

В.И.ЛЕНИН

**Избрани произведения
В пет тома**

В. И. ЛЕНИН

Материализъм и емпириокритицизъм

3



Материализъм и емпириокритицизъм

*Критически бележки
за една реакционна философия¹*

Предговор към първото издание

Цяла редица писатели, които желаят да бъдат марксиста, предприеха у нас тая година истински поход против философията на марксизма. За по-малко от половин година излязоха от печат четири книги, посветени главно и почти изцяло на нападки против диалектическия материализъм. Тук се отнасят преди всичко «Очерци по (? би трябвало да се каже: против) философията на марксизма», СПб, 1908, сборник статии от Базаров, Богданов, Луначарски, Берман, Хелфонд, Юшкевич, Суворов; след това книгите: на Юшкевич — «Материализъм и критически реализъм», на Берман — «Диалектиката в светлината на съвременната теория на познанието», на Валентинов — «Философски теории на марксизма».

Всички тези лица не могат да не знаят, че Маркс и Енгелс десетки пъти са наричали своите философски възгледи диалектически материализъм. И всички тези лица, обединени — въпреки резките различия в политическите възгледи — от враждата си против диалектическия материализъм, претендират в същото време, че във философията са марксиста! Енгелсовата диалектика е «мистика» — казва Берман. Възгледите на Енгелс са «остарели» — мимоходом, като нещо, което от само себе си се разбира, подхвърля Базаров, — материализмът се оказва опроверган от нашите смели воини, които гордо се позо-

вават на «съвременната теория на познанието», на «най-новата философия» (или на «най-новия позитивизъм»), на «философията на съвременното природознание» или дори на «философията на природознанието от ХХ век». Опирайки се на всички тия уж най-нови учения, нашите изтребители на диалектическия материализъм безстрашно стигат до истински фидеизъм* (у Луначарски най-ясно, но съвсем не само у него!³), но те веднага губят всяка смелост, всяко уважение към своите собствени убеждения, когато работата дойде да определят открито своите отношения към Маркс и Енгелс. На дело — пълно отричане от диалектическия материализъм, т. е. от марксизма. На думи — безкрайни извъртания, опити да заобиколят същината на въпроса, да прикрият своето отстъпление, да поставят на мястото на материализма изобщо някой отделен материалист, решителен отказ от пряк разбор на безбройните материалистически изказвания на Маркс и Енгелс. Това е истински «бунт на колене» според правилния израз на един марксист. Това е типичен философски ревизионизъм, защото само ревизионистите си спечелиха печална слава със своето отстъпление от основните възгледи на марксизма и със своя страх или със своята неспособност открито, прямо, решително и ясно да си «разчистват сметките» с напуснатите възгледи. Когато на ортодоксите се случваше да се обявяват против остарели възгледи на Маркс (напр. Меринг против някои исторически положения⁴), това се правеше всякога с такава определеност и обстойност, че никой никога не е намирал в подобни литературни изказвания нищо двусмислено.

Впрочем в «Очерците «по» философията на марксизма» има една фраза, която прилича на истина. Това е фразата на Луначарски: «може би ние» (т. е. очевидно всички сътрудници на «Очерците») «се заблуждаваме, но ние търсим» (стр. 161). Че първата половина на тая фраза съдържа абсолютна, а втората — относителна истина, това аз ще се постарая най-обстойно да покажа в предлаганата на вниманието на читателя книга. А сега ще отбележа само, че ако нашите философи говореха не от

* Фидеизмът е учение, което поставя вярата на мястото на знанието или което изобщо отдава известно значение на вярата³.

името на марксизма, а от името на няколко «търсеци» марксисти, те биха проявили повече уважение и към самите себе си, и към марксизма.

Що се отнася до мен, аз съм също «търсец» във философията. Именно: в настоящите бележки аз си поставих за задача да издиря в какво се провалиха хората, които поднасят под форма на марксизъм нещо невероятно заплетено, объркано и реакционно.

Авгъстън

Септември 1908 година

Предговор към второто издание

Това издание, освен отделни поправки в текста, не се отличава от предходното. Аз се надявам, че то, независимо от полемиката с руските «махисти», няма да бъде без полза като пособие за запознаване с философията на марксизма, диалектическия материализъм, а също така и с философските изводи от най-новите открития в природознанието. Що се отнася до последните произведения на А. А. Богданов, с които аз нямах възможност да се запозная, поместената по-долу статия на др. В. И. Невски дава необходимите указания.⁵ Работейки не само като пропагандист изобщо, но и като деец в партийната школа по-специално, др. В. И. Невски е имал пълната възможност да се убеди, че под форма на «пролетарска култура⁶» А. А. Богданов провежда буржоазни и реакционни възгледи.

