде атомістична, картина того, як за певними правилами змінюватимуться в часі величезні кількості речей, розмі-

щених у просторі з трьома вимірами. Речі ці можуть бути, звичайно, однаковими або різними, незмінними або змінними» і т. д. (156). «Цілком очевидно, що феноменологічна фізика тільки прикривається убранням диференціальних рівнянь,— говорить Больцман в 1899 р. в промові на Мюнхенському з'їзді природодослідників,— насправді ж вона виходить так само з атомоподібних окремих сутностей (Einzelwesen). І оскільки ці сутності доводиться уявляти собі то з одними, то з іншими властивостями для різних груп явищ, то скоро виявиться потреба в простішій і одноманітнішій атомістичі» (223). «Учення про електрони розвивається саме в атомістичну теорію всіх явищ електрики» (357). Єдність природи виявляється в «разючій аналогічності» диференціальних рівнянь, які стосуються різних сфер явищ. «Тими самими рівняннями можна розв'язувати питання гідродинаміки і виражати теорію потенціалів. Теорія вихрів у рідинах і теорія тертя газів (Gasreibung) виявляють разючу аналогію з теорією електромагнетизму і т. д.» (7). Люди, які визнають «теорію всезагальної підстановки», ніяк не відкрутяться від питання, хто ж це так одноманітно догадався «підставити» фізичну природу.

Немов у відповідь людям, які відмахуються від «фізика старої школи», Больцман докладно розповідає про те, як деякі спеціалісти з «фізичної хімії» стають на гносеологічну точку зору, протилежну махізмові. Автор «однієї з найкращих», як говорить Больцман, зведених праць 1903 р., Вобель (Vaubel), «стає в рішуче вороже відношення до так часто розхвалюваної феноменологічної фізики» (381). «Він старається скласти якомога конкретніше, наочніше уявлення про природу атомів і молекул і про сили, які діють між ними. Це уявлення він узгоджує з новітніми дослідями в цій галузі» (іони, електрони, радій, ефект Зеемана і т. д.). «Автор строго тримається дуалізму матерії і енергії*, окремо викладаючи закон збереження матерії і закон збереження

* Больцман хоче сказати, що автор не пробує мислити рух без матерії. Говорити тут про «дуалізм» смішно. Філософський монізм і Дуалізм полягають у послідовному або непослідовному проведенні матеріалізму чи ідеалізму.

енергії. Відносно матерії автор знов-таки тримається дуалізму вагової матерії і ефіру, але цей останній він розглядає в найбільш строгому розумінні як матеріальний» (381). В другому томі своєї праці (теорія електрики) автор «з самого початку стає на ту точку зору, що електричні явища викликаються взаємодіями і рухом атомоподібних індивідів, саме електронів» (383).

Отже, і стосовно Німеччини підтверджується те, що стосовно Англії визнав спіритуаліст Дж. Уорд, а саме: що фізики реалістичної школи не менш вдало систематизують факти і відкриття останніх років, ніж фізики символістської школи, і що істотна різниця полягає *«тільки»* в гносеологічній точці зору *.

6. ДВА НАПРЯМИ В СУЧАСНІЙ ФІЗИЦІ І ФРАНЦУЗЬКИЙ ФІДЕЇЗМ

У Франції ідеалістична філософія не менш рішуче вхопилась за хитання махістської фізики. Ми вже бачили, як неокритицисти зустріли «Механіку» Маха, одразу відзначивши ідеалістичний характер основ філософії

* Праця Еріха Бехера про «філософські передпосилки точного природознавства» (*Erich Becher, «Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften»*, Lpz., 1907), з якою я ознайомився після закінчення книги, підтверджує сказане в цьому параграфі. Стоячи найближче до гносеологічної точки зору Гельмгольца і Больцмана, тобто до «соромливого» і недодуманого до кінця матеріалізму, автор присвячує свою працю захистові і витлумаченню основних послідовностей фізики і хімії. Захист цей перетворюється, природно, в боротьбу з модним махістським (пор. S. 91 та ін.) напрямом в фізиці, який, однак, викликає все більшу відсіч. Правильно характеризує Е. Бехер цей напрям, як *«суб'єктивістський позитивізм»* (S. III), і зводить центр ваги боротьби з ним до доведення «гіпотези» зовнішнього світу (розд. II—VII), до доведення його існування незалежно від людських сприйнятів (*von Wahrgenommenwerden unabhängig Existenz*). Заперечення цієї «гіпотези» махістами часто приводить їх до соліпсизму (S. 78—82 та ін.). Погляд Маха, що єдиним предметом природознавства є «відчуття і їх комплекси, а не зовнішній світ» (S. 138), Бехер називає «монізмом відчуттів» (*Empfindungsmonismus*) і відносить до числа «чисто конценціоналістичних напрямів». Цей незграбний і безглуздий термін побудований з латинського *conscientia*, свідомість, і означає не що інше, як філософський ідеалізм (пор. S. 156). В двох останніх розділах книги Е. Бехер непогано зіставляє стару, механічну, і нову, електричну, теорію матерії і картину світу («кінетико-еластичне», як висловлюється автор, і «кінетико-електричне» розуміння природи). Остання теорія, основана на вченні про електрони, є крок уперед в пізнанні єдності світу; для неї «елементи матеріального світу є електричні заряди» (*Ladungen*) (S. 223). «Всяке чисто кінетичне розуміння природи не знає нічого іншого, крім деякого числа речей, що рухаються, чи зветься вони електронами чи якось інакше; стан руху цих речей в кожний наступний момент часу визначається цілком закономірно положенням і станом руху їх в попередній момент часу» (225). Основна хиба книги Е. Бехера — абсолютна необізнаність автора з діалектичним матеріалізмом. Ця необізнаність часто приводить його до плутанини і нісенітниць, спинятися на яких тут неможливо.

Маха. Французький махіст Пуанкаре (Анрі) в цьому відношенні мав ще більше удачі. Найреакційніша ідеалістична філософія з виразно фідеїстичними висновками одразу вхопилася за його теорію. Представник цієї філософії Леруа (Le Roy) міркував так: істини науки є умовні знаки, символи; ви кинули безглузді, «метафізичні» претензії на пізнання об'єктивної реальності; будьте ж логічні і погодьтеся з нами, що наука має тільки практичне значення для однієї сфери людських дій, а релігія має *не менш дійсне значення*, ніж наука, для другої сфери дій; заперечувати теологію «символічна», махістська наука не має права. А. Пуанкаре застидався цих висновків і в книзі «Цінність науки» спеціально напав на них. Але подивіться, яку гносеологічну позицію довелося йому зайняти, щоб звільнитися від союзників типу Леруа. «Пан Леруа, — пише Пуанкаре, — оголошує розум неоправно безсилим лише для того, щоб приділити більше місця для інших джерел пізнання, для серця, почуття, інстинкту, віри» (214—215). «Я не йду до кінця»: наукові закони є умовності, символи, але «якщо наукові «рецепти» мають цінність, як правило для діяння, то це тому, що загалом і в цілому вони, як ми знаємо, мають успіх. Знати це — значить уже знати дещо, а коли так, — яке ви маєте право говорити нам, що ми не можемо нічого знати?» (219).

А. Пуанкаре посилається на критерій практики. Але він тільки пересуває цим питання, а не розв'язує його, бо цей критерій можна тлумачити і в суб'єктивному і в об'єктивному розумінні. Леруа теж визнає цей критерій для науки і промисловості; він заперечує тільки, щоб цей критерій доводив *об'єктивну* істину, бо такого заперечення досить йому для визнання суб'єктивної істини релігії поряд із суб'єктивною (не існуючою поза людством) істиною науки. А. Пуанкаре бачить, що обмежитись посиланням на практику проти Леруа не можна, і він переходить до питання про об'єктивність науки. «Який є критерій об'єктивності науки? Та гої самий, як і критерій нашої віри в зовнішні предмети. Ці предмети реальні, оскільки відчуття, які вони в нас викликають (*qu'ils nous font éprouver*), уявляються нам

з'єднаними, я не знаю, якимсь незруйновним цементом, а не випадком дня» (269—270).

Що автор такого міркування може бути визначним фізиком, це припустимо. Але цілком безперечно, що брати його всерйоз, як філософа, можуть тільки Ворошилови-Юшкевичі. Оголосили матеріалізм зруйнованим «теорією», яка при першому ж натиску фідеїзму *рятується під крильце матеріалізму!* Бо це чистісінький матеріалізм, якщо ви вважаєте, що відчуття викликаються в нас реальними предметами і що «віра» в об'єктивність науки є така сама, як «віра» в об'єктивне існування зовнішніх предметів.

«...Можна сказати, наприклад, що ефір має не менше реальності, ніж яке завгодно зовнішнє тіло» (270).

Який би галас зняли махісти, коли б це сказав матеріаліст! Скільки б тут було беззубих дотепів відносно «ефірного матеріалізму» і т. ін. Але основоположник новітнього емпіріосимволізму через п'ять сторінок уже віщає: «Все, щб не є мисль, є чисте ніщо; бо ми не можемо мислити нічого, крім мислі» (276).. Помиляєтесь, п. Пуанкаре: ваші твори доводять, що є люди, які можуть мислити тільки нісенітницю. До числа цих людей належить відомий плутаник Жорж Сорель, який твердить, що «дві перші частини» книги Пуанкаре про цінність науки «написані в дусі Леруа» і що через це обом цим філософам можна «помиритися» ось на чому: спроба встановити тотожність між наукою і світом є ілюзія, не треба ставити питання про те, чи може наука пізнавати природу, досить відповідності науки з механізмами, які ми створюємо (Georges Sorel: «Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes», P., 1907, p. 77, 80, 81 *).

Та коли «філософію» Пуанкаре досить тільки відмітити і пройти мимо, то на творі А. Рея треба докладно спинитися. Ми вже вказали, що два основні напрями в сучасній фізиці, які Рей називає «концептуалістським» і «неомеханістським», зводяться до відмінності ідеалістичної і матеріалістичної гносеології. Ми повинні по-

* — Жорж Сорель. «Метафізичні передсуди сучасних фізиків», Париж, 1907, стор. 77, 80, 81. Ред.

дивитися тепер, як позитивіст Рей розв'язує завдання, діаметрально протилежне завданню спіритуаліста Дж. Уорда, ідеалістів Г. Когена і Е. Гартмана, саме: не підхопити філософських помилок нової фізики, ухилу її в бік ідеалізму, а виправити ці помилки, довести незаконність ідеалістичних (і фідеїстичних) висновків з нової фізики.

Через весь твір А. Рея червоною ниткою проходить визнання того факту, що за нову теорію фізики «концептуалістів» (махістів) ухопився *фідеїзм* (стор. II, 17, 220, 362 та ін.) і *філософський ідеалізм* (200), скептицизм відносно прав розуму і прав науки (210, 220), суб'єктивізм (311) і т. д. І тому *центром* своєї роботи А. Рей бере цілком правильно розгляд «думок фізиків відносно об'єктивної цінності фізики» (3).

Які ж результати цього розгляду?

Беремо основне поняття, поняття досвіду. Рей запевняє, що суб'єктивістське тлумачення Маха (будемо брати його для простоти й стислості за представника тієї школи, яку Рей називає концептуалістською) — одно непорозуміння. Правда, до числа «головних нових рис філософії кінця ХІХ століття» належить те, що «емпіризм, все більш тонкий, все більш багатий на відтінки, приводить до фідеїзму, до визнання главенства віри, — емпіризм, який колись був великою зброєю в боротьбі скептицизму проти тверджень метафізики. Чи не сталося це тому, що, по суті, шляхом непомітних нюансів, мало-помалу, перекрутили реальний смисл слова «досвід»? Дійсно, досвід, якщо взяти його в його умовах існування, в тій експериментальній науці, яка визначає його і полірує, — досвід веде нас до необхідності й до істини» (398). Безперечно, що весь махізм, у широкому розумінні цього слова, є не що інше, як перекручення шляхом непомітних нюансів реального смислу слова «досвід»! Але як же виправляє це перекручення Рей, який обвинувачує в перекрученні тільки фідеїстів, а не самого Маха? Слухайте: «Досвід, за звичайним визначенням, є пізнання об'єкта. У фізичній науці це визначення більш доречно, ніж де б то не було... Досвід є те, над чим наш розум не владний, чого не можуть

змінити наші бажання, наша воля, — те, що дане, чого ми не створюємо. Досвід є об'єкт перед (*en face du*) суб'єктом» (314).

Ось вам зразок оборони махізму Реєм! Який геніально прозорливий був Енгельс, що охарактеризував новітній тип прихильників філософського агностицизму і феноменалізму кличкою: «соромливі матеріалісти». Позитивіст і запеклий феноменаліст, Рей — чудовий екземпляр цього типу. Якщо досвід є «пізнання об'єкта», якщо «досвід є об'єкт перед суб'єктом», якщо досвід полягає в тому, що «щось зовнішнє (*quelque chose du dehors*) існує й існує необхідно» (*se pose et en se posant s'impose*, р. 324), — то це, очевидно, зводиться до матеріалізму! Феноменалізм Рея, його якнайретельніше підкреслювання, що немає нічого крім відчуттів, що об'єктивне є загальнозначиме і ін. і под., — це все фіговий листочок, пусте словесне прикриття матеріалізму, раз нам кажуть:

«Об'єктивне те, що дане нам ззовні, нав'язане (*imposé*) досвідом; те, чого ми не витворюємо, що витворене незалежно від нас і що в певній мірі витворює нас» (320). Рей захищає «концептуалізм», знищуючи концептуалізм! Спростування ідеалістичних висновків з махізму досягається тільки тим, що махізм витлумачується в сенсі соромливого матеріалізму. Визнавши сам відмінність двох напрямів у сучасній фізиці, Рей трудиться в поті чола свого над тим, щоб стерти всі відмінності на користь матеріалістичного напрямку. Наприклад, відносно школи неомеханізму Рей говорить, що вона не допускає «ні найменшого сумніву, ні найменшої непевності» в питанні про об'єктивність фізики (237): «тут (тобто на ґрунті вчень цієї школи) ви далекі від усіх тих обхідних шляхів, через які ви були змушені пройти з точки зору інших теорій фізики, щоб прийти до ствердження цієї об'єктивності».

От саме оці «обхідні шляхи» махізму і прикриває Рей, накидає на них флер в усьому своєму викладі. Основна риса матеріалізму — саме та, що він *виходить* з об'єктивності науки, з визнання об'єктивної реальності, відображуваної наукою, тоді як ідеалізм *потребує* «обхід-

них шляхів», щоб «вивести» об'єктивність так чи інакше з духа, свідомості, з «психічного». «Неомеханістська (тобто пануюча) школа в фізиці, — пише Рей, — *вірить у реальність* фізичної теорії в тому ж смислі, в якому людство *вірить у реальність* зовнішнього світу» (р. 234, § 22: теза). Для цієї школи «теорія хоче бути знімком (le décalque) з об'єкта» (235).

Справедливо. І ця основна риса «неомеханістської» школи є не що інше, як основа *матеріалістичної* гносеології. Ніякі відречення Рея від матеріалістів, ніякі запевнення його, що неомеханісти теж, по суті, феноменалісти і т. ін., не можуть послабити цього корінного факту. Суть відмінності неомеханістів (матеріалістів більш або менш соромливих) і махістів у тому й полягає, що останні *відступають* від такої теорії пізнання і, відступаючи від неї, неминуче *оступаються* в фідейзм.

Візьміть ставлення Рея до вчення Маха про причинність і необхідність природи. Тільки на перший погляд, — запевняє Рей, — Мах «наближається до скептицизму» (76) і до «суб'єктивізму» (76); ця «двозначність» (équivoque, р. 115) розвіюється, коли взяти вчення Маха в цілому. І Рей бере його в цілому, наводить ряд цитат і з «Учення про теплоту» і з «Аналізу відчуттів», спеціально спиняється на розділі про причинність у першому з названих творів, — але... *але остерігається навести вирішальне місце, заяву Маха, що фізичної необхідності нема, а є тільки логічна!* На це можна тільки сказати, що це не витлумачення, а підкрашування Маха, що це — стирання відмінностей між «неомеханізмом» і махізмом. Висновок Рея: «Мах продовжує аналіз і приймає висновки Юма, Мілля і всіх феноменалістів, за поглядом яких причинність не має в собі нічого *субстанціонального* і є тільки звичкою мислення. Мах приймає основну тезу феноменалізму, відносно якої вчення про причинність є простий наслідок, саме: що не існує нічого, крім відчуттів. Але Мах додає в чисто об'єктивістському напрямі: наука, досліджуючи відчуття, знаходить у них постійні і спільні елементи, які, будучи абстраговані з відчуттів, мають ту саму реальність, як і вони, бо вони почерпнуті з відчуттів за допомогою чуттєвого

спостереження. І ці постійні і спільні елементи, як-от: енергія і її перетворення, становлять основу систематизації фізики» (117).

Виходить, що Мах приймає суб'єктивну теорію причинності Юма і тлумачить її в об'єктивістському сенсі! Рей викручується, захищаючи Маха посиланнями на його непослідовність і підводячи до того, що в «реальному» тлумаченні досвіду цей досвід веде до «необхідності». А досвід є те, що дане ззовні, і коли необхідність природи, закони її теж ззовні дані людині, з об'єктивно-реальної природи, — тоді, звичайно, всяка різниця між махізмом і матеріалізмом зникає. Рей захищає махізм від «неомеханізму» тим, що по всій лінії капітулює перед останнім, відстоюючи слівце феноменалізм, а не суть цього напруму.

Пуанкаре, наприклад, цілком у дусі Маха виводить закони природи — аж до того, що простір має три виміри, — із «зручності». Але це зовсім не означає: «довільний», поспішає «поправити» Рей. Ні, «зручний» виражає тут *«пристосування до об'єкта»* (курсив Рея, стор. 196). Що й казати, чудове розмежування двох шкіл і «спростування» матеріалізму... «Якщо теорія Пуанкаре відділяється логічно неперехідною прірвою від онтологічного витлумачення механістської школи» (тобто від визнання цієї школи, що теорія є знімок з об'єкта)... «якщо теорія Пуанкаре здатна служити опорою для філософського ідеалізму, то принаймні на ґрунті науки вона узгоджується дуже добре з загальним розвитком ідей класичної фізики, з тенденцією розглядати фізику, як об'єктивне знання, стільки ж об'єктивне, як і досвід, тобто як відчуття, що з них досвід виходить» (200).

З одного боку, не можна не згодитися; з другого боку, треба погодитися. З одного боку, неперехідна прірва відділяє Пуанкаре від неомеханізму, хоч Пуанкаре стоїть *посередині* між «концептуалізмом» Маха і неомеханізмом, а Мах начебто зовсім не відділений ніякою прірвою від неомеханізму. З другого боку, Пуанкаре цілком можна погодити з класичною фізикою, яка цілковито, за словами самого Рея, стоїть на точці зору «механізму». З одного боку, теорія Пуанкаре здатна служити опорою

філософського ідеалізму, з другого боку, вона сумісна з об'єктивним тлумаченням слова «досвід». З одного боку, ці погані фідеїсти перекрутили смисл слова «досвід» шляхом непомітних відхилень, відступаючи від правильного погляду, що «досвід є об'єкт»; з другого боку, об'єктивність досвіду означає тільки, що досвід є відчуття, — з чим цілком згоден і Берклі, і Фіхте!

Рей заплутався тому, що поставив собі нерозв'язне завдання: «примирити» протилежність матеріалістичної і ідеалістичної школи в новій фізиці. Він намагається ослабити матеріалізм неомеханістської школи, підводячи під феноменалізм погляди фізиків, які вважають свою теорію знімком з об'єкта *. І він намагається ослабити ідеалізм концептуалістської школи, відсікаючи найрішучіші заяви її прихильників і тлумачачи інші в смислі соромливого матеріалізму. До якої міри є фіктивним при цьому, вимученим відречення Рея від матеріалізму, показує, наприклад, його оцінка теоретичного значення диференціальних рівнянь Максвелла і Герца. Для махістів та обставина, що ці фізики обмежують свою теорію системою рівнянь, є спростування матеріалізму: рівняння — та й годі, ніякої матерії, ніякої об'єктивної реальності, самі символи. Больцман спростовує цей погляд,

* «Примиритель» А. Рей не тільки накинув флер на постановку питання філософським матеріалізмом, але обминув також і найбільш яскраво висловлені матеріалістичні заяви французьких фізиків. Він не згадав, наприклад, про Альфреда Корню (А. Cornu), який умер у 1902 році. Цей фізик зустрів остальдівське «зруйнування (або подолання, *Überwindung*) наукового матеріалізму» презирливим зауваженням про претенціозне фейлетонне трактування питання (див. «Revue générale des sciences», 1895, p. 1030—1031 («Загальний Науковий Огляд», 1895, стор. 1030—1031. *Ред.*)). На міжнародному конгресі фізиків у Парижі в 1900 році А. Корню сказав: «...Чим більше ми пізнаємо явища природи, тим більше розвивається і точнішим стає сміливий картезіанський погляд на механізм світу: в фізичному світі немає нічого, крім матерії і руху. Проблема єдності фізичних сил... знову висувається на перший план після великих відкриттів, які ознаменували кінець XIX століття. Головна увага наших сучасних вождів науки — Фарадея, Максвелла, Герца (якщо говорити тільки про померлих уже знаменитих фізиків) — спрямована на те, щоб точніше визначити природу і відгадати властивості *незгаданої матерії* (*matière subtile*), носія світової енергії... Поєднання до картезіанських ідей очевидне...» («Rapports présentés au Congrès International de Physique», P., 1900, t. 4-me, p. 7 («Доповіді, подані міжнародному фізичному конгресові», Париж, 1900, т. 4, стор. 7. *Ред.*)). Люсьєн Пуанкаре у своїй книзі про «Сучасну фізику» справедливо відзначає, що ця картезіанська ідея була сприйнята і розвинута енциклопедистами XVIII століття (Lucien Poincaré. «La physique moderne», P., 1906, p. 14), але ці фізик, ні А. Корню не знають про те, як діалектичні матеріалісти Маркс і Енгельс очистили цю основну посылку матеріалізму від односторонностей механічного матеріалізму.

розуміючи, що він спростовує феноменологічну фізику. Рей спростовує його, думаючи захищати феноменалізм! «Не можна відмовлятися, — говорить він, — від залічення Максвелла і Герца до «механістів» на тій підставі, що вони обмежились рівняннями, подібними до диференціальних рівнянь у динаміці Лагранжа. Це не значить, що, на думку Максвелла і Герца, ми не зможемо побудувати механічну теорію електрики на реальних елементах. Навпаки, можливість цього доводиться тим фактом, що електричні явища представляє теорія, форма якої тотожна з загальною формою класичної механіки» (253)... Невизначеність у теперішньому вирішенні проблеми «зменшуватиметься в міру того, як точніше вирісуюватиметься *природа* тих кількісних одиниць, тобто елементів, які входять у рівняння». Недослідженість тих чи інших форм матеріального руху не є для Рея приводом для заперечення матеріальності руху. «Однорідність матерії» (262), — не як постулат, а як результат досвіду і розвитку науки, «однорідність об'єкта фізики», — ось що є умовою застосовності вимірів і математичних обчислень.

Ось оцінка Реєм критерію практики в теорії пізнання: «На протилежність посилкам скептицизму ми маємо право сказати, що практична цінність науки впливає з її теоретичної цінності» (368)... Про те, що ці посилки скептицизму цілком недвозначно прийняті Махом, Пуанкаре і всією їх школою, Рей вважає за краще промовчати... «І та і друга цінність є дві перозривні і строго паралельні сторони її об'єктивної цінності. Сказати, що даний закон природи має практичну цінність, ...зводиться, по суті, до того, щоб сказати, що цей закон природи має об'єктивне значення... Діяння на об'єкт передбачає зміну об'єкта, реакцію об'єкта, відповідь нашим сподіванням або передбаченням, на підставі яких ми це діяння розпочали. Отже, ці сподівання або ці передбачення містять у собі елементи, які *контролюються* об'єктом і нашою дією... В цих різних теоріях є, значить, частина об'єктивного» (368). Це цілком матеріалістична і тільки матеріалістична теорія пізнання, бо інші точки зору і махізм особливо запереч-

чують об'єктивне, тобто не залежне від людини і людства значення критерію практики.

Підсумок: Рей підійшов до питання зовсім не з того боку, як Уорд, Коген і К⁰, але результати і у нього вийшли ті самі, — визнання матеріалістичної і ідеалістичної тенденції, як основи розділення двох головних шкіл в сучасній фізиці.

7. РОСІЙСЬКИЙ «ФІЗИК-ІДЕАЛІСТ»

Внаслідок деяких сумних умов моєї роботи я майже зовсім не міг ознайомитися з російською літературою з розглядуваного питання. Обмежусь тільки викладом дуже важливої для моєї теми статті нашого відомого філософського чорносотенця п. Лопатіна: «Фізик-ідеаліст», уміщеної в «Вопросах Философии и Психологии»¹⁰³ за минулий рік (1907, верес. — жовт.). Істинно руський філософський ідеаліст п. Лопатін відноситься до сучасних європейських ідеалістів приблизно так само, як «Союз руського народу»¹⁰⁴ до західних реакційних партій. Але тим повчальніше глянути на те, як однорідні філософські тенденції проявляються в цілком різній культурній і побутовій обстановці. Стаття п. Лопатіна є, як французи кажуть, *éloge* — похвальне слово покійному російському фізику М. І. Шишкіну (ум. в 1906 р.). Пана Лопатіна спокусило те, що ця освічена людина, яка дуже цікавилась Герцом і новою фізикою взагалі, була не тільки правим кадетом (стор. 339), але й глибоко віруючою людиною, поклонником філософії Вол. Соловйова і ін. і под. Однак, незважаючи на свою переважну «спрямованість» в суміжну область філософського і поліцейського, п. Лопатін зумів дати деякий матеріал і для характеристики *гносеологічних* поглядів фізика-ідеаліста. «Він був, — пише п. Лопатін, — справжнім позитивістом у своєму безустанному прагненні до найширшої критики способів дослідження, припущень і фактів науки щодо їх придатності як засобів і матеріалу для побудування цілісного, викінченого світогляду. В цьому відношенні М. І. Шишкін був цілковитим антиподом дуже багатьох своїх сучасників. У надрукованих в цьому журналі раніше моїх статтях я

вже не раз старався в'ясувати, з яких різномірних і часто хитких матеріалів складається так званий науковий світогляд: сюди входять і доведені факти, і більш-менш сміливі узагальнення, і зручні в даний момент для тієї чи іншої наукової галузі гіпотези, і навіть допоміжні наукові фікції, і все це підноситься до рангу незаперечних об'єктивних істин, з точки зору яких слід судити всякі інші ідеї і вірування філософського і релігійного порядку, відкидаючи в них усе, що в цих істинах не вказане. Наш високоталановитий мислитель-натураліст проф. Вол. І. Вернадський із зразковою ясністю показав, які пусті й недоречні подібні претензії перетворювати наукові погляди даної історичної епохи в непопулярну, загальнообов'язкову догматичну систему. А тим часом у такому перетворенні винні не тільки широкі кола читаючої публіки (*Примітка п. Лопатіна*: «Для цих кіл написано цілий ряд популярних книг, призначення яких полягає в тому, щоб переконати в існуванні такого наукового катехізису, який розв'язує всі питання. Типові твори в цьому роді: «Сила і матерія» Бюхнера або «Світові загадки» Геккеля») і не тільки окремі вчені з спеціальних галузей природознавства; що далеко дивніше, ним нерідко грішать офіційні філософи, всі зусилля яких іноді тільки до того й спрямовуються, щоб довести, що вони нічого не говорять крім того, що раніше за них сказано представниками окремих спеціальних наук, тільки говорять своєю особливою мовою.

У М. І. Шишкіна зовсім не було упередженого догматизму. Він — переконаний поборник механічного пояснення явищ природи, але для нього воно — тільки метод дослідження» (344)... Гм... гм... Знайомі співи!.. «Він зовсім не думав, що механічна теорія розкриває саму суть вивчуваних феноменів, він бачив у ній тільки найбільш зручний і плідотворний спосіб їх об'єднання і обґрунтування для цілей науки. Тому для нього механічне розуміння природи і матеріалістичний погляд на неї далеко не збігаються між собою...». Цілком як у авторів «Нарисів» «з» філософії марксизму!.. «Зовсім навпаки, йому здавалося, що в питаннях вищого по-

рядку механічна теорія повинна зайняти строго критичну, навіть примирну позицію...».

Мовою махістів це називається «подолати застаріле, вузьке і однобічне» протиставлення матеріалізму ідеалізові... «Питання про перший початок і останній кінець речей, про внутрішню суть нашого духу, про свободу волі, про безсмертя душі і т. д. не можуть у справжній широті свого смислу підлягати її компетенції — тому вже, що вона, як метод дослідження, вміщена в природні межі своєї застосованості лише до фактів фізичного досвіду» (342)... Останні два рядки — безсумнівний плагіат з «Емпіріомонізму» О. Богданова.

«Світло може бути розглядуване, — писав Шишкін у своїй статті: «Про психофізичні явища з точки зору механічної теорії» («Вопросы Философии и Психологии», кн. 1, стор. 127), — як речовина, як рух, як електрика, як відчуття».

Безсумнівно, що п. Лопатін цілком правильно залічив Шишкіна до позитивістів і що цей фізик цілковито належав до махістської школи нової фізики. Шишкін хоче сказати своїм міркуванням про світло, що різні способи розглядати світло являють собою різні методи «організації досвіду» (за термінологією О. Богданова), однаково законні з того чи іншого погляду, або різні «зв'язки елементів» (за термінологією Е. Маха), і що, в усякому разі, вчення фізиків про світло не є знімок з об'єктивної реальності. Але міркує Шишкін аж надто погано. «Світло може бути розглядуване як речовина, як рух...». Ні речовини без руху, ні руху без речовини в природі немає. Перше «протиставлення» Шишкіна безглузде... «Як електрика...». Електрика є рух речовини, отже, і тут Шишкін не має рації. Електромагнітна теорія світла довела, що світло й електрика є форми руху однієї і тієї ж речовини (ефіру)... «Як відчуття...». Відчуття є образ матерії, що рухається. Інакше, як через відчуття, ми ні про які форми речовини і ні про які форми руху нічого дізнатися не можемо; відчуття викликаються діями матерії, що рухається, на наші органи чуття. Так дивиться природознавство. Відчуття червоного кольору відображає коливання ефіру, які

відбуваються приблизно з швидкістю 450 трильйонів на секунду. Відчуття голубого кольору відображає коливання ефіру з швидкістю близько 620 трильйонів на секунду. Коливання ефіру існують незалежно від наших відчуттів світла. Наші відчуття світла залежать від діяння коливань ефіру на людський орган зору. Наші відчуття відображають об'єктивну реальність, тобто те, що існує незалежно від людства і від людських відчуттів. Так дивиться природознавство. Міркування Шипкіна, спрямоване проти матеріалізму, є найдешевша софістика.

8. СУТЬ І ЗНАЧЕННЯ «ФІЗИЧНОГО» ІДЕАЛІЗМУ

Ми бачили, що питання про гносеологічні висновки з новітньої фізики порушене і з найрізноманітніших точок зору обмірковується і в англійській, і в німецькій, і в французькій літературі. Не може підлягати ніякому сумніву, що перед нами якась міжнародна ідейна течія, що не залежить від якої-небудь однієї філософської системи, а впливає з деяких загальних причин, що лежать поза філософією. Вищенаведений огляд даних показує безсумнівно, що махізм «зв'язаний» з новою фізикою, — і в той же час показує *в корені неправильне* уявлення про цей зв'язок, поширюване нашими махістами. Як у філософії, так і в фізиці махісти рабськи плентаються *за модою*, не вміючи з своєї, марксистської, точки зору дати загальний огляд певних течій і оцінити їх місце.

Двоєчка фальш проймає собою всю балаканину на тему про те, що філософія Маха є «філософія природознавства ХХ століття», «новітня філософія природничих наук», «новітній природничонауковий позитивізм» і т. ін. (Богданов у передм. до «Аналізу відчуттів», стор. IV, XII; пор. те ж саме у Юшкевича, Валентинова і К^о). По-перше, махізм зв'язаний ідейно тільки з *однією* школою в одній галузі сучасного природознавства. По-друге, і *це головне*, з цією школою зв'язане в махізмі *не те, що* відрізняє його від усіх інших напрямів і системок ідеалістичної філософії, а *те, що* спільне у нього з усім філософським ідеалізмом *взагалі*. Досить кинути погляд на всю розглядувану ідейну течію *в цілому*, щоб не могло

залишитись і тіні сумніву щодо правильності цього положення. Візьміть фізиків цієї школи: німця Маха, француза Анрі Пуанкаре, бельгійця П. Дюгема, англійця К. Пірсона. Спільного між ними багато, у них одна основа і один напрям, як визнає цілком слушно кожен з них, але в це спільне не входить ні вчення емпіріокритицизму взагалі, ні вчення Маха хоч би про «елементи світу» зокрема. Ні того ні другого вчення троє останніх фізиків навіть і не знають. Спільне між ними «тільки» одно: філософський ідеалізм, до якого вони всі без винятку *хиллять* більш або менш свідомо, більш або менш рішуче. Візьміть філософів, які спираються на *цю школу* нової фізики, стараються гносеологічно обґрунтувати й розвинути її, і ви побачите тут знов-таки німецьких іманентів, учнів Маха, французьких неокритицистів і ідеалістів, англійських спіритуалістів, російського Лопатіна, плюс єдиний емпіріомоніст О. Богданов. Спільне між усіма ними тільки одно, саме те, що вони всі більш або менш свідомо, більш або менш рішуче, чи то з крутим і поспішливим ухилом у бік фідеїзму чи з особистою відразою до нього (О. Богданов), проводять філософський ідеалізм.

Основна ідея розглядуваної школи нової фізики — заперечення об'єктивної реальності, даної нам у відчутті і відображуваної нашими теоріями, або сумнів в існуванні такої реальності. Тут відходить ця школа від пануючого, *за загальним визнанням*, серед фізиків *матеріалізму* (який неточно іменується реалізмом, неомеханізмом, гілокінетикою і якого самі фізики не розвивають скільки-небудь свідомо), — відходить як школа «фізичного» ідеалізму.

Щоб пояснити цей останній термін, який звучить дуже дивно, треба нагадати один епізод з історії новітньої філософії і новітнього природознавства. В 1866 р. Л. Фейсрбах обрушився на Йоганнеса Мюллера, знаменитого засновника новітньої фізіології, і залічив його «до фізіологічних ідеалістів» (Werke, X, S. 197). Ідеалізм цього фізіолога полягав у тому, що, досліджуючи значення механізму наших органів чуття в їх відношенні до відчуттів, указуючи, наприклад, що відчуття світла

виникає при різного роду діянні на око, він схильний був виводити звідси заперечення того, що наші відчуття є образи об'єктивної реальності. Цю тенденцію однієї школи природодослідників до «фізіологічного ідеалізму», тобто до ідеалістичного тлумачення певних результатів фізіології, Л. Фейєрбах схопив надзвичайно влучно. «Зв'язок» фізіології з філософським ідеалізмом, переважно кантіанського толку, довгий час потім експлуатувався реакційною філософією. Ф. А. Ланге козирав фізіологією на користь кантіанського ідеалізму і для спростування матеріалізму, а з іманентів (яких О. Богданов так неправильно відніс до середньої між Махом і Кантом лінії) Й. Ремке спеціально повставав у 1882 році проти позірною підтвердження фізіологією кантіанства *. Що ряд визначних фізіологів *гнуч* у ті часи до ідеалізму і кантіанства, це так само безперечно, як безперечно й те, що ряд визначних фізиків *гне* в наш час до філософського ідеалізму. «Фізичний» ідеалізм, тобто ідеалізм певної школи фізиків у кінці ХІХ і на початку ХХ століття, так само мало «спростовує» матеріалізм, так само мало доводить зв'язок ідеалізму (або емпіріокритицизму) з природознавством, як мало доказові були відповідні силкування Ф. А. Ланге і «фізіологічних» ідеалістів. Ухил у бік реакційної філософії, який виявився і в тому і в другому випадку у однієї школи природодослідників в одній галузі природознавства, є тимчасовий зигзаг, минуций хворобливий період в історії науки, хвороба росту, викликана більше за все *крутою ломкою* старих усталених понять.

Зв'язок сучасного «фізичного» ідеалізму з кризою сучасної фізики загальновизнаний, як ми вже вказували вище. «Аргументи скептичної критики, спрямовані проти сучасної фізики, — пише А. Рей, маючи на увазі не стільки скептиків, скільки прямих прихильників фідеїзму, як-от Брюнетьер, — зводяться, по суті, до знаменитого аргументу всіх скептиків: до незгоди думок» (серед фізиків). Але ці незгоди «нічого не доводять проти

* Johannes Rehmke. «Philosophie und Kantianismus», Eisenach, 1882, S. 15 і далі (Йоганнес Ремке. «Філософія і кантіанство», Ейзенбах, 1882, стор. 15 і далі. Ред.).

об'єктивності фізики». «В історії фізики, як і в усякій історії, можна відрізнити значні періоди, які характеризуються різною формою, різним загальним виглядом теорій... Як тільки настає одно з тих відкриттів, які позначаються на всіх частинах фізики, встановлюючи який-небудь кардинальний факт, невідомий до того часу або неповно оцінений, так весь вигляд фізики міняється; починається новий період. Так було після відкриттів Ньютона, після відкриттів Джоуля — Майєра і Карно — Клаузіуса. Те саме відбувається, мабуть, після відкриття радіоактивності... Історик, який згодом спостерігатиме події з деякого необхідного далека, без труда побачить постійність еволюції там, де сучасники бачать тільки конфлікти, суперечності, розкол на різні школи. Мабуть, і та криза, яку переживала фізика в ці останні роки, належить до того ж розряду (всупереч висновкам, зробленим на підставі цієї кризи філософською критикою). Це типова криза росту (*crise de croissance*), викликана великими новими відкриттями. Безперечно, що криза веде до перетворення фізики, — без цього не було б еволюції і прогресу, — але воно не змінить наукового духу» (I. с., р. 370—372).

Примиритель Рей старається з'єднати до купи всі школи сучасної фізики проти фідейзму! Це — благонамірена фальш, але все-таки фальш, бо ухил школи Маха — Пуанкаре — Пірсона до ідеалізму (тобто витонченого фідейзму) незаперечний. А та об'єктивність фізики, яка зв'язана з основами «наукового духу», на відміну від фідейстського духу, і яку так палко захищає Рей, є не що інше, як «соромливе» формулювання матеріалізму. Матеріалістичний основний дух фізики, як і всього сучасного природознавства, перемаже всі і всякі кризи, але тільки з неодмінною заміною матеріалізму метафізичного матеріалізмом діалектичним.