Н. Ленин

2 септември 1920 година

В м е с т о у в о д

Как някои «марксистите» опровергаха материализма в 1908 година и някои идеалисти в 1710 година

Който що-годе е запознат с философската литература, той трябва да знае, че едва ли ще се намери поне един съвременен професор по философия (а също и по теология), който да не се е занимавал пряко или косвено с опровергаване на материализма. Стотици и хиляди пъти обявяваха материализма за опроверган и за сто и първи и за хиляда и първи път продължават да го опровергават и досега. Всички наши ревизионисти се занимават с опровергаване на материализма, като при това си дават вид, че те собствено опровергават само материалиста Плеханов, а не материалиста Енгелс, не материалиста Фойербах, не материалистическите възгледи на Й. Дицген — и после, че те опровергават материализма от гледна точка на «най-новия» и «съвременен» позитивизъм⁷; на природознанието и др. т. Без да привеждам цитати, които всеки желаещ би могъл да събере със стотици в посочените погоре книги, аз ще припомня ония доводи, с които бият по материализма Базаров, Богданов, Юшкевич, Валентинов, Чернов* и други махисти. Това последно название, като по-кратко и по-просто, при това вече получило право на гражданство в руската литература, аз ще употребявам навсякъде наред с названието: «емпириокритици». Че Ернст Мах сега е най-популярният представител на емпириокритицизма, това е общопризнато във философската литература**, а отстъпленията на Богданов и Юшкевич от

* В. Чернов. «Философские и социологические этюды», Москва, 1907 г. Авторът е също такъв горещ привърженик на Авенарнус и враг на диалектическия материализъм както Базаров и К⁰.

** Вж. напр. Dr. Richard Höningwald. «Über die Lehre Hume's von der Realität der Außendinge», Brl., 1904, S. 26 (Д-р Рихард

«чистия» махизъм, както ще бъде показано по-долу, имат съвсем второстепенно значение.

Материалистите, казват ни те, признават нещо немислимо и непознаваемо — «нещата в себе си», материята «вън от опита», вън от нашето познание. Те изпадат в истински мистицизъм, като допускат нещо отвъдно, намиращо се зад границите на «опита» и познанието. Като смятат, че материята, действайки върху нашите сетивни органи, произвежда усещанията, материалистите вземат за основа «неизвестното», нищото, защото нали те сами обявяват нашите сетива за единствен източник на познанието. Материалистите изпадат в «кантианство» (Плеханов — като допуска съществуването на «нещата в себе си», т. е. нещата вън от нашето съзнание), те «удвояват» света, проповядват «дуализъм», защото зад явленията за тях съществува и нещо в себе си, зад непосредствените данни на сетивата — нещо друго, някакъв фетиш, «идол», абсолютен източник на «метафизиката», двойник на религията («светлата материя», както казва Базаров).

Такива са доводите на махистите против материализма, повтаряни и преразказвани по разни начини от споменатите по-горе автори.

За да проверим нови ли са тия доводи и наистина ли те са насочени само против един «изпаднал в кантианство» руски материалист, ние ще приведем подробни цитати от съчиненията на един стар идеалист, Джордж Беркли. Тази историческа справка е толкова по-необходима за увода към нашите Сележки, тъй като на Беркли и на неговото направление във философията нам неведнъж ще се налага да се позоваваме по-нататък, понеже махистите невярно представят и отношението на Мах към Беркли, и същността на философската линия на Беркли.

Съчинението на епископа Джордж Беркли, излязло в 1710 г. под заглавие «Трактат върху основите на човешкото познание»*, започва със следното разсъждение: «За всеки, който наблюдава *обектите* на човешкото познание,

Хьонигсвалд. «Учението на Юм за реалността на вънния свят» Берлин, 1904, стр. 26. Ред.).

* *George Berkeley* «Treatise concerning the Principles of Human Knowledge», vol. I of Works, edited by *A. Fraser*. Oxford, 1871. Има и руски превод (Джордж Беркли. «Трактат за основите на човешкото познание», том I от Съчиненията, изд. на *А. Фрейзер*. Оксфорд, 1871. Ред.).