Що криза сучасної фізики полягає у відступі її від прямого, рішучого і безповоротного визнання об'єктивної цінності її теорій, — це примиритель Рей дуже часто намагається затушувати, але факти сильніші за всі примирні спроби. «Математики, — пише Рей, — звикаючи мати справу з такою наукою, в якій об'єкт —

принаймні, видимо — створюється розумом ученого або в якій, в усякому разі, конкретні явища не втручаються в дослідження, склали собі надто абстрактне уявлення про фізику: стараючись зблизити її з математикою, перенесли загальну теорію математики на фізику... Всі експериментатори вказують на вторгнення (*invasion*) духу математики в прийоми фізичних суджень і в розуміння фізики. Чи не цим впливом, — який не втрачає своєї сили від того, що буває іноді прихованим, — пояснюється часто непевність, хитання думки відносно об'єктивності фізики, ті обхідні шляхи, якими доходять до об'єктивності, ті перешкоди, що їх переборюють при цьому?..» (227).

Це чудово сказано. «Хитання думки» в питанні про об'єктивність фізики — в цьому суть модного «фізичного» ідеалізму.

«...Абстрактні фікції математики створювали немовби певний екран між фізичною реальністю і тим способом, як математики розуміють науку про цю реальність. Вони невиразно відчують об'єктивність фізики... вони хочуть бути, насамперед, об'єктивними, коли вони беруться за фізику, вони стараються спертися на реальність і вдержати цю опору, але колишні звички беруть своє. І, аж до енергетики, яка хотіла побудувати світ тривкіше і з меншою кількістю гіпотез, ніж стара механічна фізика, — прагнула скопіювати (*décalquer*) чуттєвий світ, а не відтворювати його, — ми все ж маємо справу з теоріями математиків... Математики все зробили, щоб врятувати об'єктивність фізики, бо без об'єктивності — вони це дуже добре розуміють — не може бути й мови про фізику... Але складність їх теорій, їх обхідні шляхи залишають почуття ніяковості. Це надто підробно, занадто вишукано, вигадано (*édifié*); експериментатор не знаходить тут того стихійного довір'я, яке вселяє йому постійне стикання з фізичною реальністю... Ось що говорять, по суті, всі фізики, які насамперед є фізиками, — а ім'я їм легіон, — або які є тільки фізиками, ось що говорить вся неомеханістська школа... Криза фізики полягає в завоюванні фізики духом математики. Прогрес фізики, з одного боку,

і прогрес математики, з другого, привели в ХІХ столітті до тісного зближення цих обох наук... Теоретична фізика стала математичною фізикою... Тоді почався період формальної фізики, тобто математичної фізики, яка стала чисто математичною, — математичної фізики не як галузі фізики, а як галузі математики. В цій новій фазі математик, який звик до концептуальних (чисто логічних) елементів, що становлять єдиний матеріал його роботи, і почувавши себе обмеженим грубими, матеріальними елементами, які він уважав не досить податливими, не міг не прагнути до того, щоб якомога більше абстрагувати від них, уявляти їх собі цілком нематеріально, чисто логічно, або навіть зовсім ігнорувати їх. Елементи, як реальні, об'єктивні дані, тобто як *фізичні* елементи, зникли цілком. Залишились тільки формальні відношення, представлювані диференціальними рівняннями... Якщо математик не буде одурений цією конструктивною роботою свого розуму..., то він зуміє знайти зв'язок теоретичної фізики з досвідом, але на перший погляд і для неупередженої людини виходить, видимо, довільна побудова теорії... Концепт, чисте поняття заміняють реальні елементи... Так пояснюється історично, в силу математичної форми, прийнятої теоретичною фізикою, ... нездужання (*le malaise*), криза фізики і її позірне віддалення від об'єктивних фактів» (228—232).

Така є перша причина «фізичного» ідеалізму. Реакційні намагання породжуються самим прогресом науки. Великий успіх природознавства, наближення до таких однорідних і простих елементів матерії, закони руху яких допускають математичну обробку, породжує забуття матерії математиками. «Матерія зникає», залишаються самі рівняння. На новій стадії розвитку і, нібито, по-новому з'являється стара кантіанська ідея: розум диктує закони природі. Герман Коген, який захоплюється, як ми бачили, ідеалістичним духом нової фізики, доходить до того, що проповідує запровадження вищої математики в школи — заради вкорінення в гімнастичному духу ідеалізму, який витісняється нашою матеріалістичною епохою (*Geschichte des Materialismus von*

A. Lange, 5. Auflage, 1896, Bd. II, S. XLIX *). Звичайно, це — нікчемна мрія реакціонера, і на ділі нічого, крім скороминущого захоплення ідеалізмом у невеликої частини спеціалістів, тут нема і бути не може. Але в найвищій мірі характерно, як потопаючий хапається за соломинку, якими витонченими засобами намагаються представники освіченої буржуазії штучно зберегти або відшукати містечко для фідеїзму, який породжується в низах народних мас неуптвом, забитістю і безглуздою дикістю капіталістичних суперечностей.

Друга причина, яка породила «фізичний» ідеалізм, це — принцип *релятивізму*, відносності нашого знання, принцип, який з особливою силою нав'язується фізикам у період крутої ломки старих теорій і який — *при незнанні діалектики* — неминуче веде до ідеалізму.

Це питання про співвідношення релятивізму і діалектики мабуть чи не найважливіше в поясненні теоретичних злощасть махізму. Ось, наприклад, Рей, як і всі європейські позитивісти, поняття не має про марксівську діалектику. Слово діалектика він уживає виключно в розумінні ідеалістичної філософської спекуляції. Тому він, почувавши, що нова фізика звихнулася на релятивізмі, безпомічно борсається, намагаючись розрізнити поміркований і непоміркований релятивізм. Звичайно, «непоміркований релятивізм логічно, коли не на практиці, межує із справжнім скептицизмом» (215), але у Пуанкаре, бачите, немає цього «непоміркованого» релятивізму. Подумаєш, можна по-аптекарьському зважити трошки більше — трошки менше релятивізму, і тим поправити справу махізму!

Насправді, єдина теоретично правильна постановка питання про релятивізм дається матеріалістичною діалектикою Маркса і Енгельса, і незнання її *неминуче* повинно привести від релятивізму до філософського ідеалізму. Нерозуміння цієї обставини одного вже, між іншим, досить, щоб позбавити всякого значення безглузду книжку п. Бермана про «Діалектику в світлі сучасної теорії пізнання»: п. Берман повторив стару-

* — А. Ланге. «Історія матеріалізму», 5 вид., 1896, т. II, стор. XLIX.
Ред.

престару вісенітницю про діалектику, якої він абсолютно не зрозумів. Ми вже бачили, що таке ж нерозуміння на кожному кроці в теорії пізнання виявляють усі махісти.

Всі старі істини фізики, аж до тих, які вважалися безспірними й непохитними, виявляються відносними істинами, — *значить*, ніякої об'єктивної істини, незалежної від людства, бути не може. Так міркує не тільки весь махізм, але весь «фізичний» ідеалізм взагалі. Що з суми відносних істин в їх розвитку складається абсолютна істина, — що відносні істини являють собою відносно вірні відображення незалежного від людства об'єкта, — що ці відображення стають дедалі вірнішими, — що в кожній науковій істині, незважаючи на її відносність, є елемент абсолютної істини, — всі ці положення, самі собою зрозумілі для кожного, хто думав над «Анти-Дюрінгом» Енгельса, являють собою книгу за сімома печатами для «сучасної» теорії пізнання.

Такі твори, як «Теорія фізики» П. Дюгема * або «Поняття і теорії сучасної фізики» Сталло **, що їх особливо рекомендує Мах, показують надзвичайно наочно, що найбільшого значення надають ці «фізичні» ідеалісти саме доведенню відносності наших знань, вагаючись, по суті, між ідеалізмом і діалектичним матеріалізмом. Обидва автори, які належать до різних епох і підходять до питання з різних точок зору (Дюгем — фізик за спеціальністю, який працював 20 років у цій галузі; Сталло — колишній правовірний гегельянець, який соромиться випущеної ним у 1848 році натурфілософії в старогегелівському дусі), воюють найенергійніше з атомістично-механічним розумінням природи. Вони доводять обмеженість такого розуміння, неможливість визнати його межею наших знань, закостенілість багатьох понять у письменників, які тримаються цього розуміння. І така хиба *старого* матеріалізму безсумнівна; нерозуміння відносності всіх наукових теорій, незнання діалектики, перебільшення механічної точки зору, —

* P. Duhem. «La théorie physique, son objet et sa structure», Paris, 1906 (П. Дюгем. «Теорія фізики, її предмет і будова», Париж, 1906. Ред.).

** J. B. Stallo. «The Concepts and Theories of Modern Physics», Lond., 1882. Є французький і німецький переклади.

за це докоряв старим матеріалістам Енгельс. Але Енгельс зумів (на відміну від Сталло) викинути гегелівський ідеалізм і *зрозуміти* геніально істинне зерно гегелівської діалектики. Енгельс відмовився від старого, метафізичного матеріалізму на користь *діалектичного* матеріалізму, а не на користь релятивізму, який скочується в суб'єктивізм. «Механічна теорія, — говорить, напр., Сталло, — разом з усіма метафізичними теоріями гіпостазує часткові, ідеальні і, може, чисто умовні групи атрибутів або окремі атрибути і трактує їх, як різні види об'єктивної реальності» (р. 150). Це правильно, якщо ви не зрікаєтесь визнання об'єктивної реальності і воюєте з метафізикою, як антидіалектикою. Сталло не здає собі ясно справи з цього. Матеріалістичної діалектики він не зрозумів і тому часто котиться через релятивізм до суб'єктивізму й ідеалізму.

Те ж саме Дюгем. З величезною затратою праці, з рядом таких самих цікавих і цінних прикладів з історії фізики, які часто можна зустріти у Маха, доводить він, що «всякий закон фізики є тимчасовий і відносний, тому що він приблизний» (280). І добивається ж людина у відчиненні двері! — думає марксист, читаючи довгі міркування на цю тему. Але в тім-то й лихо Дюгема, Сталло, Маха, Пуанкаре, що дверей, відчинених діалектичним матеріалізмом, вони не бачать. Не вміючи дати правильного формулювання релятивізму, вони котяться від нього до ідеалізму. «Закон фізики, власне кажучи, є не істинний і не хибний, а приблизний», — пише Дюгем (р. 274). У цьому «а» є вже початок фальші, початок стирання грані між теорією науки, яка приблизно *відображає об'єкт*, тобто наближається до об'єктивної істини, і теорією довільною, фантастичною, чисто умовною, наприклад, теорією релігії або теорією шахової гри.

Ця фальш доходить у Дюгема до оголошення питання про те, чи відповідає чуттєвим явищам «матеріальна реальність», *метафізикою* (р. 10): геть питання про реальність; наші поняття і гіпотези — прості символи (*signes*, р. 26), «довільні» (27) побудови і т. ін. Звідси один крок до ідеалізму, до «фізики віруючого», яку п. Петро Дюгем у душі кантіанства і проповідує (у Рея,

р. 162; пор. р. 160). А добряга Адлер (Фріц) — теж махіст, що бажає бути марксистом! — не знайшов нічого розумнішого, як «поправляти» Дюгема таким чином: він, мовляв, усуває «реальності, приховані за явищами, тільки як об'єкти теорії, а не як *об'єкти дійсності*» *. Це вже знайома нам критика кантіанства з точки зору Юма і Берклі.

Але ні про яке свідоме кантіанство у П. Дюгема не може бути й мови. Він просто *хитається*, як і Мах, не знаючи, на що сперти йому свій релятивізм. У цілому ряді місць він щільно підходить до діалектичного матеріалізму. Ми знаємо звук, «як він існує у відношенні до нас, а не таким, який він сам по собі, в тілах, що породжують звук. Цю реальність, з якої наші відчуття відкривають тільки зовнішнє і поверхове, дають нам можливість пізнати теорії акустики. Вони говорять нам, що там, де наші сприйняття схоплюють тільки ту позірність, яку ми називаємо звуком, реально існує рух періодичний, мініатюрний, дуже швидкий» і т. д. (р. 7). Не тіла є символи відчуттів, а відчуття — символи (вірніше, образи) тіл. «Розвиток фізики викликає постійну боротьбу між природою, яка безустанно дає матеріал, і розумом, який безустанно пізнає» (р. 32) — природа безконечна, як безконечна і найдрібніша частка її (і електрон у тому числі), але розум так само безконечно перетворює «речі в собі» в «речі для нас». «Боротьба між реальністю і законами фізики триватиме безконечно; всякому законові, який сформулює фізика, реальність протиставить, рано чи пізно, грубе спростування — спростування за допомогою факту; але фізика невтомно буде ретушувати, видозмінювати, ускладнювати спростований закон» (290). Це було б цілком правильним викладом діалектичного матеріалізму, якби тільки автор твердо держався за існування, незалежне від людства, цієї об'єктивної реальності. «...Теорія фізики не є зовсім штучна система, сьогодні зручна — завтра непридатна; це — класифікація все більш і більш натуральна, відображення все більш і більш ясне тих

* «Увага перекладача» до німецького перекладу книги Дюгема, Lpz., 1908, J. Barth.

реальностей, які експериментальний метод не може споглядати безпосередньо» (буквально: лицем до лица: *face à face*, р. 44⁵).

Махіст Дюгем останньою фразою заграє з кантіанським ідеалізмом: начебто відкривається стежечка для іншого методу, крім «експериментального», начебто ми не пізнаємо прямо, безпосередньо, лицем до лица «речей у собі». Але якщо теорія фізики стає все більш і більш натуральною, то, значить, незалежно від нашої свідомості існує «натура», реальність, «відображувана» цією теорією, — саме такий є погляд діалектичного матеріалізму.

Одним словом, сьогоднішній «фізичний» ідеалізм так само, як вчорашній «фізіологічний» ідеалізм, означає тільки те, що одна школа природодослідників в одній галузі природознавства скотилася до реакційної філософії, не зумівши прямо і відразу піднятися від метафізичного матеріалізму до діалектичного матеріалізму*. Цей крок робить і зробить сучасна фізика, але вона йде до єдино вірного методу і єдино вірної філософії природознавства не прямо, а зигзагами, не свідомо, а стихійно, не бачачи ясно своєї «кінцевої мети», а наближаючись до неї помацки, хитаючись, іноді навіть задом. Сучасна фізика лежить у пологах. Вона народжує діа-

* Знаменитий хімік Уільям Рамсей говорить: «Мене часто запитували: хіба електрика не є вібрація? Як же можна пояснити бездротовий телеграф переміщенням маленьких часток або тілець (корпускул)? — Відповідь на це полягає ось в чому: електрика є річ; вона є (курсив Рамсея) ці маленькі тільця, але коли ці тільця відлітають від якого-небудь об'єкта, то по ефіру поширюється хвиля, подібна до хвилі світлової, і ця хвиля утилізується для бездротового телеграфу» (*William Ramsay, «Essays Biographical and Chemical», Lond., 1908, p. 126 (Уільям Рамсей, «Нариси біографічні і хімічні», Лондон, 1908, стор. 126. Ред.)*). Розповідавши про перетворення радіо в гелій, Рамсей зауважує: «Принаймні один так званий елемент не може вихистпер бути розглядуваний, як остання матерія; сам він перетворюється в простішу форму матерії» (р. 160). «Майже безсумнівно, що негативна електрика є особлива форма матерії; а позитивна електрика є матерія, позбавлена негативної електрики, тобто є матерія мінус ця електрична матерія» (176). «Що таке електрика? Раніше думали, що є два роди електрики: позитивна і негативна. В ті часи не можна було відповісти на поставлене питання. Але новітні дослідження роблять імовірним, що те, що звикли називати негативною електрикою, є насправді (really) субстанція. Справді, відносна вага її часток вимірена; ця частка дорівнює, приблизно, одній сімсотій частині маси атома водню... Атоми електрики називаються електронами» (196). Якби наші махісти, що пишуть книги і статті на філософські теми, вміли думати, то вони зрозуміли б, що вираз: «матерія зникає», «матерія зводиться до електрики» і т. ін., є лише ґносеологічно-безпорадний вираз тієї істини, що вдається відкрити нові форми матерії, нові форми матеріального руху, звести старі форми до цих нових і т. д.

лектичний матеріалізм. Пологи болісні. Крім живої і життєздатної істоти, вони дають неминуче деякі мертві продукти, деякі покидьки, які мають бути відправлені в приміщення для нечистот. До цих покидьків належить увесь фізичний ідеалізм, уся емпіріокритична філософія разом з емпіріосимволізмом, емпіріомонізмом і ін. і под.

РОЗДІЛ VI

ЕМПІРІОКРИТИЦИЗМ
І ІСТОРИЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ

Російські махісти, як ми вже бачили, поділяються на два табори: п. В. Чернов і співробітники «Русского Богатства»¹⁰⁵ — цільні і послідовні противники діалектичного матеріалізму і в філософії і в історії. Друга компанія махістів, яка найбільше цікавить нас тут, бажає бути марксистами і старається всіляко запевнити читачів, що махізм сумісний з історичним матеріалізмом Маркса і Енгельса. Правда, ці запевнення здебільшого тільки запевненнями й лишаються: жоден махіст, який бажає бути марксистом, не зробив ні найменшої спроби скільки-небудь систематично викласти справжні тенденції основоположників емпіріокритицизму в галузі суспільних наук. Ми спинимось коротко на цьому питанні і візьмемо спочатку заяви німецьких емпіріокритиків, які є в літературі, а потім їх російських учнів.

1. ЕКСКУРСІЇ НІМЕЦЬКИХ ЕМПІРІОКРИТИКІВ
У ГАЛУЗЬ СУСПІЛЬНИХ НАУК

В 1895 році, ще за життя Р. Авенаріуса, у видаваному ним філософському журналі була вміщена стаття його учня, Ф. Блея: «Метафізика в політичній економії»^{*}. Всі вчителі емпіріокритицизму воюють з «метафізикою» не тільки одвертого, свідомого філософського матеріалізму, але й природознавства, яке стихійно стоїть на точці зору матеріалістичної теорії пізнання. Учень роз-

^{*} «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 1895, XIX том. F. Blei. «Die Metaphysik in der Nationalökonomie», SS. 378—390 («Тримісячник Наукової Філософії», 1895, XIX том. Ф. Блей. «Метафізика в політичній економії», стор. 378—390. Ред.).

починає війну з метафізикою в політичній економії. Війна ця спрямована проти найрізноманітніших шкіл у політичній економії, але нас цікавить виключно характер емпіріокритичної аргументації проти школи Маркса і Енгельса.

«Мета цього дослідження, — пише Ф. Блей, — показати, що вся сучасна політична економія оперує з метафізичними передпосилками при поясненні явищ господарського життя: вона «виводить» «законои» господарства з його «природи», і людина виступає лише як щось випадкове відносно цих «законів»... Усіма своїми сучасними теоріями політична економія стоїть на метафізичному ґрунті, всі її теорії небіологічні і тому ненаукові і не мають ніякої цінності для пізнання... Теоретики не знають, на чому вони будують свої теорії, плодами якого ґрунту ці теорії є. Вони вважають себе реалістами, які оперують без усяких передпосилок, тому що вони, мовляв, займаються такими «простими» (nüchterne), «практичними», «очевидними» (sinnfällige) господарськими явищами... І всі вони мають з багатьма напрямами в фізіології ту схожість між ріднею, яку дає дітям — у нашому випадку: фізіологам і економістам — тільки походження від тих же батька й матері, саме: від метафізики і від спекуляції. Одна школа економістів аналізує «явища» «господарства» (в лапки Авенаріус і його школа беруть звичайні слова, бажаючи показати, що от вони, істинні філософи, розуміють усю «метафізичність» подібного вульгарного, не очищеного «гносеологічним аналізом» слововжитку), не ставлячи в зв'язок того, що вона знаходить (das Gefundene) на цьому шляху, з поведженням індивідів: фізіологи виключають поведження індивідуума як «діяння душі» (Wirkungen der Seele) із своїх досліджень, — економісти цього напряму оголошують, що поведження індивідів не має значення (eine Negligible) у відношенні до «іманентних законів господарства» (378—379). У Маркса теорія констатувала з конструйованих процесів «господарські закони», причому «законои» стояли в початковому відділі (Initialabschnitt) залежного життєвого ряду, а господарські процеси в кінцевому відділі (Finalabschnitt)...

«Господарство» перетворилось у економістів в трансцендентну категорію, в якій вони відкривали такі «закони», які хотіли відкрити: «закони» «капіталу» і «праці», «ренди», «заробітної плати», «прибутку». Людина перетворилася в економістів у платонічне поняття «капіталіста», «робітника» і т. д. Соціалізм приписав «капіталістові» властивість бути «жадним до прибутку», лібералізм — робітникові властивість бути «вимогливим», — і обидва закони при цьому пояснювались із «закономірного діяння капіталу» (381—382).

Маркс підійшов до вивчення французького соціалізму і політичної економії уже з соціалістичним світоглядом, і пізнавальною метою його було дати «теоретичне обґрунтування» цьому світоглядові для «забезпечення» його вихідної цінності. Маркс знайшов у Рікардо закон вартості, але... висновки французьких соціалістів з Рікардо не могли задовольнити Маркса для «забезпечення» його *Е*-цінності, приведеної в стан життєрізності, тобто «світогляду», бо ці висновки вже входили складовою частиною до змісту його початкової цінності, у вигляді «обурення обкраданням робітників» і т. д. Висновки були відкинуті як «економічно формально невірні», бо вони є просте «застосування моралі до політичної економії». «Але щό невірне в формальному економічному розумінні, може бути вірним у всесвітньо-історичному розумінні. Якщо моральна свідомість маси оголошує певний економічний факт несправедливим, то це є доказ того, що цей факт сам пережив себе, що з'явилися інші економічні факти, в силу яких той факт став незносим і небережним. Позаду формальної економічної неправди може, таким чином, критися істинний економічний зміст» (Енгельс у передмові до «Злиденності філософії»).

«В цій цитаті, — продовжує Ф. Блей, наводячи цитату з Енгельса, — знятий (*abgehoben* — технічний термін у Авенаріуса, в розумінні: дійшов до свідомості, виділився) середній відділ (*Medialabschnitt*) залежного ряду, який цікавить нас тут. Після «пізнання» того, що позаду «морального усвідомлення неправди» мусить критися «економічний факт», наступає кінцевий відділ...». (*Final-*

abschnitt: теорія Маркса є висловлення, тобто *Е*-цінність, тобто життєрізність, яка проходить три стадії, три відділи: початок, середина, кінець, Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt)... «тобто «пізнання» цього «економічного факту». Або інакше кажучи: тепер завдання полягає в тому, щоб початкову цінність, тобто «світогляд», «знову знайти» в «економічних фактах» для «забезпечення» цієї початкової цінності.— Ця визначена варіація залежного ряду містить у собі вже марксову метафізику,— однаково, як би не виступало «пізнане» в кінцевому відділі (Finalabschnitt). «Соціалістичний світогляд», як самостійна *Е*-цінність, «абсолютна істина», обґрунтовується «заднім числом» за допомогою «спеціальної» теорії пізнання — саме: за допомогою економічної системи Маркса і матеріалістичної теорії історії... За допомогою поняття додаткової вартості «суб'єктивно» «істинне» в марксовому світогляді знаходить свою «об'єктивну істину» в теорії пізнання «економічних категорій», — забезпечення початкової цінності завершене, метафізика дістала заднім числом критику пізнання» (384—386).

Читаць, мабуть, обурюється на нас за те, що ми так довго цитуємо цю неймовірно банальну нісенітницю, це квазівчене блазенство в костюмі термінології Авенаріуса. Але — *wer den Feind will verstehen, muß im Feindes Lande gehen*: хто хоче знати *ворога*, той повинен побувати у *ворожій* країні ¹⁰⁶. А філософський журнал Р. Авенаріуса — справжня ворожа країна для марксистів. І ми запрошуємо читача перебороти на хвилину законну огиду до клоунів буржуазної науки і проаналізувати аргументацію учня і співробітника Авенаріуса.

Перший доказ: Маркс — «метафізик», який не збагнув гносеологічної «критики понять», не розробив загальної теорії пізнання і просунув прямо матеріалізм у свою «спеціальну теорію пізнання».

У цьому доказі нема нічого, що належало б особисто Блеєві і тільки Блеєві. Ми вже бачили десятки й сотні разів, як *усі* основоположники емпіріокритицизму і *есі* російські махісти обвинувачують матеріалізм у «метафізиці», тобто, вірніше, повторюють затаскані доводи

кантіанців, юмістів, ідеалістів проти матеріалістичної «метафізики».

Другий доказ: марксизм такий же метафізичний, як природознавство (фізіологія).— І в цьому доказі «винен» не Блей, а Мах і Авенаріус, бо вони проголосили війну проти «природничоісторичної метафізики», називаючи цим ім'ям ту стихійно-матеріалістичну теорію пізнання, якої додержується (за власним їх визнанням і за судженням усіх хоч трохи обізнаних з питанням людей) величезна більшість природодослідників.

Третій доказ: оголошення марксизмом «особи» за величину, яка не має значення, *quantité négligeable*, визнання людини «випадковістю», підкорення її якимсь «іманентним економічним законам», відсутність аналізу *des Gefundenen* — того, що ми знаходимо, що нам дане, і т. д.— Цей доказ *цілком* повторює коло ідей емпіріокритичної «принципальної координації», тобто *ідеалістичного* виверту в теорії Авенаріуса. Блей має цілковиту рацію, що не можна знайти у Маркса і Енгельса і тіні натяку на допущення подібної ідеалістичної нісенітниці і що з точки зору цієї нісенітниці неминуче доводиться відкинути марксизм *цілком*, з самого початку, від самих основних його філософських посылки.

Четвертий доказ: теорія Маркса «небіологічна», вона ніяких «життєрізностей» і подібної до цього гри в біологічні терміни, яка становить «науку» реакційного професора Авенаріуса, знати не знає.— Доказ Блей правильний з точки зору махізму, бо прірва між теорією Маркса і «біологічними» бірюльками Авенаріуса справді одразу впадає у вічі. Ми зараз побачимо, як російські махісти, бажаючи бути марксистами, йшли на ділі по стопах Блей.

П'ятий доказ: партійність, пристрасність теорії Маркса, упередженість його рішення. Емпіріокритицизм *весь*, а зовсім не один тільки Блей, претендує на безпартійність і в філософії і в суспільній науці. Ні соціалізм, ні лібералізм. Не розмежування корінних і непримирених напрямів у філософії, матеріалізму і ідеалізму, а намагання піднятися *вище* від них. Ми простежили цю

тенденцію махізму на довгому ряді питань гносеології і ми не вправі дивуватись, зустрічаючи її в соціології.

Шостий «доказ»: висміювання «об'єктивної» істини. Блей одразу відчув, і відчув цілком справедливо, що історичний матеріалізм і все економічне вчення Маркса наскрізь пройняті визнанням об'єктивної істини. І Блей правильно виразив тенденції доктрини Маха і Авенаріуса, коли він «з порога», як то кажуть, відкинув марксизм саме за ідею об'єктивної істини, — коли він одразу оголосив, що нічого, крім «суб'єктивних» поглядів Маркса, на ділі за вченням марксизму не криється.

І якщо наші махісти зречуться Блея (а вони, напевно, зречуться його), то ми скажемо їм: нічого на дзеркало нарікати, коли... і т. д. Блей є дзеркало, яке *вірно* відбиває тенденції емпіріокритицизму, а зречення наших махістів свідчить тільки про їх добрі наміри — і про їх безглузде еклектичне намагання поєднати Маркса з Авенаріусом.

Від Блея перейдемо до Петцольдта. Якщо перший — простий учень, то другого такі визначні емпіріокритики, як Лесевич, оголошують учителем. Якщо Блей прямо поставив питання про марксизм, то Петцольдт, — який не опускається до того, щоб рахуватися з якимсь там Марксом або Енгельсом, — у позитивній формі викладає погляди емпіріокритицизму в соціології, даючи можливість зіставити їх з марксизмом.

Другий том петцольдтівського «Вступу до філософії чистого досвіду» має заголовок: «На шляху до сталості» («Auf dem Wege zum Dauernden»). Тенденцію до сталості автор кладе в основу свого дослід. «Остаточний (endgültig), сталий стан людства може бути з формального боку розкритий у своїх головних рисах. Таким чином ми здобуємо основи для етики, естетики і формальної теорії пізнання» (S. III). «Людський розвиток несе в собі свою мету», він іде до «досконалого (vollkommenen), сталого стану» (60). Ознаки цього численні й різноманітні. Наприклад, чи багато таких завзятих радикалів, які б під старість не «порозумнішали», не заспокоїлись? Правда, ця «передчасна сталість» (S. 62)

є властивість філістера. Але хіба філістери не становлять «компактної більшості»? (S. 62).

Висновок нашого філософа, друкований курсивом: «Найістотніша ознака всіх цілей нашого мислення і творчості є сталість» (72). Пояснення: багато хто «не може бачити», як картина на стіні висить криво або ключ на столі покладений криво. І такі люди «зовсім не обов'язково педанти» (72). Вони мають «*чуття того, що є якийсь непорядок*» (72; курсив Петцольдта). Одним словом, «тенденція до сталості є прагнення до найостаточнішого, за своєю природою останнього стану» (73). Все це з п'ятого розділу другого тому, що має заголовок: «Психічна тенденція до сталості». Докази цієї тенденції все найповажніші. Наприклад: «Прагненню до найостаточнішого, до найвищого в первісному, просторовому смислі підпадають люди, які люблять сходження на гори. Їх штовхає на це не завжди саме тільки прагнення до далекого краєвиду і до фізичної вправи, прагнення до чистого повітря і до великої природи, але також і глибоко закладене в кожній органічній істоті прагнення бути наполегливою в раз узятому напрямі діяльності аж до досягнення природної мети» (73). Ще приклад: яких тільки грошей не платять люди за те, щоб зібрати повну колекцію поштових марок! «Може запаморочитися голова, як поглянеш на преїскурант торговця поштовими марками... А проте нічого не може бути природнішого і зрозумілішого, ніж це прагнення до сталості» (74).

Філософськи неосвічені люди не розуміють всієї широти принципів сталості або економії мислення. Петцольдт розвиває для профанів докладно свою «теорію». «Співчуття страждання є вираз безпосередньої потреби в сталому стані» — говорить зміст § 28-го... «Співчуття страждання не є повторення, подвоєння спостережуваного страждання, а страждання з приводу цього страждання... Безпосередність співчуття страждання має бути з якнайбільшою енергією висунута вперед. Якщо ми визнаємо її, то ми визнаємо тим самим, що благо інших може так само безпосередньо і первісно інтересувати людину, як і її власне благо. Таким чином,

ми тим самим відхиляємо всяке утилітаристське і євдемоністське обґрунтування вчення про моральність. Людська природа, саме завдяки її прагненню до сталості і до спокою, в основі своїй не зла, а пройнята готовністю подати допомогу.

Безпосередність співчуття часто виявляється в безпосередності допомоги. Щоб врятувати іншого, нерідко кидаються без роздуму на поміч потопаючому. Вигляд людини, яка бореться з смертю, незносний і примушує того, хто кидається на поміч, забути інші свої обов'язки, навіть ризикувати своїм існуванням і існуванням своїх близьких ради врятування непотрібного життя якогонебудь занепаłego п'яниці, тобто співчуття може при певних обставинах спонукати до дій, які не заслуговують виправдання з морального погляду...

І такими несказаними банальностями заповнені десятки і сотні сторінок емпіріокритичної філософії!

Мораль виводиться з поняття «морального сталого стану» (другий відділ другого тому: «Сталі стани душі», розділ 1-й: «Про моральний сталий стан»). «Сталий стан за своїм поняттям не має в жодному з своїх компонентів ніяких умов зміни. Звідси вже виходить, без дальших міркувань, що цей стан не залишає ніякої можливості для *війни*» (202). «Господарська і соціальна рівність впливає з поняття остаточного (endgültig), сталого стану» (213). Не з релігії впливає цей «сталий стан», а з «науки». Не «більшість» здійснить його, як гадають соціалісти, не влада соціалістів «допоможе людству» (207), — ні, «вільний розвиток» приведе до ідеалу. Хіба не знижується, справді, прибуток на капітал, не зростає постійно заробітна плата? (223). Неправда всі ці твердження відносно «найманого рабства» (229). Рабам безкарно перебивали ноги, а тепер? Ні, «моральний прогрес» безсумнівний: погляньте на університетські селища в Англії, на армію спасіння (230), на німецькі «етичні товариства». В ім'я «естетичного сталого стану» (розділ 2-й другого відділу) відкидається «романтика». А до романтики належать і всі види непомірного розширення *Я*, і ідеалізм, і метафізика, і окультизм, і соліпсизм, і егоїзм, і «насильницьке майоризування меншості

більшістю», і «соціал-демократичний ідеал організації всієї праці державою» (240—241) *.

Безмежне тупоумство міщанина, який самовдоволено розмазує самий затасканий мотлох під прикриттям «нової», «емпіріокритичної» систематизації і термінології, — ось до чого зводяться соціологічні екскурсії Блея, Петцольдта, Маха. Претенціозний костюм словесних вивертів, вимучені мудрування силогістики, витончена схоластика, — одним словом, те саме і в гносеології, і в соціології, — той же реакційний зміст за такою ж крикливою вивіскою.

Подивимось тепер на російських махістів.

2. ЯК БОГДАНОВ ВИПРАВЛЯЄ І «РОЗВИВАЄ» МАРКСА

У статті своїй «Розвиток життя в природі і в суспільстві» (1902 р. Див. «З псих. сусп.», с. 35 і далі) Богданов цитує відоме місце з передмови до «Zur Kritik»¹⁰⁷, де «найбільший соціолог», тобто Маркс, викладає основи історичного матеріалізму. Навівши слова Маркса, Богданов заявляє, що «старе формулювання історичного монізму, не перестаючи бути правильним у своїй основі, вже не цілком нас задовольняє» (37). Автор хоче, отже, внести поправку або розвинути теорію, *виходячи з її ж основ*. Головний висновок автора такий:

«Ми показали, що суспільні форми належать до широкого *роду* — біологічних пристосувань. Але цим ми ще не визначили сфери суспільних форм: для визначення треба встановити не тільки *рід*, але й *вид*... У своїй боротьбі за існування люди не можуть об'єднуватись інакше, як з допомогою *свідомості*: без свідомості нема взаємин. Тому *соціальне життя в усіх своїх проявах є свідомо психічне*... Соціальність нероздільна із свідомістю. *Суспільне буття і суспільна свідомість, в точному розумінні цих слів, тотожні*» (50, 51. Курсив Богданова).

* У тому ж дусі Мах висловлюється за чиновничий соціалізм Поппера і Менгера, який забезпечує «свободу індивідуума», тоді як, мовляв, «невигідно відмінне» від цього соціалізму вчення соціал-демократів загрожує «рабством ще більш всезагальним і більш тяжким, ніж у монархічній або олігархічній державі». Див. «Erkenntnis und Irrtum», 2. Auflage, 1906, SS. 80—81 («Пізнання і заблудження», 2 вид., 1906, стор. 80—81. Ред.).

Що цей висновок не має нічого спільного з марксизмом, вказав уже Ортодокс («Философские очерки», СПб., 1906, стор. 183 і попередні). А Богданов відповів йому просто лайкою, причепившись до помилки в цитаті: замість «у точному розумінні цих слів» Ортодокс процитував: «у повному розумінні». Помилка в наявності, і виправити її автор мав усі права, але кричати з цього приводу про «перекручення», «підміну» і т. ін. («Емпіріомонізм», кн. III, стор. XLIV) — значить просто нікчемними словами *замазувати* суть незгоди. Яке б «точне» розуміння слів «суспільне буття» і «суспільна свідомість» Богданов не придумував, лишається безсумнівним, що наведене нами положення його *неправильне*. Суспільне буття і суспільна свідомість не тотожні, — цілком так само, як не тотожне буття взагалі і свідомість взагалі. З того, що люди, вступаючи у взаємини, вступають у них, як свідомі істоти, ніяким чином *не виходить*, щоб суспільна свідомість була тотожна з суспільним буттям. Вступаючи у взаємини, люди в усіх скільки-небудь складних суспільних формаціях — і особливо в капіталістичній суспільній формації — *не усвідомлюють* того, які суспільні відносини при цьому складаються, за якими законами вони розвиваються і т. д. Наприклад, селянин, продаючи хліб, вступає у «взаємини» з світовими виробниками хліба на всесвітньому ринку, але він не усвідомлює цього, не усвідомлює і того, які суспільні відносини складаються з обміну. Суспільна свідомість *відображає* суспільне буття — ось у чому полягає вчення Маркса. Відображення може бути вірною приблизно копією відображуваного, але про тотожність тут говорити безглуздо. Свідомість взагалі *відображає* буття, — це загальне положення *всього* матеріалізму. Не бачити його прямого і *нерозривного* зв'язку з положенням історичного матеріалізму: суспільна свідомість *відображає* суспільне буття — неможливо.

Спроба Богданова непомітно поправити і розвинути Маркса «в душі його основ» являє собою очевидне перекручення цих *матеріалістичних* основ у душі *ідеалізму*. Смішно було б заперечувати це. Пригадаймо

базаровський виклад емпіріокритицизму (не емпіріомонізму, як можна! адже між цими «системами» така величезна, така величезна різниця!): «чуттєве уявлення і є поза нами існуюча дійсність». Це явний ідеалізм, явна теорія тотожності свідомості і буття. Пригадайте, далі, формулювання В. Шуппе, іманента (який так само завзято клявся і божився, що він не ідеаліст, як Базаров і К^о, і так само рішуче застерігав особливо «точний» смисл своїх слів, як Богданов): «буття є свідомість». Зіставте тепер з цим *спростування* історичного матеріалізму Маркса іманентом Шубертом-Зольдерном: «Всякий матеріальний процес виробництва є завжди явище свідомості у відношенні до його спостережника... В гносеологічному відношенні не зовнішній процес виробництва є *первинне* (prius), а суб'єкт або суб'єкти; інакше кажучи: і чисто матеріальний процес виробництва не виводить (нас) із загального зв'язку свідомості» (Bewußtseinszusammenhangs). Див. цит. книгу: «Das menschliche Glück und die soziale Frage», S. 293 і 295—296 *.

Богданов може скільки завгодно проклинати матеріалістів за «перекручення його думок», але ніякі прокляття не змінять простого і ясного факту. Поправка до Маркса і розвинення Маркса начебто в дусі Маркса з боку «емпіріомоніста» Богданова *нічим істотним* не відрізняється від спростування Маркса ідеалістом і гносеологічним соліпсистом Шубертом-Зольдерном. Богданов запевняє, що він не ідеаліст. Шуберт-Зольдерн запевняє, що він реаліст (Базаров навіть повірив цьому). В наш час не можна філософові не оголошувати себе «реалістом» і «ворогом ідеалізму». Пора ж зрозуміти це, панове махісти!