е очевидно, че те са или идеи (ideas), действително възприемани от сетивата, или такива, които ние получаваме, като наблюдаваме емоциите и действията на ума, или най-после идеи, които се образуват с помощта на паметта и въображението. . . . Чрез зрението аз си съставям идеи за светлината и за цветовете, за техните различни степени и видове. Чрез осезанието аз възприемам твърдото и мекото, топлото и студеното, движението и съпротивлението. . . . Обонянието ми дава миризми, вкусът — усещане за вкус; слухът — звукове. . . . Тъй като различните идеи се наблюдават заедно една с друга, то тях ги означават с едно име и ги считат за някаква вещ. Например наблюдават съединени заедно (to go together) определен цвят, вкус, миризма, форма, консистенция — признават това за отделна вещ и го означават с думата *ябълка*; други съвкупности от идеи (collections of ideas) образуват камък, дърво, книга и други подобни сетивни вещи. . . .» (§ 1).

Такова е съдържанието на първия параграф от съчинението на Беркли. Ние трябва да запомним, че в основата на своята философия той поставя: «твърдото, мекото, топлото, студеното, цветовете, вкусовете, миризмите» и т. н. За Беркли нещата са «съвкупности от идеи», при което под тази последна дума той разбира тъкмо гореизброените, да речем, качества или усещания, а не отвлечени мисли.

Беркли казва по-нататък, че освен тези «идеи или обекти на познанието» съществува и онова, което ги възприема — «ум, дух, душа или аз» (§ 2). От само себе си се разбира — заключава философът, — че «идеите» не могат да съществуват въвн от ума, който ги възприема. За да се убедим в това, достатъчно е да се замислим върху значението на думата «съществува». «Когато аз казвам, че масата, на която пиша, съществува, това значи, че аз я виждам и усещам; и ако изляза от стаята си, аз бих казал, че масата съществува, като разбирам под това, че ако бъда в стаята, бих могъл да я възприемам». . . . Така казва Беркли в § 3 на своето съчинение и още тук започва полемика с хората, които той нарича материалисти (§§ 18, 19 и др.). За мене е съвсем непонятно — казва той — как може да се говори за абсолютно съществуване на нещата независимо от това, дали някой ги възприема. Да съществува нещо значи да бъде възприемано (their,

т. е. за нещата *esse is percipi**, § 3 — изречение на Беркли, цитирано в учебниците по история на философията). «Странно е, че между хората преобладава мнението, че къщите, планините, реките, с една дума, сетивните неща, имат природно или реално съществуване, независимо от това, че ги възприема разумът» (§ 4). Това мнение е «явно противоречие» — казва Беркли. — «Защото какво са гореспоменатите обекти, ако не неща, които ние възприемаме чрез сетивата? а какво възприемаме ние, ако не своите собствени идеи или усещания (*ideas or sensations*)? и нима не е просто нелепо да се твърди, че някакви идеи или усещания, или техни комбинации могат да съществуват, без да бъдат възприемани?» (§ 4).

Колекциите от идеи Беркли заменя сега с равнозначния за него израз: *комбинации от усещания*, като обвинява материалистите в «нелеп» стремеж да отидат още по-нататък, да търсят някакъв източник за този комплекс. . . т. е. за тая комбинация от усещания. В § 5 материалистите се обвиняват, че си блъскат главата с абстракция, защото да се отделя усещането от обекта според Беркли е празна абстракция. «Всъщност — казва той — в края на § 5, изпуснат във второто издание, обектът и усещането са едно и също нещо (*are the same thing*) и поради това не могат да бъдат абстрахирани едно от друго.» «Вие ще кажете — пише Беркли, — че идеите могат да бъдат копия или отражения (*resemblances*) на нещата, които съществуват във външния свят в немислещата субстанция. Аз отговарям, че идеята не може да прилича на нищо друго освен на идея; цветът или фигурата не могат да приличат на нищо друго освен на друг цвят, на друга фигура. . . Аз питам: можем ли ние да възприемаме тия предполагаеми оригинали или външни неща, от които нашите идеи били снимки или представи, или не можем? Ако можем, те значи са идеи и ние не сме отишли нито крачка напред; ако вие кажете, че не можем, аз ще се обърна към когото и да е и ще го запитам има ли смисъл да се говори, че цветът прилича на нещо невидимо; че твърдото или мекото прилича на нещо, което не може да се осезава, и т. н.» (§ 8).