І іманенти, і емпіріокритики, і емпіріомоніст сперечаються про частковості, деталі, про формулювання *ідеалізму*, ми ж відкидаємо з порога всі основи їх філософії, спільні всій цій трійці. Нехай Богданов у найкращому розумінні і з найкращими намірами, приймаючи *всі висновки* Маркса, проповідує «тотожність» суспільного буття і суспільної свідомості; ми скажемо: Богданов

* — «Людське щастя і соціальне питання», стор. 293 і 295—296. Ред.

мінус «емпіріомонізм» (*мінус* махізм, вірніше) є марксист. Бо ця теорія тотожності суспільного буття і суспільної свідомості є *суцільна нісенітниця*, є *безумовно реакційна* теорія. Якщо окремі особи примиряють її з марксизмом, з марксистським поведінням, то ми повинні визнати, що ці люди кращі, ніж їх теорії, але не виправдувати кричущих теоретичних перекручень марксизму.

Богданов примиряє свою теорію з висновками Маркса, приносячи в жертву цим висновкам елементарну послідовність. Кожний окремий виробник у світовому господарстві усвідомлює, що він вносить таку-то зміну в техніку виробництва, кожний господар усвідомлює, що він обмінює такі-то продукти на інші, але ці виробники і ці господарі не усвідомлюють, що вони змінюють цим *суспільне буття*. Суму всіх цих змін в усіх їх розгалуженнях не могли б охопити в капіталістичному світовому господарстві і 70 Марксів. Найбільше, що відкрито *закони* цих змін, показано в головному і в основному *об'єктивну* логіку цих змін і їх історичного розвитку, — об'єктивну не в тому розумінні, щоб суспільство свідомих істот, людей, могло існувати і розвиватися незалежно від існування свідомих істот (тільки ці дрібниці і *підкреслює* своєю «теорією» Богданов), а в тому розумінні, що суспільне буття *незалежне* від *суспільної свідомості* людей. З того, що ви живете і господарюєте, народжуєте дітей і виробляєте продукти, обмінюєте їх, складається об'єктивно-необхідний ланцюг подій, ланцюг розвитку, незалежний від вашої *суспільної свідомості*, не охоплюваний нею повністю ніколи. Найвище завдання людства — охопити цю об'єктивну логіку господарської еволюції (еволюції суспільного буття) в загальних і основних рисах з тим, щоб якомога більш чітко, ясно, критично пристосувати *до неї* свою суспільну свідомість і свідомість передових класів усіх капіталістичних країн.

Все це Богданов визнає. Значить? Значить, його теорія «тотожності суспільного буття і суспільної свідомості» *на ділі* викидається ним за борт, лишаючись пустим схоластичним привіском, — таким же пустим,

мертвим і нікчемним, як «теорія всезагальної підстановки» або вчення про «елементи», «інтродукцію» і вся інша махістська вісенітниця. Але «мертвий хапає живого», мертвий схоластичний привісок *проти волі і незалежно від свідомості* Богданова перетворює його філософію в *службове знаряддя* Шубертів-Зольдернів та інших реакціонерів, які на тисячі ладів з сотні професорських кафедр поширюють *оце саме* мертве за живе, проти живого, з метою задупити живе. Богданов особисто — заклятий ворог усякої реакції і буржуазної реакції зокрема. Богдановська «підстановка» і теорія «тотожності суспільного буття і суспільної свідомості» *служить* цій реакції. Це — сумний факт, але факт.

Матеріалізм взагалі визнає об'єктивно реальне буття (матерію), незалежне від свідомості, від відчуття, від досвіду і т. д. людства. Матеріалізм історичний визнає суспільне буття незалежним від суспільної свідомості людства. Свідомість і там і тут є тільки відображення буття, в кращому разі приблизно вірне (адекватне, ідеально точне) його відображення. В цій філософії марксизму, вилитій з одного куска сталі, не можна виїняти жодної основної посилки, жодної істотної частини, не відходячи від об'єктивної істини, не падаючи в обійми буржуазно-реакційної брехні.

Ось ще приклади того, як мертвий філософський ідеалізм хапає живого марксиста Богданова.

Стаття: «Що таке ідеалізм?» 1901 р. (там же, стор. 11 і далі). «Ми приходимо до такого висновку: і там, де люди сходяться у своїх висловлюваннях відносно прогресу, і там, де вони розходяться, основний смисл ідеї прогресу лишається той самий: *зростаюча повнота і гармонія життя свідомості*. Такий об'єктивний зміст поняття прогрес... Якщо тепер ми порівняємо одержаний нами психологічний вираз ідеї прогресу з виясненим раніше біологічним («біологічно *прогресом* зветься *зростання суми життя*», стор. 14), то ми легко переконаємось, що перше цілком збігається з другим і може бути з нього виведене... Оскільки життя соціальне зводиться до психічного життя членів суспільства, то й тут зміст ідеї прогресу залишається той самий — зростання повноти

і гармонії життя; тільки треба додати — *соціального* життя людей. І, звичайно, іншого змісту ідея соціального прогресу ніколи не мала і не може мати» (стор. 16).

«Ми виявили... що ідеалізм виражає перемогу в душі людини настроїв більш соціальних над менш соціальними, що прогресивний ідеал є відображення суспільно-прогресивної тенденції в ідеалістичній психіці» (32).

Нічого й казати, що в усій цій грі в біологію і соціологію немає ні *грана* марксизму. У Спенсера і у Михайловського можна знайти скільки завгодно вітрохи не гірших визначень, які нічого не визначають, крім «благонаміреності» автора, і показують *повне* нерозуміння того, «що таке ідеалізм» і що таке матеріалізм.

Третя книга «Емпіріомонізму», стаття «Суспільний добір» (основи методу) 1906 р. Автор починає з того, що відкидає «еклектичні соціально-біологічні спроби Ланге, Феррі, Вольтмана і баг. ін.» (стор. 1), а на стор. 15 уже викладається такий висновок «дослідження»: «Ми можемо ось як сформулювати основний зв'язок енергетики і суспільного добору:

Всякий акт суспільного добору являє собою зростання або зменшення енергії того суспільного комплексу, до якого він відноситься. В першому разі перед нами «позитивний добір», в другому — «негативний». (Курсив автора.)

І така несказанна пісенітниця видається за марксизм! Чи можна собі уявити що-небудь більш безплідне, мертве, схоластичне, ніж подібне нанизування біологічних і енергетичних словечок, які нічогоісінько не дають і не можуть дати в галузі суспільних наук? Ні тіні конкретного економічного дослідження, ні натяку на *метод* Маркса, метод діалектики і світогляд матеріалізму, просте *вигадування* дефініцій, спроби підігнати їх під готові висновки марксизму. «Швидке зростання продуктивних сил капіталістичного суспільства є, безсумнівно, збільшення енергії соціального цілого...» — друга половина фрази є, безсумнівно, просте повторення першої половини, висловлене в беззмістовних термінах, які ніби «поглиблюють» питання, а на ділі *ні на волос*

не відрізняються від еклектичних біолого-соціологічних спроб Ланге і К^о! — «але дисгармонійний характер цього процесу приводить до того, що він завершується «кризою», величезною розтратою продуктивних сил, різким зменшенням енергії: позитивний добір змінюється негативним» (18).

І це вам не Ланге? До готових висновків про кризи, ні на краплю не додаючи ні конкретного матеріалу, ні виявлення природи криз, пришивається біологічно-енергетична етикетка. Все це вельми благонамірене, бо автор хоче підтвердити і поглибити висновки Маркса, але на ділі він *розріджує* їх незносно нудною, мертвою схоластикою. «Марксистського» тут тільки *повторення* заздалегідь відомого висновку, а все «нове» обґрунтування його, вся ця «соціальна енергетика» (34) і «соціальний добір», це — простий набір слів, чисте знущання з марксизму.

Богданов займається зовсім не марксистським дослідженням, а переодяганням уже раніше здобутих цим дослідженням результатів у наряд біологічної і енергетичної термінології. Вся ця спроба від початку до кінця нікуди не годиться, бо застосування понять «добору», «асиміляції і дезасиміляції» енергії, енергетичного балансу і ін. і под. в застосуванні до галузі суспільних наук є *пуста фраза*. На ділі ніякого дослідження суспільних явищ, ніякого з'ясування *методу* суспільних наук *не можна* дати з допомогою цих понять. Немає нічого легшого, як наклеїти «енергетичний» або «біолого-соціологічний» ярлик на такого роду явища, як кризи, революції, боротьба класів і т. ін., але немає і нічого безпліднішого, схоластичнішого, мертвішого, ніж це заняття. Не в тому суть, що Богданов при цьому *всі* свої підсумки і висновки підганяє під Маркса, або «майже» всі (ми бачили «поправку» до питання про відношення суспільного буття і суспільної свідомості), — а в тому, що *прийоми* цього підганяння, цієї «соціальної енергетики» чисто всі фальшиві і абсолютно нічим не відрізняються від прийомів Ланге.

«Пан Ланге, — писав Маркс 27-го червня 1870 року до Кугельмана, — («Про робітничє питання і т. д.»,

2 вид.) дуже хвалить мене... з метою самого себе виставити великою людиною. Річ у тому, що п. Ланге зробив велике відкриття. Всю історію можна підвести під єдиний великий природний закон. Цей природний закон полягає у *фразі* «Struggle for life» — боротьба за існування (вираз Дарвіна у цьому вживанні його стає пустою фразою), а зміст цієї фрази становить мальтусівський закон про населення або, вірніше, про перенаселення. Отже, замість того, щоб аналізувати цю «Struggle for life», як вона історично проявлялась у різних суспільних формах, не залишається нічого іншого робити, як перетворювати всяку конкретну боротьбу в фразу «Struggle for life», а цю фразу в мальтусівську фантазію про населення. Треба погодитись, що це дуже переконливий метод для надутого, удавано наукового, високопарного неуктва і лінощів думки»¹⁰⁸.

Основа критики Ланге полягає у Маркса не в тому, що Ланге підсовує спеціально мальтузіанство¹⁰⁹ в соціологію, а в тому, що перенесення біологічних понять *взагалі* в галузь суспільних наук є *фразою*. Чи з «добрими» цілями беруться за таке перенесення чи з цілями підсилення хибних соціологічних висновків, від цього фраза не перестає бути фразою. І «соціальна енергетика» Богданова, його приєднання до марксизму вчення про суспільний добір є саме така фраза.

Як у гносеології Мах і Авенаріус не розвивали ідеалізму, а завалювали *старі* ідеалістичні помилки претенціозною термінологічною нісенітницею («елементи», «принципіальна координація», «інтродукція» і т. д.), так і в соціології емпіріокритицизм веде, навіть при найщирішому співчутті до висновків марксизму, до перекручення історичного матеріалізму претензійно-постою енергетичною і біологічною словесністю.

Історичною особливістю сучасного російського махізму (вірніше: махістської пошесті серед частини с.-д.) є ось яка обставина. Фейєрбах був «матеріаліст внизу, ідеаліст вгорі»; — те саме стосується в певній мірі і до Бюхнера, Фогта, Молешотта і до Дюрінга з тією істотною відміною, що всі ці філософи були пігмеями і нікчемними дисаками в порівнянні з Фейєрбахом.

Маркс і Енгельс, виростаючи з Фейєрбаха і мужніючи в боротьбі з писачами, природно звертали найбільшу увагу на добудовування філософії матеріалізму доверху, тобто не на матеріалістичну гносеологію, а на матеріалістичне розуміння історії. Через це Маркс і Енгельс у своїх творах більше підкреслювали *діалектичний* матеріалізм, ніж діалектичний *матеріалізм*, більше настоювали на *історичному* матеріалізмі, ніж на історичному *матеріалізмі*. Наші махісти, які бажають бути марксистами, підійшли до марксизму в цілком відмінний від цього історичний період, підійшли в такий час, коли буржуазна філософія особливо спеціалізувалась на гносеології і, засвоюючи в односторонній і перекрученій формі деякі складові частини діалектики (наприклад, релятивізм), переважну увагу звертала на захист або відновлення ідеалізму внизу, а не ідеалізму вгорі. Принаймні позитивізм взагалі і махізм зокрема далеко більше займалися тонкою фальсифікацією гносеології, підробляючись під матеріалізм, ховаючи ідеалізм за ніби матеріалістичну термінологію, — і мало порівняно звертали уваги на філософію історії. Наші махісти не зрозуміли марксизму, тому що їм довелося підійти до нього, так би мовити, *з другого боку*, і вони засвоїли — а іноді не стільки засвоїли, скільки завчили — економічну і історичну теорію Маркса, не вияснивши її основи, тобто філософського матеріалізму. Вийшло те, що Богданов і К^о мають бути названі російськими Бюхнерами і Дюрінгами навиворіт. Вони бажали б бути матеріалістами вгорі, вони не вміють позбутися плутаного ідеалізму внизу! «Вгорі» у Богданова — історичний матеріалізм, правда, вульгарний і сильно попсований ідеалізмом, «внизу» — ідеалізм, переодягнений в марксистські терміни, підроблений під марксистські слівця. «Соціально-організований досвід», «колективний трудовий процес», все це — слова марксистські, але все це — *тільки слова*, що приховують ідеалістичну філософію, яка оголошує речі — комплексами «елементів»-відчуттів, зовнішній світ — «досвідом» або «емпіріосимволом» людства, фізичну природу — «похідним» від «психічного» і т. д. і т. ін.

Дедалі тонша фальсифікація марксизму, дедалі тонші підробки антиматеріалістичних учень під марксизм, — ось чим характеризується сучасний ревізіонізм і в політичній економії, і в питаннях тактики, і в філософії взагалі, як у ґносеології, так і в соціології.

3. ПРО СУВОРОВСЬКІ «ОСНОВИ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ»

«Нариси «з» філософії марксизму», які закінчуються зазначеною статтею тов. С. Суворова, являють собою надзвичайно сильно діючий букет саме внаслідок колективного характеру книги. Коли перед вами виступають разом і поруч Базаров, який говорить, що за Енгельсом «чуттєве уявлення і є поза нами існуюча дійсність», Берман, який оголошує діалектику Маркса і Енгельса містикою, Луначарський, який договорився до релігії, Юшкевич, який вносить «Логос в ірраціональний потік даного», Богданов, який називає ідеалізм філософією марксизму, Гельфонд, який очищає Й. Діцгена від матеріалізму, і, нарешті, С. Суворов із статтею «Основи соціальної філософії», то ви одразу відчуваєте «дух» нової лінії. Кількість перейшла в якість. «Шукаючі», які шукали досі поодинокі в окремих статтях і книгах, виступили із справжнім пронуціаменто. Часткові незгоди між ними стираються самим фактом колективного виступу *проти* (а не «з») філософії марксизму, і реакційні риси махізму, як течії, стають очевидними.

Стаття Суворова тим цікавіша за таких обставин, що автор не емпіріомоніст і не емпіріокритик, а просто «реаліст», — його зближає, отже, з рештою компанії не те, що відрізняє Базарова, Юшкевича, Богданова, як філософів, а те, що спільне всім їм *проти* діалектичного матеріалізму. Порівняння соціологічних міркувань цього «реаліста» з міркуваннями емпіріомоніста допоможе нам обрисувати їх *спільну* тенденцію.

Суворов пише: «В градації законів, які регулюють світовий процес, часткові і складні зводяться до загальних і простих — і всі вони підпорядковуються універсальному законові розвитку, — *законові економії сил*. Суть цього закону полягає в тому, що *всяка система сил тим більше здатна до збереження і розвитку, чим*

менша в ній витрата, чим більше нагромадження і чим краще витрата служить нагромадженню. Форми рухливої рівноваги, які здавна виклика́ли ідею об'єктивної доцільності (сонячна система, круговорот земних явищ, процес життя), утворюються і розвиваються саме в силу збереження і нагромадження властивої їм енергії,— в силу їх внутрішньої економії. Закон економії сил є об'єднуючим і регулюючим началом усякого розвитку,—неорганічного, біологічного і соціального» (стор. 293, курсив автора).

Надзвичайно легко печуть «універсальні закони» наші «позитивісти» і «реалісти»! Шкода тільки, що самі закони ці нітрохи не кращі від тих, які так само легко і швидко пік Євген Дюрінг. «Універсальний закон» Суворова — така ж беззмисловна, надута фраза, як і універсальні закони Дюрінга. Спробуйте застосувати цей закон до першої з трьох указаних автором галузей: до неорганічного розвитку. Ви побачите, що ніякої «економії сил», *поза* законом збереження і перетворення енергії, сюди застосувати і притому «універсально» застосувати вам не вдасться. А закон «збереження енергії» автор уже виділив геть, уже згадав раніше (стор. 292), як особливий закон *. Що ж лишилось поза цим законом у галузі неорганічного розвитку? Де ті доповнення, або ускладнення, або нові відкриття, або нові факти, які дозволили авторові видозмінити («удосконалити») закон збереження і перетворення енергії в закон «економії сил»? Ніяких таких фактів або відкриттів нема, і Суворов не заїкнувся навіть про них. Він просто — заради важності, як казав тургеневський Базаров,— розмахнувся пером і махнув новий «універсальний закон» «реально-

* Характерно, що відкриття закону збереження і перетворення енергії ¹¹⁰ Суворов називає «встановленням основних положень енергетики» (292). Чи чув наш «реаліст», який бажає бути марксистом, що й вульгарні матеріалісти Бюхнер і К^о і діалектичний матеріаліст Енгельс вважали цей закон встановленням основних положень *матеріалізму*? Чи подумав наш «реаліст», що означає ця різниця? О, ні, він просто перейняв моду, повторив Оствальда, та й годі. В тім-то й лихो, що подібні «реалісти» пасують перед модою, тоді як Енгельс, наприклад, *засвоїв новий для нього термін енергія* і став уживати його в 1885 р. (передмова до 2-го вид. «Анти-Дюрінга») і в 1888 р. («Л. Фейербах»), але вживати нарівні з поняттями «сила» і «рух», упереміж з ними, Енгельс зумів збагатити свій *матеріалізм*, засвоївши нову термінологію. «Реалісти» й інші плутаники, скопіювши новий термін, не помітили різниці між матеріалізмом і енергетикою!

моністичної філософії» (стор. 292). Знай наших! Чим ми гірші від Дюрінга?

Візьміть другу галузь розвитку — біологічну. Чи універсальний тут, при розвитку організмів шляхом боротьби за існування і добору, закон економії сил або «закон» марнування сил? Не біда! Для «реально-моністичної філософії» можна розуміти *«смысл»* універсального закону в одній галузі так, а в другій інакше, наприклад, як розвиток *«выших»* організмів з нижчих. То дарма, що універсальний закон стає від цього пустою фразою, — зате додержано принципу «монізму». А для третьої галузі (соціальної) можна в третьому смислі розуміти «універсальний закон», як розвиток продуктивних сил. На те й «універсальний закон», щоб під нього можна було підвести, що завгодно.

«Хоч суспільна наука ще й молода, — вона вже має і тривкий базис і викінчені узагальнення; в ХІХ столітті вона розвинулась до теоретичної висоти, — і це становить головну заслугу Маркса. Він підніс соціальну науку до ступеня соціальної теорії...». Енгельс сказав, що Маркс перетворив соціалізм з утопії в науку¹¹¹, але Суворову цього мало. Буде міцніше, коли ми ще *від науки* (а була соціальна наука до Маркса?) *відрізимо теорію*, — не біда, що відрізнення вийде безглузде!

«...встановивши основний закон соціальної динаміки, в силу якого еволюція продуктивних сил є визначальним началом усього господарського і суспільного розвитку. Але розвиток продуктивних сил відповідає зростанню продуктивності праці, відносному зниженню витрачання і підвищенню нагромадження енергії...» (бачите, яка плідотворна «реально-моністична філософія»: дано нове, енергетичне обґрунтування марксизму!)... «це — принцип економічний. Таким чином Маркс в основу соціальної теорії поклав принцип економії сил...».

Це «таким чином» дійсно незрівнянне! *Тому що у Маркса є політична економія, то з цієї нагоди давайте жувати слово «економія», називаючи продукти жуйки «реально-моністичною філософією»!*

Ні, Маркс не клав в основу своєї теорії ніякого принципу економії сил. Це дурниці, придумані людьми, яким

не дають спати лаври Євгена Дюрінга. Маркс дав цілком точне визначення поняттю зростання продуктивних сил і вивчав конкретний процес цього зростання. А Суворов придумав нове слівце для означення аналізованого Марксом поняття і придумав дуже невдало, тільки заплутавши справу. Бо, щоб значить «економія сил», як її зміряти, як це поняття застосовувати, які точні і визначені факти сюди підходять — цього Суворов не пояснив, і не можна цього пояснити, бо це — плутанина. Слухайте далі:

«...Цей закон соціальної економії являє собою не тільки принцип внутрішньої єдності соціальної науки» (ви розумієте тут що-небудь, читачу?), «але й сполучну ланку між соціальною теорією і всезагальною теорією буття» (294).

Так. Так. «Всезагальна теорія буття» знову відкрита С. Суворовим після того, як її багато разів відкривали в найрізніших формах численні представники філософської схоластики. Поздоровляємо російських махістів з новою «всезагальною теорією буття»! Будемо сподіватись, що наступну свою колективну працю вони присвятять цілком обґрунтуванню і розвиненню цього великого відкриття!

Який виклад теорії Маркса виходить у нашого представника реалістичної або реально-моністичної філософії, видно з такого прикладу. «В цілому продуктивні сили людей утворюють генетичну градацію» (уф!) «і складаються з їх трудової енергії, підкорених стихійних сил, культурно зміненої природи і знарядь праці, які становлять виробничу техніку... Щодо процесу праці ці сили виконують чисто економічну функцію; вони зберігають трудову енергію і підвищують продуктивність її затрат» (298). Продуктивні сили виконують економічну функцію відносно процесу праці! Це все одно, як коли б сказати: життєві сили виконують життєву функцію відносно процесу життя. Це не виклад Маркса, а засмічення марксизму неймовірним словесним сміттям.

Всього цього сміття в статті Суворова не перелічити. «Соціалізація класу виражається в зростанні його колективної влади і над людьми, і над їх власністю» (313)...

«Класова боротьба спрямована до встановлення форм рівноваги між соціальними силами» (322)... Соціальний розбрат, ворожнеча і боротьба по суті — явища негативні, протисуспільні. «Соціальний прогрес, за його основним змістом, є зростання суспільності, соціального зв'язку людей» (328). Можна заповнити томи такими колекціями банальностей, — і заповнюють ними томи представники буржуазної соціології, але видавати це за філософію марксизму — це вже занадто. Якби стаття Суворова була спробою популяризації марксизму, — її не можна було б судити особливо суворо; кожний визнавав би, що наміри автора добрі, але спроба зовсім невдала, та й годі. Коли ж група махістів підносить нам таку річ під назвою «Основ соціальної філософії», коли ми бачимо ті самі прийоми «розвинення» марксизму в філософських книжках Богданова, то виходить неминуче висновок про нерозривний зв'язок реакційної гносеології з реакційними силкуваннями в соціології.

4. ПАРТІЇ В ФІЛОСОФІЇ І ФІЛОСОФСЬКІ БЕЗГОЛОВЦІ

Нам лишилося ще розглянути питання про відношення махізму до релігії. Але це питання розширюється до питання про те, чи є, взагалі, партії у філософії і яке значення має безпартійність у філософії.

Протягом всього попереднього викладу, на кожному з порушених нами питань гносеології, на кожному філософському питанні, поставленому новою фізикою, ми простежували боротьбу між *матеріалізмом* і *ідеалізмом*. За купою нових термінологічних хитросплетінь, за сміттям гелертерської схоластики завжди, без винятку, ми знаходили *дві* основні лінії, два основні напрями у розв'язанні філософських питань. Чи взяти за первинне природу, матерію, фізичне, зовнішній світ — і вважати вторинним свідомість, дух, відчуття (— до-свід, згідно з *поширеною* в наш час термінологією), психічне і т. ін., ось те корінне питання, яке на *ділі* продовжує розділяти філософів на *два великі табори*. Джерело тисяч і тисяч помилок і плутанини в цій галузі полягає саме в тому, що за зовнішністю термінів, дефініцій, схоластичних вивертів, словесних хитросплетінь

проглядають ці дві основні тенденції (Богданов, наприклад, не хоче визнати свого ідеалізму, тому що замість «метафізичних», бачите, понять: «природа» і «дух» він узяв «досвідні»: фізичне і психічне. Слівце змінив!).

Геніальність Маркса і Енгельса полягає якраз у тому, що на протязі дуже довгого періоду, *майже півстоліття*, вони розвивали матеріалізм, посували вперед один основний напрям у філософії, не топтались на повторенні розв'язаних уже гносеологічних питань, а проводили послідовно, — показували, як треба проводити *той самий* матеріалізм у галузі суспільних наук, нещадно відмітаючи, як сміття, вісенітницю, надуті претенціозні дурниці, незліченні спроби «відкрити» «нову» лінію в філософії, винайти «новий» напрям і т. д. Словесний характер подібних спроб, схоластичну гру в нові філософські «ізми», засмічення суті питання вигадливими хитросплетіннями, невміння зрозуміти і ясно представити боротьбу двох корінних гносеологічних напрямів, — ось що переслідували і проти чого боролися Маркс і Енгельс на протязі всієї своєї діяльності.

Ми сказали: майже півстоліття. Справді, ще в 1843 році, коли Маркс тільки ще ставав Марксом, тобто засновником соціалізму, як науки, засновником *сучасного матеріалізму*, незмірно багатшого змістом і незрівнянно послідовнішого, ніж усі попередні форми матеріалізму, — ще в той час Маркс з разуючою ясністю намічав корінні лінії в філософії. К. Грюн наводить лист Маркса до Фейєрбаха від 20-го жовтня 1843 року¹¹², де Маркс запрошує Фейєрбаха написати статтю в «Deutsch-Französische Jahrbücher»¹¹³ проти Шеллінга. Цей Шеллінг — пустий хвалько, — пише Маркс, — із своїми претензіями обняти і перевершити всі попередні філософські напрями. «Французьким романтикам і містикам Шеллінг говорить: я — поєднання філософії і теології; французьким матеріалістам: я — поєднання плоті й ідеї; французьким скептикам: я — руйнівник догматики» *. Що

* Karl Grün. «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung», I. Bd., Lpz., 1874, S. 361 (Карл Грюн. «Людвіг Фейєрбах у своєму листуванні й літературній спадщині, а також у своєму філософському розвитку», т. I, Лейпциг, 1874, стор. 361. Ред.).

скептики», чи називаються вони юмістами чи кантіанцями (або махістами, в ХХ столітті), кричать проти «догматики» і матеріалізму і ідеалізму, Маркс бачив уже тоді і, не даючи відтягти себе одній з тисячі мізерних філософських системок, він зумів через Фейєрбаха прямо стати на матеріалістичну дорогу проти ідеалізму. Тридцять років по тому, в післяслові до другого видання першого тому «Капіталу», Маркс так само ясно і чітко протиставляє *свій матеріалізм* гегелівському, тобто найбільш послідовному, найбільш розвинутому *ідеалізму*, презирливо відкидаючи контівський «позитивізм» і оголошуючи жалюгідними епігонами сучасних філософів, які гадають, що знищили Гегеля, а на ділі вернулись до повторення догегелівських помилок Канта і Юма ¹¹⁴. В листі до Кугельмана від 27-го червня 1870 р. Маркс так само презирливо третирує «Бюхнера, Ланге, Дюрінга, Фехнера і т. д.» за те, що вони не зуміли зрозуміти діалектики Гегеля і ставляться до нього із зневагою *. Візьміть, ярепті, окремі філософські зауваження Маркса в «Капіталі» і в інших творах, — ви побачите *незмінний* основний мотив: наполягання на *матеріалізмі* і презирливі насмішки на адресу всякого затушовування, всякої плутанини, всяких відступів до *ідеалізму*. В цих двох корінних протиставленнях обертаються *всі* філософські зауваження Маркса — з точки зору професорської філософії, в цій «вузькості» й «однобічності» і полягає їх хибя. На ділі в цьому небажанні рахуватися з ублюдочними прожектами примирення матеріалізму і ідеалізму полягає найбільша заслуга Маркса, який ішов *унперед* виразно визначеним філософським шляхом.

Цілком у дусі Маркса і в тісному співробітництві з ним Енгельс в усіх своїх філософських працях коротко і ясно протиставляє з *усіх* питань матеріалістичну і ідеалістичну лінію, не беручи всерйоз ні в 1878, ні в 1888, ні в 1892 роках ¹¹⁷ нескінченних силкувань «перевершити» «однобічність» матеріалізму і ідеалізму, проголосити

* Про позитивіста Бізлі (Beesley) Маркс говорить у листі від 13 грудня 1870 р.: «як послідовник Конта, він не може не витворяти всяких вивертів» (crotchets) ¹¹⁶. Порівняйте з цим оцінку Енгельсом у 1892 р. позитивістів à la Гекслі ¹¹⁶.

нову лінію, будь-який «позитивізм», «реалізм» або інший професорський шарлатанізм. Усю боротьбу з Дюрінгом Енгельс провів *цілком* під лозунгом послідовного проведення матеріалізму, обвинувачуючи матеріаліста Дюрінга за словесне засмічення суті справи, за фразу, за прийоми міркування, які виражають собою поступку ідеалізму, перехід на позицію ідеалізму. Або послідовний до кінця матеріалізм, або брехня і плутанина філософського ідеалізму, — ось та постановка питання, яку дає *кожний параграф* «Анти-Дюрінга» і не помітити якої могли тільки люди з мозком, попсованим уже реакційною професорською філософією. І аж до 1894 року, коли написано останню передмову до переглянутого автором і доповненого останній раз «Анти-Дюрінга», Енгельс, продовжуючи стежити і за новою філософією, і за новим природознавством, продовжував з тією ж рішучістю обстоювати свою ясну і тверду позицію, відмітаючи сміття нових систем і системок.

Що Енгельс стежив за новою філософією, видно з «Людвіга Фейєрбаха». В передмові 1888 року говориться навіть про таке явище, як відродження класичної німецької філософії в Англії і в Скандінавії, а про пануюче неокантіанство і юїзм у Енгельса немає (і в передмові, і в тексті книги) інших слів, крім найбільшого презирства. Цілком очевидно, що Енгельс, спостерігаючи повторення *модною* німецькою і англійською філософією старих, догегелівських, помилок кантіанства і юїзму, готовий був ждати добра навіть *від повороту* (в Англії і в Скандінавії) *до Гегеля* ¹¹⁸, сподіваючись, що визначний ідеаліст і діалектик допоможе побачити дрібні ідеалістичні й метафізичні помилки.

Не вдаючись у розгляд величезної кількості відтінків неокантіанства в Німеччині і юїзму в Англії, Енгельс відкидає з порога основний відступ їх від матеріалізму. Енгельс оголошує *весь напрям* і тієї і другої школи «науковим кроком назад». І як він оцінює безсумнівно «позитивістську», з точки зору ходячої термінології, безсумнівно «реалістичну» тенденцію цих повокантіанців і юїстів, з яких, наприклад, він не міг не знати Гекслі? Той «позитивізм» і той «реалізм», який знаджу-

вав і знаджує безконечне число плутаників, Енгельс оголошував у кращому разі філістерським прийомом потай протаскувати матеріалізм, прилюдно громлячи його і відрікаючись від нього! ¹¹⁹ Досить хоч трошечки подумати над такою оцінкою Т. Гекслі, найвизначнішого природодослідника і незрівнянно більш реалістичного реаліста і позитивного позитивіста, ніж Мах, Авенаріус і К⁰, — щоб зрозуміти, з яким презирством аустрів би Енгельс теперішнє захоплення купки марксистів «новітнім позитивізмом» або «новітнім реалізмом» і т. ін.

Маркс і Енгельс від початку і до кінця були партійними в філософії, уміли викривати відступи від матеріалізму і потурання ідеалізові та фідеїзові в усіх і всяких «новітніх» напрямках. Тому виключно з точки зору витриманості матеріалізму оцінювали вони Гекслі. Тому Фейєрбахові дорікали вони за те, що він не провів матеріалізму до кінця, — за те, що він зрікався матеріалізму через помилки окремих матеріалістів, — за те, що він воював з релігією в цілях підновлення або створення нової релігії, — за те, що він не вмів у соціології позбутися ідеалістичної фрази і стати матеріалістом.

І цю найбільшу і найціннішу традицію своїх учителів цілком оцінив і перейняв Й. Діцген, хоч би які були його часткові помилки у викладі діалектичного матеріалізму. Багато грішив Й. Діцген своїми незграбними відступами від матеріалізму, але ніколи не намагався він принципіально відділитися від нього, піднести «новий» прапор, завжди в рішучий момент заявляв він твердо і категорично: я матеріаліст: наша філософія є матеріалістична. «З усіх партій, — справедливо говорив наш Йосиф Діцген, — наймерзенніша є партія середини... Як в політиці партії все більше й більше групуються в два тільки табори, ... так і наука ділиться на два основні класи (Generalklassen): там — метафізики, тут — фізики або матеріалісти *. Проміжні елементи і примиренські шарлатани з усякими кличками,

* І тут незграбний, неточний вислів: замість «метафізики» треба було сказати «ідеалісти». Й. Діцген сам протиставляє в інших місцях метафізиків діалектикам.

спіритуалісти, сенсуалісти, реалісти і т. д. і т. д., падають на своєму шляху то в ту, то в другу течію. Ми вимагаємо рішучості, ми хочемо ясності. Ідеалістами * називають себе реакційні мракобіси (Retraitebläser), а матеріалістами повинні називатися всі ті, хто прагне визволення людського розуму від метафізичної тарабарщини... Коли ми порівняємо обидві партії з тривким і плинним, то посередині лежить щось кашоподібне» **.

Правда! «Реалісти» і т. ін., а в тому числі й «позитивісти», махісти і т. д., все це — жалюгідна кашка, гідна презирства *партія середини* в філософії, яка плутає в кожному окремому питанні матеріалістичний і ідеалістичний напрям. Спроби вискочити з цих двох корінних напрямів у філософії не містять у собі нічого, крім «примиренського шарлатанства».

Що «наукова попівщина» ідеалістичної філософії є просте переддвер'я прямої попівщини, в цьому для Й. Діцгена не було й тіні сумніву. «Наукова попівщина, — писав він, — якнайсерйозніше намагається посприяти релігійній попівщині» (І. с., 51). «Особливо сфера теорії пізнання, нерозуміння людського духа, є така вошива яма» (Lausgrube), в якій «кладе яйця» і та і друга попівщина. «Дипломовані лакеї з промовами про «ідеальні блага», які отупляють народ з допомогою вимученого (geschraubter) ідеалізму» (53), — ось що таке професори філософії для Й. Діцгена. «Як у боженьки антипод — диявол, так у попівського професора (Katherderpfaffen) — матеріаліст». Теорія пізнання матеріалізму є «універсальна зброя проти релігійної віри» (55), — і не тільки проти «всім відомої, справжньої, звичайної релігії попів, але й проти очищеної, високої професорської релігії сп'янілих (benebelter) ідеалістів» (58).

У порівнянні з «половинчатістю» вільнодумних професорів Діцген готовий був дати перевагу «релігійній чесності» (60) — там «є система», там є люди цільні, які не розривають теорії і практики. «Філософія не наука,

* Зауважте, що Й. Діцген уже поправився і пояснив *точніше*, яка є партія ворогів матеріалізму.

** Див. статтю: «Соціал-демократична філософія», написану в 1876 році. «Kleinere philosophische Schriften». 1903, S. 135 («Дрібні філософські статті», 1903, стор. 135. Ред.).

а засіб захисту від соціал-демократії» (107) — для пп. професорів. «Ті, хто називають себе філософами, професори і приват-доценти, всі тонуть, незважаючи на свою вільнодумність, більше або менше в забобонах, в містиці... всі становлять щодо соціал-демократії... одну реакційну масу» (108). «Щоб іти вірним шляхом, не даючи ніяким релігійним і філософським нісенітницям (Welsch) збивати себе, треба вивчати невірний шлях невірних шляхів (der Holzweg der Holzwege) — філософію» (103).

І подивіться тепер з точки зору партій у філософії, на Маха і Авенаріуса з їхньою школою. О, ці пани *хваляться своєю безпартійністю*, і якщо є у них антипод, то тільки один і *тільки... матеріаліст*. Через *усі* писання *усіх* махістів червоною ниткою проходить тупоумна претензія «піднятися вище» від матеріалізму і ідеалізму, перевершити це «застаріле» протиставлення, а *на ділі* вся ця братія *щохвилини* оступається в ідеалізм, ведучи суцільну і неухильну боротьбу з матеріалізмом. Витончені гносеологічні виверти якого-небудь Авенаріуса залишаються професорським вимислом, спробою заснувати маленьку «свою» філософську секту, а *на ділі*, в загальній обстановці боротьби ідей і напрямів сучасного суспільства, *об'єктивна* роль цих гносеологічних мудрувань одна і тільки одна: розчищати дорогу ідеалізові і фідеїзові, служити їм вірну службу. Адже не випадковість справді, що за маленьку шкільку емпіріокритиків хапаються і англійські спіритуалісти на зразок Уорда, і французькі неокритицисти, які хвалять Маха за боротьбу з матеріалізмом, і німецькі іманенти! Формула Й. Діцгена: «дипломовані лакеї фідеїзму» в самісіньке око б'є Маха, Авенаріуса і всю їхню школу*.