«Доводите» на Базаров против Плеханов по въпроса

* — «да съществуват за тях (за нещата) значи да бъдат възприемани». *Бълг. ред.*

за това, могат ли вън от нас да съществуват неща независимо от тяхното действие върху нас, нито на косъм не се отличават, както вижда читателят, от доводите на Беркли против материалистите, които той не назовава по име. Беркли смята мисълта за съществуването на «материя или телесна субстанция» (§ 9) за такова «противоречие», за такъв «абсурд», че нямало защо собствено да се губи време за нейното опровергаване. «Но — казва той — предвид на това, че учението (tenet) за съществуването на материята е пуснало, както изглежда, дълбоки корени в умовете на философите и влече след себе си толкова многобройни вредни изводи, аз предпочитам да се покажа многоречив и отегчителен само за да не пропусна нищо за пълното разобличаване и изкореняване на този предразсъдък» (§ 9).

Ние сега ще видим за какви вредни изводи говори Беркли. Да свършим най-напред с неговите теоретически доводи против материалистите. Като отрича «абсолютното» съществуване на обектите, т. е. съществуването на нещата вън от човешкото познание, Беркли направо излага възгледите на своите врагове в смисъл, че те признавали «нещото в себе си». В § 24 Беркли пише с курсив, че това опровергаване от него мнение признава *«абсолютното съществуване на сетивните обекти в себе си (objects in themselves) или вън от ума»* (стр. 167—168 на цит. изд.). Двете основни линии на философските възгледи са набелязани тук с такава откровеност, яснота и отчетливост, която отличава философските класици от съчинителите на «нови» системи в наше време. Материализмът е признаване на «обектите в себе си» или вън от ума; идеите и усещанията са копия или отражения на тия обекти. Противоположното учение (идеализмът) казва: обектите не съществуват «вън от ума»; обектите са «комбинации от усещания».

Това е написано в 1710 г., т. е. 14 години преди да се роди Имануел Кант, а нашите махисти — въз основа уж на «най-новата» философия — направиха откритие, че признаването на «нещата в себе си» е резултат от заразяването или изопачаването на материализма от кантианството! «Новите» открития на махистите са резултат на поразителното им невежество в историята на основните философски направления.

Тяхната следваща «нова» мисъл се състои в това, че

понятията «материя» или «субстанция» били остатък от старите некритически възгледи. Мах и Авенариус, видите ли, тласнали напред философската мисъл, задълбочили анализа и отстранили тия «абсолюти», «неизменни същности» и др. т. Вземете Беркли, за да проверите по първоизточника подобни твърдения, и вие ще видите, че те се свеждат до една претенциозна измислица. Беркли напълно определено казва, че материята е «поpenity» (несъществуваща същност, § 68), че материята е *нищо* (§ 80). «Вие можете — иронизира Беркли материалистите, — ако това толкова много ви се иска, да употребявате думата «материя» в такъв смисъл, в какъвто другите хора употребяват думата «нищо»» (стр. 196—197 от цит. изд.). Отначало — казва Беркли — вярвах, че цветовете, миризмите и т. н. «действително съществуват» — после се отказах от тоя възглед и признах, че те съществуват само в зависимост от нашите усещания. Но това отстраняване на старите погрешни понятия не е доведено докрай: остатъкът е понятието «субстанция» (§ 73) — също такъв «предразсъдък» (стр. 195), окончателно разобличен от епископ Беркли в 1710 г. В 1908 г. у нас се намират такива смешници, които сериозно повярвах на Авенариус, Петцолд, Мах и К⁰, че само «най-новият позитивизъм» и «най-новото природознание» са успели да отстранят тия «метафизически» понятия.

Същите тези смешници (и Богданов между тях) уверяват читателите, че именно новата философия е разяснила погрешността на «удвояването на света» в учението на вечно опровергаваните материалисти, които говорят за някакво «отразяване» от съзнанието на човека на съществуващи въвн от това съзнание неща. За това «удвояване» от гореспоменатите автори е написана грамада от прочувствени думи. Поради забравяне или поради невежество те не са прибавили, че тия нови открития са били вече открити в 1710 г.

«Нашето познание за тях (за идеите или нещата) — пише Беркли — бе извънредно затъмнено, забъркано, насочено към най-опасни заблуждения с предположението за двойно (twofold) съществуване на сетивните обекти, именно: едно съществуване — *интелигибилно*, или съществуване в ума, друго — *реално*, въвн от ума» (т. е. извън съзнанието). И Беркли се надсмива над това «абсурдно» мнение, което допуска възможността да се ми-

сли немислимото! Източник на «абсурда» е, разбира се, различаването на «нещата» от «идеите» (§ 87), «допускането на външни обекти». Същият този източник поражда, както открива Беркли в 1710 г. и отново откри Богданов в 1908 г., вярата във фетиши и идоли. «Съществуването на материя — казва Беркли — или на неща, които не се възприемат, е било не само главната опора на атеистите и фаталистите, но на същия този принцип почива и идолопоклонството във всичките му разнообразни форми» (§ 94).