* Ось ще приклад того, як широко розповсюджені течії реакційної буржуазної філософії на ділі використовують махізм. Мабуть чи не «останньою модою» щонайновішої американської філософії в «прагматизм» (від грецького *pragma* — діло, дія; філософія дії)¹²⁰. Про прагматизм говорять філософські журнали мабуть чи не найбільше. Прагматизм висміює метафізику і матеріалізму і ідеалізму, над усе підносить досвід і тільки досвід, визнає єдиним критерієм практику, посилається на позитивістську течію взагалі, *спирається спеціально на Оствальда, Маха, Пірсона, Пуанкаре, Дюгема*, на те, що наука не є «абсолютна копія реальності», і... *преблагополучно* виводить з усього цього бога в цілях практичних, тільки для

Нещастя російських махістів, які задумали «примиряти» махізм з марксизмом, у тому й полягає, що вони довірилися раз реакційним професорам філософії і, довірившись, покотилися по похилій площині. Прийоми вигадування різних спроб розвинути й доповнити Маркса були дуже нехитрі. Прочитають Оствальда, повірять Оствальдові, перекажуть Оствальда, назвуть це марксизмом. Прочитають Маха, повірять Махові, перекажуть Маха, назвуть це марксизмом. Прочитають Пуанкаре, повірять Пуанкаре, перекажуть Пуанкаре, назвуть це марксизмом! *Ні єдиному з цих професорів, здатних давати найцінніші праці в спеціальних галузях хімії, історії, фізики, не можна вірити ні в єдиному слові, раз мова заходить про філософію. Чому? З тієї ж причини, з якої ні єдиному професорові політичної економії, здатному давати найцінніші праці в галузі фактичних, спеціальних досліджень, не можна вірити ні в одному слові, раз мова заходить про загальну теорію політичної економії. Бо ця остання — така ж партійна наука в сучасному суспільстві, як і гносеологія. Загалом і в цілому професори-економісти не що інше, як учені прикажчики класу капіталістів, і професори філософії — учені прикажчики теологів.*

Завдання марксистів і тут і там зуміти засвоїти собі і переробити ті завоювання, які робляться цими «прикажчиками» (ви не зробите, наприклад, ні кроку в галузі вивчення нових економічних явищ, не користуючись працями цих прикажчиків), — і *вміти* відсікти їх реакційну тенденцію, вміти вести *свою* лінію і боротися з *усією лінією* ворожих нам сил і класів. От саме цього і не зуміли наші махісти, які *рабськи* йдуть за реакційною професорською філософією. «Може, ми помиляємось, але ми шукаємо», — писав від імені авторів

практики, без усякої метафізики, без усякого виходу за межі досвіду (пор. William James. «Pragmatism. A new name for some old ways of thinking», N. Y. and L., 1907, p. 57 і 106 особл. (пор. Уільям Джеймс. «Прагматизм. Нова назва для деяких старих шляхів мислення», Нью-Йорк і Лондон, 1907, стор. 57 і 106 особл. *Ред.*)). Відмінності між махізмом і прагматизмом такі ж мізерні і десятирядні з точки зору матеріалізму, як відмінності між емпіріокритицизмом і емпіріомонізмом. Порівняйте хоч би богдановське і прагматистське визначення істини: «істина для прагматиста є родове поняття для всякого роду певних робочих цінностей (working-values) у досвіді» (ib., p. 68).

«Нарисів» Луначарський. — Не ви шукаєте, а вас *шукать*, ось у чому біда! Не ви підходите з вашої, тобто марксистської (бо ви бажаєте бути марксистами), точки зору до кожного повороту буржуазно-філософської моди, а до вас підходить ця мода, вам нав'язує вона свої нові підробки в дусі ідеалізму, сьогодні à la Оствальд, завтра à la Мах, післязавтра à la Пуанкаре. Ті дуреньки «теоретичні» хитросплетіння (з «енергетикою», з «елементами», «інтроекцією» і т. ін.), яким ви наївно вірите, залишаються в межах вузької, мініатюрної шкільки, а ідейна і *суспільна тенденція* цих хитросплетінь уловлюється одразу Уордами, неокритицистами, іманентами, Лопатіними, прагматистами і *служить своєю службу*. Захоплення емпіріокритицизмом і «фізичним» ідеалізмом так само швидко минає, як захоплення неокантіанством і «фізіологічним» ідеалізмом, а фідеїзм з кожного такого захоплення бере собі здобич, на тисячі ладів видозмінюючи свої хитросплетіння на користь філософського ідеалізму.

Ставлення до релігії і ставлення до природознавства чудово ілюструє це *дійсне* класове використання буржуазною реакцією емпіріокритицизму.

Візьміть перше питання. Чи не гадаєте ви, що це випадковість, коли в колективній праці *проти* філософії марксизму Луначарський договорився до «обожнення вищих людських потенцій», до «релігійного атеїзму» * і т. ін.? Якщо ви гадаєте так, то тільки через те, що російські махісти неправильно поінформували публіку відносно *всієї* махістської течії в Європі і ставлення цієї течії до релігії. Не тільки немає в цьому ставленні нічого подібного до ставлення Маркса, Енгельса, Й. Діцгена, навіть Фейєрбаха, а є *прямо протилежне*, починаючи з заяв Петцольдта: емпіріокритицизм «не суперечить ні теїзмові, ні атеїзмові» («Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung» **, I, 351) або Маха — «релігійні погляди приватна справа» (фр. пер., р. 434)

* «Нариси», стор. 157, 159. В «Заграничной Газете» ¹²¹ той же автор говорить про «науковий соціалізм у його релігійному значенні» (№ 3, стор. 5), а в «Образовании» ¹²², 1908, № 1, стор. 164, він прямо пише: «Давно зріє в мені нова релігія...».

** — «Вступ до філософії чистого Досвіду». Ред.

і кінчаючи *прямим фідейзмом*, *прямим чорносотенством* і Корнеліуса, який розхвалює Маха і якого розхвалює Мах, і Каруса, і всіх іманентів. Нейтральність *філософа* в цьому питанні *уже є* лакейство перед фідейзмом, а далі нейтральності не підіймаються і не можуть піднятися Мах і Авенаріус у силу вихідних пунктів своєї гносеології.

Раз ви заперечуєте об'єктивну реальність, дану нам у відчутті, ви вже втратили всяку зброю проти фідейзму, бо ви вже скотились до агностицизму або суб'єктивізму, а це для нього тільки й потрібне. Якщо чуттєвий світ є об'єктивна реальність,— всякій іншій «реальності» або квазіреальності (згадайте, що Базаров повірив «реалізові» іманентів, які оголошують бога «реальним поняттям») замкнено двері. Якщо світ є матерія, що рухається,— її можна і треба безконечно вивчати в безконечно складних і детальних проявах і розгалуженнях *цього руху*, руху *цієї* матерії, але поза нею, поза «фізичним», зовнішнім світом, знайомим усім і кожному, нічого бути не може. І ворожнеча до матеріалізму, хмари наклепів на матеріалістів,— все це в цивілізованій і демократичній Європі порядок дня. Все це продовжується досі. Все це *приховується* від публіки російськими махістами, які *жодного разу* не спробували просто навіть зіставити вихваток проти матеріалізму Маха, Авенаріуса, Петцольдта і К^о з заявами *на користь* матеріалізму Фейербаха, Маркса, Енгельса, Й. Діцгена.

Але «приховування» відношень Маха і Авенаріуса до фідейзму нічому не допоможе. Факти говорять за себе. Ніякі зусилля в світі не відірвуть цих реакційних професорів від того ганебного стовпа, до якого прибили їх поцілунки Уорда, неокритицистів, Шуппе, Шуберта-Зольдерна, Леклера, прагматистів і т. д. І вплив названих зараз осіб, як філософів і професорів, поширеність їх ідей в «освіченій», тобто буржуазній, публіці, спеціальна література, створена ними, вдсятеро ширші і багатші, ніж спеціальна шкілька Маха і Авенаріуса. Шкілька служить, кому треба. Шкількою користуються, як треба.

Ганебні речі, до яких опустився Луначарський,— не виняток, а породження емпіріокритицизму, і росій-

ського, і німецького. Не можна захищати їх «хорошими намірами» автора, «особливим смислом» його слів: якби це був прямий і звичайний, тобто безпосередньо фідейстичний смисл, ми не стали б і говорити з автором, бо не знайшлося б, напевно, жодного марксиста, для якого подібні заяви *не* прирівнювали б *цілковито* Анатолія Луначарського до Петра Струве. Якщо цього немає (а цього *ще* немає), то тільки тому, що ми бачимо «особливий» смисл і *воюємо*, *поки ще є ґрунт* для товариської війни. В тім-то й ганьба заяв Луначарського, що він *міг* зв'язати їх із своїми «хорошими» намірами. В тім-то й зло його «теорії», що вона допускає *такі* засоби або *такі* висновки для здійснення добрих намірів. В тім-то й лихо, що «добрі» наміри залишаються *в кращому разі* суб'єктивною справою Карпа, Петра, Сидора, а *суспільне значення* подібних заяв безумовне і незаперечне, і ніякими застереженнями і роз'ясненнями ослаблене бути не може.

Треба бути сліпим, щоб не бачити ідейної спорідненості між «обожненням вищих людських потенцій» Луначарського і «всезагальною підстановкою» психічного під усю фізичну природу Богданова. Це — одна й та сама думка, висловлена в одному випадку переважно з точки зору естетичної, в другому — ґносеологічної. «Підстановка», *мовчки* і з другого боку підходячи до справи, *уже обожує* «вищі людські потенції», відриваючи «психічне» від людини і підставляючи неосяжно розширене, абстрактне, божественно-мертве, «психічне взагалі» під *усю фізичну природу*. А «Логос» Юшкевича, що вноситься «в ірраціональний потік даного»?

Зав'яз пазурець — і пташці кінець. А наші махісти всі зав'язли в ідеалізмі, тобто ослабленому, витонченому фідейзмі, зав'язли з того самого моменту, коли взяли «відчуття» не як образ зовнішнього світу, а як особливий «елемент». Нічів відчуття, нічия психіка, нічий дух, нічия воля, — до цього неминуче скотитись, якщо не визнавати матеріалістичної теорії *відображення* свідомістю людини об'єктивно-реального зовнішнього світу.

5. ЕРНСТ ГЕККЕЛЬ І ЕРНСТ МАХ

Подивіться на ставлення махізму, як *філософської течії*, до природознавства. Весь махізм *бореться* з початку і до кінця з «метафізикою» природознавства, називаючи цим ім'ям *природничоісторичний матеріалізм*, тобто стихійне, неусвідомлюване, неоформлене, філософськи-несвідоме переконання переважної більшості природодослідників в об'єктивній реальності зовнішнього світу, відображуваній нашою свідомістю. І цей *факт* облудно замовчують наші махісти, затушовуючи або заплутуючи *нерозривний зв'язок* стихійного матеріалізму природників з *філософським матеріалізмом* як напрямом, давним-давно відомим і сотні разів підтвердженням Марксом і Енгельсом.

Візьміть Авенаріуса. Уже в 1-му своєму творі: «Філософія, як мислення про світ за принципом найменшого витрачання сил», що вийшов у 1876 році, він воює з метафізикою природознавства *, тобто з природничоісторичним матеріалізмом, і воює, як він сам визнав у 1891 р. (не «виправивши» своїх поглядів, однак!) з точки зору теоретико-пізнавального ідеалізму.

Візьміть Маха. Він незмінно, з 1872 р., або ще навіть раніше, і до 1906 р. воює з метафізикою природознавства, причому, однак, має сумлінність признатися, що за ним і з ним іде «цілий ряд філософів» (іманенти в тому числі), але «*дуже небагато* природодослідників» («Аналіз відчуттів», стор. 9). У 1906 р. Мах теж признається сумлінно, що «більшість природодослідників тримається матеріалізму» («Erkenntnis und Irrtum», 2 вид., S. 4).

Візьміть Петцольдта. В 1900 році він проголошує, що «природничі науки наскрізь (*ganz und gar*) пройняті метафізикою». «Їх досвід має бути ще очищений» («Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. I, S. 343). Ми знаємо, що Авенаріус і Петцольдт «очищають» досвід від усякого визнання об'єктивної реальності, даної нам у відчутті. В 1904 році Петцольдт заявляє, що «механічний світогляд сучасного природодослідника не кращий по суті, ніж світогляд стародавніх

* §§ 79, 114 та ін.

індійців». «Абсолютно все одно, чи тримається світ на казковому слоні чи на молекулах і атомах, якщо мислити їх собі в гносеологічному відношенні реальними, а не тільки для метафори (*bloss bildlich*) вживаними» (поняттями) (Bd. II, S. 176).

Візьміть Віллі — єдина настільки порядна людина серед махістів, що він соромиться спорідненості з іманентами, — і він заявляє в 1905 році... «І природничі науки кінець кінцем становлять у багатьох відношеннях такий авторитет, якого ми повинні позбутися» («*Gegen die Schulweisheit*», S. 158 *).

Адже це все — *чистий обскурантизм*, найзапекліша реакційність. Вважати атоми, молекули, електрони і т. д. приблизно вірним відображенням у нашій голові *об'єктивно реального руху матерії*, це все одно, що вірити в слона, який тримає на собі світ! Зрозуміло, що за такого *обскуранта*, одягненого в блазенський костюм модного позитивіста, вхопились *обома руками* іманенти. Немає жодного іманента, який би з піною на губах не накидався на «метафізику» природознавства, на «матеріалізм» природодослідників *саме за це визнання* природодослідниками *об'єктивної реальності матерії* (і її частинок), часу, простору, закономірності природи і т. д. і т. ін. Задовго до нових відкриттів у фізиці, які створили «фізичний ідеалізм», Леклер боровся, спираючись на Маха, з «матеріалістичним переважаючим напрямом (*Grundzug*) сучасного природознавства» (заголовок § 6 в «*Der Realismus u. s. w.*» **, 1879), Шуберт-Зольдерн воював з метафізикою природознавства (заголовок II розділу в «*Grundlagen einer Erkenntnistheorie*», 1884 ***), Ремке разив природничоісторичний «матеріалізм», цю «метафізику вулиці» («*Philosophie und Kantianismus*», 1882, S. 17 ****) і т. д. і т. д.

І іманенти цілком законно робили з цієї *махістської* ідеї про «метафізичність» природничоісторичного

* — «Проти шкільної мудрості», стор. 158. *Ред.*

** — «*Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik*» («Реалізм сучасного природознавства в світлі давої Берклі і Кантом критики пізнання»). *Ред.*

*** — «Основи теорії пізнання», 1884. *Ред.*

**** — «Філософія і кантіанство», 1882, стор. 17. *Ред.*

матеріалізму *прямі й одверті* фідеїстичні висновки. Якщо природознавство не малює нам у своїх теоріях об'єктивної реальності, а *тільки* метафори, символи, форми людського досвіду і т. д., то цілком незаперечно, що людство вправі для іншої сфери створити собі *не менш «реальні»* поняття на зразок бога і т. ін.

Філософія природодослідника Маха відноситься до природознавства, як поцілунок християнина Іуди відносився до Христа. Мах так само видає природознавство фідеїзмові, переходячи по суті справи на бік філософського ідеалізму. Зречення Махом природничоісторичного матеріалізму є в усіх відношеннях реакційне явище: ми бачили це досить наочно, говорячи про боротьбу «фізичних ідеалістів» з *більшістю* природників, які залишаються на точці зору старої філософії. Ми побачимо це ще ясніше, коли порівняємо знаменитого природодослідника Ернста Геккеля із знаменитим (серед реакційного міщанства) філософом Ернстом Махом.

Буря, яку викликали в усіх цивілізованих країнах «Світові загадки» Е. Геккеля, надзвичайно рельєфно виявила *партійність* філософії в сучасному суспільстві, з одного боку, і справжнє суспільне значення боротьби матеріалізму з ідеалізмом і агностицизмом, з другого. Сотні тисяч екземплярів книги, яка відразу ж була перекладена на всі мови, виходила в спеціально дешевих виданнях, показали наочно, що книга ця «пішла в народ», що в масі читачів, яких відразу притяг на свій бік Е. Геккель. Популярна книжечка зробилась знаряддя класової боротьби. Професори філософії і теології всіх країн світу взяли на тисячі ладів громити і нищити Геккеля. Знаменитий англійський фізик Лодж пустився захищати бога від Геккеля. Російський фізик, п. Хвольсон, відправився в Німеччину, щоб видати там підлу чорносотенну брошурку проти Геккеля і запевнити вельмишановних панів філістерів у тому, що не все природознавство стоїть тепер на точці зору «наївного реалізму»*. Нема числа тим теологам, які ополчилися

* О. Д. Чхольсон. «Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot», 1906. Пор. S. 80 (О. Д. Хвольсон. «Гегель, Геккель, Косут і дванадцята заповідь», 1906. Пор. стор. 80. Ред.).

на Геккеля. Нема такої шаленої лайки, якою б не осипали його казенні професори філософії*. Весело дивитись, як у цих висохлих на мертвій холостиці мумій — може, уперше в житті — запалюються очі і рожевіють щоки від тих ляпасів, яких надавав їм Ернст Геккель. Жердці чистої науки і найабстрактнішої, здавалося б, теорії прямо стогнуть від люті, і в усьому цьому реві філософських зубрів (ідеаліста Паульсена, іманента Ремке, кантіанця Адікеса та інших, їх же імена ти, господи, відаєш) явно чується один основний мотив: проти «метафізики» природознавства, проти «догматизму», проти «перебільшення цінності і значення природознавства», проти «природничоісторичного матеріалізму». Він — матеріаліст, ату його, ату матеріаліста, він обманює публіку, не називаючи себе прямо матеріалістом — ось що особливо доводить вельмишановних панів професорів до нестями.

І особливо характерна в усій цій трагікомедії** та обставина, що Геккель сам *зрікається матеріалізму*, відмовляється від цієї клички. Мало того: він не тільки не відкидає всякої релігії, а вигадує свою релігію (теж щось на зразок «атеїстичної віри» Булгакова або «релігійного атеїзму» Луначарського), відстоюючи *принципально* союз релігії з наукою! В чому ж справа? Через яке «фатальне непорозуміння» знялася буча?

Річ у тому, що філософська наївність Е. Геккеля, відсутність у нього певних партійних цілей, його бажання рахуватися з пануючим філістерським передсудом проти матеріалізму, його особисті примирні тенденції і пропозиції відносно релігії,— все це тим рельєфніше виставило загальний *дух* його книжки, *невикорінність* природничоісторичного матеріалізму, *непримиримість* його з *усією* казенною професорською філософією і теологією. Особисто Геккель не хоче поривати з

* Брошура Генріха Шмідта «Боротьба з приводу «Світових загадок»» (Вопп, 1900) дає непогану картину походу професорів філософії і теології проти Геккеля. Але ця брошура уже встигла дуже застаріти нині.

** Трагічний елемент внесений був замахом на життя Геккеля весною поточного (1908) року. Після ряду анонімних листів, які вітали Геккеля термінами, як-от: «собака», «бсзбожник», «мавпа» і т. ін., якийсь істинно німецький чоловік шпурнув до кабінету Геккеля в Існі камінь чималих розмірів.

філістерами, але те, що він викладає з таким непохитно наївним переконанням, *абсолютно* не мириться ні з якими відтінками пануючого філософського ідеалізму. Всі ці відтінки, від найгрубіших реакційних теорій якого-небудь Гартмана аж до Петцольдта, який вважає себе за новітнього, прогресивного і передового позитивіста чи емпіріокритициста Маха, *всі* сходяться на тому, що природничоісторичний матеріалізм є «метафізика», що визнання об'єктивної реальності за теоріями і висновками природознавства означає самий «наївний реалізм» і т. ін. І от оце «заповітне» вчення *всієї* професорської філософії і теології *б'є в лице* кожна сторінка Геккеля. Природодослідник, який безумовно виражає найтривкіші, хоч і неоформлені, думки, настрої і тенденції величезної більшості природодослідників кінця XIX і початку XX століття, показав відразу, легко і просто, те, що намагалась приховати від публіки і від самої себе професорська філософія, саме, що є підвалина, яка стає дедалі ширша і міцніша і об яку розбиваються всі зусилля і намагання тисячі і однієї шкільки філософського ідеалізму, позитивізму, реалізму, емпіріокритицизму та іншого конфузійнізму. Ця підвалина — *природничо-історичний матеріалізм*. Переконавання «наївних реалістів» (тобто всього людства) в тому, що наші відчуття є образи об'єктивно реального зовнішнього світу, є незмінно зростаюче і міцніюче переконання маси природодослідників.

Програана справа засновників нових філософських шкілок, вигадувачів нових гносеологічних «ізмів», — програана назавжди і безнадійно. Вони можуть борсатися з своїми «оригінальними» системками, можуть старатись забавити кількох поклонників цікавим спором про те, чи сказав раніше «е!» емпіріокритичний Бобчинський чи емпіріомоністичний Добчинський, можуть створювати навіть широку «спеціальну» літературу подібно до «іманентів», — хід розвитку природознавства, незважаючи на всі його хитання і вагання, незважаючи на всю неусвідомленість матеріалізму природників, незважаючи на вчорашнє захоплення модним «фізіологічним ідеалізмом» або сьогоднішнє — модним «фізич-

ним ідеалізмом», відкидає *геть* всі системки і всі хитро-сплетіння, висуваючи знов і знов «метафізику» *природ-ничиісторичного матеріалізму*.

Ось ілюстрація сказаного на одному прикладі з Геккеля. В «Чудесах життя» автор зіставляє моністичну і дуалістичну теорію пізнання; наводимо найбільш цікаві пункти зіставлення:

МОНІСТИЧНА ТЕОРІЯ
ПІЗНАННЯ:

3. Пізнання є фізіологічне явище; анатомічний орган є мозок.

4. Єдина частина людського мозку, де міститься пізнання, є певна частина мозкової кори, фронема.

5. Фронема є надзвичайно досконала динамо-електрична машина, складовими частинами якої є мільйони фізичних клітинок (фронетальних клітинок). Так само, як у відношенні до інших органів тіла, (духовна) функція даної частини мозку є кінцевий результат функцій клітин, з яких він складається*.

ДУАЛІСТИЧНА ТЕОРІЯ
ПІЗНАННЯ:

3. Пізнання не є фізіологічне явище, а процес чисто духовний.

4. Та частина мозку, яка здається функціонуючою як орган пізнання, насправді є лише інструмент, що допомагає виявленню інтелектуальних феноменів.

5. Фронема, як *орган* розуму, не автономна, а являє собою разом із своїми складовими частинами (фронетальними клітинами) лише посередник між нематеріальним духом і зовнішнім світом. Людський розум по суті відмінний від розуму вищих тварин і від інстинкту нижчих тварин.

Ви бачите з цього типового уривка з творів Геккеля, що він не вдається в розгляд філософських питань і не

* Користуюсь французьким перекладом: «Les merveilles de la vie», Paris, Schleicher. Tabl. I et XVI («Чудеса життя», Париж, Шлейхер. Таблиці I і XVI. Ред.).

вміє протиставити матеріалістичної і ідеалістичної теорії пізнання. Він *глузує з усіх* ідеалістичних, ширше: з усіх спеціально філософських хитросплетінь, з точки зору природознавства, *не допускаючи й думки про те*, ніби можлива інша теорія пізнання, крім *природничо-історичного матеріалізму*. Він глузує з філософів з точки зору матеріаліста, *не бачачи того*, що він стоїть на точці зору матеріаліста!

Зрозуміла безсила злоба філософів проти цього все-сильного матеріалізму. Ми навели вище відзив «істинно руського» Лопатіна. А ось вам відзив п. Рудольфа Віллі, найпередовішого «емпіріокритика», непримиренно ворожого ідеалізму (не жартуйте!): «хаотична суміш деяких природничоісторичних законів, наприклад, закону збереження енергії і т. ін., з рядом схоластичних традицій відносно субстанції і речі в собі» («Gegen die Schulweisheit», S. 128).

Що розсердило вельмишановного «новітнього позитивіста»? Ну, як же йому не сердитись, коли він одразу зрозумів, що всі великі вчення його вчителя Авенаріуса — наприклад, що мозок не є орган мислі, що відчуття не є образи зовнішнього світу, що матерія («субстанція») або «річ у собі» не є об'єктивна реальність і т. д. — являють собою, з точки зору Геккеля, *чистісіньку ідеалістичну тарабарщину!*? Геккель цього не сказав, бо він філософією не займався і з «емпіріокритицизмом», *як таким*, не знайомився. Але Р. Віллі не може не бачити, що сто тисяч читачів Геккеля означають сто тисяч плювків на адресу *філософії* Маха і Авенаріуса. І Р. Віллі заздалегідь утирається — *по-лопатінському*. Бо *суть* доводів п. Лопатіна і п. Віллі проти всякого матеріалізму взагалі і природничоісторичного матеріалізму зокрема цілком однакова. Для нас, марксистів, різниця між п. Лопатіним і п. Віллі, Петцольдтом, Махом і К^о не більша, ніж різниця між протестантським і католицьким богословами.

«Війна» проти Геккеля *довела*, що цей наш погляд відповідає *об'єктивній реальності*, тобто класовій природі сучасного суспільства і його класових ідейних тенденцій.

Ось ще маленький приклад. Махіст Клейнпетер переклав з англійської на німецьку мову поширений в Америці твір Карла Снайдера «Картина світу з точки зору сучасного природознавства» («Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft». Lpz., 1905). Твір цей ясно і популярно викладає цілий ряд новітніх відкриттів і в фізиці і в інших галузях природознавства. І от, махістові Клейнпетеру довелось дати до Снайдера передмову з *застереженнями* на зразок того, що ґносеологія Снайдера «незадовільна» (S. V). В чому річ? В тому, що Снайдер ні на хвилину не допускає сумніву в тому, що картина світу є картина того, як матерія рухається і як *«матерія мислить»* (S. 228, l. c.). У наступній своїй праці «Машина світу» (Lond. and N. Y., 1907; Karl Snyder «The World Machine») Снайдер говорить, — натякаючи на присвячення ним своєї книги пам'яті Демокріта з Абдери, який жив приблизно в 460—360 роках до Р. Х.: «Демокріта часто звали прародителем матеріалізму. Ця філософська школа трошки не в моді в наш час; але не зайвим буде зауважити, що на ділі весь новітній прогрес наших уявлень про світ ґрунтувався на посилках матеріалізму. Матеріалістичні посилки, коли говорити прямо (practically speaking), просто *неминучі* (unescapable) в природничоісторичних дослідженнях» (p. 140).

«Звичайно, якщо подобається, можна мріяти разом з добрим єпископом Берклі на ту тему, що все є мрія. Але, які б не були приємні фокуси ефірного ідеалізму, а знайдеться все ж небагато людей, які б — при найрізноманітніших поглядах на проблему зовнішнього світу — сумнівалися в тому, що вони самі існують. Не треба багато возитися з мандрівними вогниками різних *Я і Не-Я*, щоб переконатися, що, допускаючи своє власне існування, ми вже впускаємо в шестеро воріт наших чуттів цілий ряд позірностей. Гіпотеза туманних мас, теорія світла як руху ефіру, теорія атомів і всі подібні до них учення можуть бути оголошені просто зручними «робочими гіпотезами»; але слід нагадати, що, поки ці вчення не спростовані, вони стоять більш або менш на тій самій основі, як і та гіпотеза, що істота, яку ви, любий

читачу, називаєте самим собою, переглядає ці рядки» (р. 31—32).

Уявіть собі гірку долю махіста, коли його улюблені витончені побудови, які зводять категорії природознавства до простих робочих гіпотез, висміюються, як чиста нісенітниця, природниками по обидві сторони океану! Чи дивуватися з того, що Рудольф Віллі в 1905 році воює, як з живим ворогом, з Демокритом, чудово ілюструючи цим *партійність філософії* і виявляючи паки і паки свою справжню позицію в цій партійній боротьбі? «Звичайно,— пише він,— Демокрит не має поняття про те, що атоми і порожній простір є лише фіктивні поняття, які чинять просто послуги, як допоміжний засіб (*blosse Handlangerdienste*), що приймаються з міркувань доцільності, поки вони зручні для вжитку. Демокрит не був настільки вільним, щоб зрозуміти це; але ж і наші сучасні природодослідники, за небагатьма винятками, теж не вільні. Віра старого Демокрита є віра наших природодослідників» (I. c., S. 57).

Є від чого в одчай впасти! Зовсім «по-новому», «емпіріокритично» довели, що і простір і атоми — «робочі гіпотези», а природники глузують з цього *беркліанства* і йдуть за Геккелем! Ми зовсім не ідеалісти, це наклеп, ми тільки трудимосся (разом з ідеалістами) над спростуванням гносеологічної лінії Демокрита, трудимосся вже понад 2000 років,— і все марно! Тільки й лишається нашому вождеві, Ернстові Маху, що присвятити свою останню працю, підсумки свого життя і своєї філософії, «Пізнання і заблудження», *Вільгельмові Шуппе*, а в тексті відзначити з жалем, що більшість природників — матеріалісти, і що Геккелю «ми теж» *співчуваємо...* за «вільнодумність» (S. 14).

Тут він вирисувався увесь, цей ідеолог реакційного міщанства, який *іде* за чорносотенним В. Шуппе і «*співчуває*» вільнодумності Геккеля. Такі всі вони, гуманні філістери в Європі з їх вільнолюбними симпатіями і з їх ідейним (і політичним і економічним) полоном у Вільгельмів Шуппе *. Безпартійність у філософії є тільки

* Плеханов у своїх зауваженнях проти махізму не стільки дбав про спростування Маха, скільки про заподіяння фракційної шкоди більшовиз-

ганебно приховане лакейство перед ідеалізмом і фідеїзмом.

Порівняйте, на закінчення, відзив про Геккеля Франца Мерінга, людини, яка не тільки бажає, але й уміє бути марксистом. Як тільки вийшли «Світові загадки», ще в кінці 1899 року, Мерінг відразу вказав на те, що «твір Геккеля і своїми слабими і своїми сильними сторонами надзвичайно цінний для того, щоб допомогти проясненню дещо заплутаних у нашій партії поглядів на те, чим є для неї, з одного боку, *історичний матеріалізм*, з другого боку, *історичний матеріалізм*» *. Хиба Геккеля та, що він поняття не має про *історичний матеріалізм*, договорюючись до цілого ряду кричущих нісенітниць і відносно політики, і відносно «моністичної релігії» і т. д., і т. ін. «Геккель — матеріаліст і моніст, але не *історичний*, а природничоісторичний матеріаліст» (там же).

«Нехай прочитає книгу Геккеля той, хто хоче дотиком відчувати цю нездатність (природничоісторичного матеріалізму дати собі раду з суспільними питаннями), хто хоче прояснитись свідомістю того, наскільки необхідно розширити природничоісторичний матеріалізм до історичного матеріалізму, щоб зробити його дійсно неподоланною зброєю у великій визвольній боротьбі людства.

Але не тільки заради цього треба читати книгу Геккеля. Його надзвичайно слаба сторона зв'язана нерозривно з його надзвичайно сильною стороною — з наочним, яскравим викладом, що становить незрівнянно більшу — і обсягом, і важливістю — частину книги, викладом розвитку природничих наук у цьому (XIX) столітті, або, інакше кажучи: викладом *переможного походу природничоісторичного матеріалізму* **.

мові. За це дрібне і мізерне використання корінних теоретичних незгод він уже по заслузі покараний — двома книжками меншовиків-махістів¹²³.

* Fr. Mehring. «Die Welträtself», «Neue Zeit», 1899—1900, 18, 1, 418 (Фр. Мерінг. «Світові загадки», «Новий Час», 1899—1900, 18, 1, 418. Ред.).

** Fr. Mehring. «Die Welträtself», «Neue Zeit», 1899—1900, 18, 1, 419.

ВИСНОВОК

З чотирьох точок зору повинен підходити марксист до оцінки емпіріокритицизму.

По-перше і насамперед, треба порівняти теоретичні основи цієї філософії і діалектичного матеріалізму. Таке порівняння, якому були присвячені три перші розділи, показує *по всій лінії* гносеологічних питань *суцільну реакційність* емпіріокритицизму, який прикриває новими вивертами, слівцями і хитросплетіннями старі помилки *ідеалізму і агностицизму*. Тільки при абсолютному неучті відносно того, що таке філософський матеріалізм взагалі і що таке діалектичний метод Маркса і Енгельса, можна заводити балачки про «поєднання» емпіріокритицизму з марксизмом.

По-друге, треба визначити місце емпіріокритицизму, як однієї дуже маленької шкільки філософів-спеціалістів, серед решти філософських шкіл сучасності. Почавши з Канта, і Мах і Авенаріус пішли від нього не до матеріалізму, а в протилежний бік, до Юма і до Берклі. Гадаючи, ніби він «очищає досвід» взагалі, Авенаріус на ділі очищав тільки агностицизм від кантіанства. Вся школа Маха і Авенаріуса йде до ідеалізму все більш виразно, в тісному єднанні з однією з найреакційніших ідеалістичних шкіл, так зв. іманентами.

По-третє, треба взяти на увагу безсумнівний зв'язок махізму з однією школою в одній галузі новітнього природознавства. На боці матеріалізму незмінно стоїть величезна більшість природодослідників як взагалі, так і в даній спеціальній галузі, саме: в фізиці. Меншість

нових фізиків, під впливом ломки старих теорій великими відкриттями останніх років, під впливом кризи нової фізики, що особливо наочно показала відносність наших знань, скотилася, в силу незнання діалектики, через релятивізм до ідеалізму. Модний фізичний ідеалізм наших днів таке ж реакційне і таке ж короткочасне захоплення, як модний фізіологічний ідеалізм недавнього минулого.

По-четверте, за гносеологічною схоластикою емпіріокритицизму не можна не бачити боротьби партій у філософії, боротьби, яка кінець кінцем виражає тенденції й ідеологію ворожих класів сучасного суспільства. Новітня філософія так само партійна, як і дві тисячі років тому. Партіями, що борються, по суті справи, прикриваній гелертерськи-шарлатанськими новими кличками або скудоумною безпартійністю, є матеріалізм і ідеалізм. Останній є тільки витончена, рафінована форма фідейзму, який стоїть у всеозброєнні, має у своєму розпорядженні величезні організації і продовжує неухильно впливати на маси, обертаючи на користь собі найменше хитання філософської думки. Об'єктивна, класова роль емпіріокритицизму цілком зводиться до прислужництва фідейстам в їх боротьбі проти матеріалізму взагалі і проти історичного матеріалізму зокрема.

ДОДАТОК ДО § 1-го РОЗДІЛУ IV *

З ЯКОГО БОКУ ПІДХОДИВ М. Г. ЧЕРНИШЕВСЬКИЙ
ДО КРИТИКИ КАНТІАНСТВА? ¹²⁴

У першому параграфі четвертого розділу ми показали докладно, що матеріалісти критикували і критикують Канта з діаметрально протилежного боку відносно того, з якого критикують його Мах і Авенаріус. Не зайвим вважаємо додати тут, хоч коротко, вказівку на гносеологічну позицію великого російського гегельянця і матеріаліста М. Г. Чернишевського.

Трохи згодом після критики Канта німецьким учнем Фейєрбаха, Альбрехтом Рау, великий російський письменник М. Г. Чернишевський, теж учень Фейєрбаха, вперше спробував прямо викласти своє ставлення і до Фейєрбаха і до Канта. М. Г. Чернишевський виступав у російській літературі ще в 50-х роках минулого століття, як прихильник Фейєрбаха, але наша цензура не дозволяла йому навіть згадати ім'я Фейєрбаха. В 1888 році в передмові до намічуваного третього видання «Естетичних відношень мистецтва до дійсності» М. Г. Чернишевський спробував прямо вказати на Фейєрбаха, але цензура і в 1888 році не пропустила навіть простого посилення на Фейєрбаха! Передмова побачила світ тільки в 1906 році: див. т. X, ч. 2 «Повного зібрання творів» М. Г. Чернишевського, стор. 190—197. У цій «Передмові» М. Г. Чернишевський присвячує півсторінки критиці Канта і тих природодослідників, які у своїх філософських висновках ідуть за Кантом.

* Див. цей том, стор. 186—197. Ред.

Ось це блискуче міркування М. Г. Чернишевського в 1888 році:

«Ті натуралісти, які уявляють себе будівниками всеосязних теорій, насправді залишаються учнями, і звичайно слабими учнями, старовинних мислителів, що створили метафізичні системи, і звичайно мислителів, системи яких уже були зруйновані почасти Шеллінгом і остаточно Гегелем. Досить нагадати, що більшість натуралістів, які намагаються будувати широкі теорії законів діяльності людської думки, повторюють метафізичну теорію Канта про суб'єктивність нашого знання»,... (до відома російських махістів, які все переплутали: Чернишевський стоїть позаду Енгельса, оскільки він у своїй термінології сплутує протиставлення матеріалізму ідеалізму з протиставленням метафізичного мислення діалектичному, але Чернишевський стоїть цілком на рівні Енгельса, оскільки він докоряє Кантові не за реалізм, а за агностицизм і суб'єктивізм, не за допущення «речі в собі», а за невміння вивести наше знання з цього об'єктивного джерела)... «говорять зі слів Канта, що форми нашого чуттєвого сприймання не мають схожості з формами дійсного існування предметів»,... (до відома російських махістів, які все переплутали: критика Канта Чернишевським діаметрально протилежна критиці Канта Авенаріусом — Махом і іманентами, бо для Чернишевського, як і для всякого матеріаліста, форми нашого чуттєвого сприймання мають схожість з формами дійсного, тобто об'єктивно-реального існування предметів)... «що через це предмети дійсно існуючі і дійсні якості їх, дійсні відношення їх між собою непізнаванні для нас»,... (до відома російських махістів, які все переплутали: для Чернишевського, як і для всякого матеріаліста, предмети, тобто, говорячи вигадливою мовою Канта, «речі в собі», *дійсно* існують і *цілком* пізнаванні для нас, пізнаванні і в своєму існуванні, і в своїх якостях, і в своїх дійсних відношеннях)... «і якби були пізнаванні, то не могли б бути предметом нашого мислення, яке вкладає весь матеріал знань у форми цілком відмінні від форм дійсного існування, що й самі закони мислення мають лише

суб'єктивне значення»,... (до відома плутаників-махістів: для Чернишевського, як і для всякого матеріаліста, закони мислення мають не тільки суб'єктивне значення, тобто закони мислення відображають форми дійсного існування предметів, є цілком схожі, а не різняться, з цими формами)... «що в дійсності нема нічого такого, що уявляється нам зв'язком причини з дією, бо нема ні попереднього, ні наступного, нема ні цілого, ні частин і так далі, і так далі»... (До відома плутаників-махістів: для Чернишевського, як і для всякого матеріаліста, в дійсності є те, що уявляється нам зв'язком причини з дією, є об'єктивна причинність або необхідність природи)... «Коли натуралісти перестануть говорити цю і подібну метафізичну нісенітницю, вони стануть здатними вироблювати і, мабуть, вироблять, на основі природознавства, систему понять, більш точних і повних, ніж ті, які викладені Фейєрбахом...». (До відома плутаників-махістів: Чернишевський називав метафізичною нісенітницею *всі* відступи від матеріалізму і в бік ідеалізму і в бік агностицизму)... «А поки що найкращим викладом наукових понять про так звані основні питання людської допитливості лишається той, що його зробив Фейєрбах» (стор. 195—196). Основними питаннями людської допитливості Чернишевський називає те, що на сучасній мові називається основними питаннями теорії пізнання або гносеології. Чернишевський — єдиний дійсно великий російський письменник, який зумів з 50-х років аж до 88-го року лишитися на рівні цілісного філософського матеріалізму і відкинути нікчемну нісенітницю неокантіанців, позитивістів, махістів та інших плутаників. Але Чернишевський не зумів, вірніше: не міг, внаслідок відсталості російського життя, піднятися до діалектичного матеріалізму Маркса і Енгельса.