Тук ние стигнахме и до онези «вредни» изводи от «абсурдното» учение за съществуването на външен свят, които заставят епископ Беркли не само теоретически да опрозергава това учение, но и страстно да преследва неговите привърженици като врагове. «Въз основа на учението за материята или за телесната субстанция — казва той — са били провъзгласени всички безбожни учения на атеизма и отричания на религията. . . Няма нужда да се разказва какъв голям приятел на атеистите във всички времена е била материалната субстанция. Всички техни чудовищни системи толкова очевидно, толкова по необходимост зависят от нея, че щом бъде отстранен този крайъгълен камък, цялата сграда неминуемо ще рухне. Затова няма защо да отделяме особено внимание за абсурдните учения на отделните жалки секти на атеистите» (§ 92, стр. 203—204 от цит. изд.).

«Щом бъде изгонена из природата, материята отнася със себе си толкова скептически и безбожни учения, толкова невероятно количество спорове и забъркани въпроси» («принципа за икономията на мисленето», открит от Мах през 1870-те години! «философията като мислене за света по принципа на най-малкото изразходване на сили» — Авенариус през 1876 г.!), «които са били трън в очите на теолозите и философите; материята е причинявала толкова безплоден труд на човешкия род, че ако дори онези доводи, които ние издигнахме против нея, биха били сметнати за недостатъчно убедителни (що се отнася до мен, аз ги считам напълно очевидни), то все пак аз съм убеден, че всички приятели на истината, мира и религията имат основания да желаят тези доводи да бъдат признати за достатъчни» (§ 96).

Наивно разсъждаваше, простишко разсъждаваше епископ Беркли! В наше време същите тия мисли за «ико-

номното» отстраняване на «материята» от философията се обличат в много по-хитра и забъркана с «нова» терминология форма, за да бъдат сметнати тези мисли от наивните хора за «най-нова» философия!

Но Беркли не само откровеничи относно тенденциите на своята философия, а се стараяе също така да прикрие нейната идеалистическа голота, да я изобрази свободна от нелепости и приемлива за «здравия разум». Нашата философия — казва той, като се защитава инстинктивно от обвинението в това, което сега би било наречено субективен идеализъм и солипсизъм, — нашата философия «не ни лишава от никакви неща в природата» (§ 34). Природата си остава, остава си и различието на реалните неща от химерите, само че «и едните, и другите еднакво съществуват в съзнанието». «Аз съвсем не оспорвам съществуването на каквато и да е вещь, която ние можем да познаваме чрез сетивата или мисълта. Че тия неща, които аз виждам със своите очи, пипам със своите ръце, съществуват — реално съществуват, в това аз ни най-малко не се съмнявам. Единственото нещо, чието съществуване ние отричаме, е онова, което *философите* (курсивът е на Беркли) наричат материя или телесна субстанция. Нейното отричане не принася никаква вреда на останалия човешки род, който, смея да кажа, никога не ще забележи нейното отсъствие. . . На атеиста наистина е нужен този призрак на празното име, за да обоснове своето безбожие. . .»

Още по-ясно е изразена тая мисъл в § 37, където Беркли отговаря на обвинението, че неговата философия унищожава телесните субстанции: «ако думата *субстанция* се разбира в житейски (*vulgar*) смисъл, т. е. като комбинация от сетивни качества, пространственост, трайност, тегло и др. т., то мен не могат да ме обвинят в тяхното унищожаване. Но ако думата субстанция се разбира във философски смисъл — като основа на акциденции или качества (съществуващи) вън от съзнанието, — тогава аз действително признавам, че я унищожавам, ако може да се говори за унищожаване на онова, което никога не е съществувало, не е съществувало дори във въображението.»

Английският философ Фрейзер, идеалист, привърженик на берклианството, който е издал съчиненията на Беркли и ги е снабдил със свои забележки, ненапразно

ВЛ. ИЛЬИНЪ.

МАТЕРІАЛИЗМЪ И ЭМПИРІОКРИТИЦИЗМЪ

критическія замѣтки объ одной
реакціонной философіи.

ИЗДАНИЕ „ЗВЕНО“
МОСКВА
1909

Корицата на книгата „Материализъм и
емпириокритицизмъ“ — 1909 г.
Умалено

нарича учението на Беркли «естествен реализъм» (стр. X на цит. изд.). Тая забавна терминология трябва непременно да бъде отбелязана, защото тя действително изразява намерението на Беркли да си даде вид на реалист. В по-нататъшното изложение ние много пъти ще срещнем «най-нови» «позитивисти», които в друга форма, в друга словесна обвивка повтарят тая същата преправка или подправка. Беркли не отрича съществуването на реалните неща! Беркли не скъсва с мнението на цялото човечество! Беркли отрича «само» учението на философите, т. е. теорията на познанието, която сериозно и решително взема за основа на всички свои разсъждения признаването на външния свят и неговото отражение в съзнанието на хората. Беркли не отрича природознанието, което всякога е стояло и стои (в повечето случаи несъзнателно) върху тая, т. е. материалистическата, теория на познанието: «Ние можем — четем в § 59 — от нашия опит» (Беркли — философия на «чистия опит»)* «относно съвместното съществуване и последователността на идеите в нашето съзнание. . . да правим правилни заключения за това, какво бихме изпитали (или: бихме видели), ако бихме били поставени в условия, значително отличаващи се от ония, в които ние се намираме сега. В това именно се състои познанието на природата, което» (слушайте!) «може да запази своето значение и своята достоверност напълно последователно във връзка с онова, което беше казано по-горе».

Нека смятаме външния свят, природата за «комбинация от усещания», предизвиквани в нашия ум от божеството. Признайте това, откажете се да търсите във външното съзнание, във човека «основите» на тия усещания — и аз ще призная в рамките на своята идеалистическа теория на познанието *цялото* природознание, цялото значение и достоверност на неговите изводи. На мен ми е нужна именно тая рамка и само тая рамка за моите изводи в полза на «света и религията». Такава е мисълта на Беркли. С тази мисъл, която правилно изразява същността на идеалистическата философия и нейното обществено значение, ние ще се срещнем по-нататък, когато ще говорим за отношението на махизма към природознанието.

* В своя предговор Фрейзер набляга, че Беркли, както и Лок, «апелира изключително към опита» (стр. 117).

А сега ще отбележим още едно най-ново откритие, което най-новият позитивист и критически реалист П. Юшкевич заимствува в ХХ век от епископ Беркли. Това откритие е «емпириосимволизъмът». «Любимата теория» на Беркли — казва А. Фрейзер — е теорията на «универсалния естествен символизъм» (стр. 190 от цит. изд.) или «символизъмът на природата» (Natural Symbolism). Ако тези думи не стояха в издание, излязло през 1871 г., би могло да се заподозре английският философ фидеистът Фрейзер в плагиат от съвременния математик и физик Поанкаре и от руския «марксист» Юшкевич!

Самата теория на Беркли, която предизвиква възторг у Фрейзер, е изложена от епископа със следните думи:

«Връзката между идеите» (не забравяйте, че за Беркли идеи и вещи са едно и също нещо) «не предполага отношение на *причина* към *следствие*, а само отношение на един белег или *знак* към *вещта*, *означавана* така или иначе» (§ 65). «Оттук е очевидно, че ония вещи, които от гледната точка на категорията причина (under the notion of a cause), съдействаща или помагаща да се произведе следствието, са съвсем необясними и ни водят към големи безсмислици, могат да бъдат напълно естествено обяснени. . . ако ги разглеждаме като белези или знаци за наше осведомяване» (§ 66). Разбира се, по мнението на Беркли и Фрейзер чрез тия «емпириосимволи» нас ни осведомява не някой друг, а божеството. А гносеологическото значение на *символизма* в теорията на Беркли се състои в това, че той трябва да замени «доктрината», «претендираща да обяснява нещата с телесни причини» (§ 66).

Пред нас са две философски насоки по въпроса за причинността. Едната «претендира да обяснява нещата с телесни причини» — ясно е, че тя е свързана с «абсурдната» и опровергана от епископ Беркли «доктрина за материята». Другата свежда «понятието причина» до понятието «белег или знак», което служи «за осведомяването ни» (от бога). С тия две насоки в костюм от ХХ век ние ще се срещнем, когато разглеждаме отношението на махизма и на диалектическия материализъм към този въпрос.

По-нататък, по въпроса за реалността трябва да отбележим още, че Беркли, отказвайки се да признае съществуването на нещата вън от съзнанието, се старее да намери критерий за различаване на реалното от фиктивното. В § 36 той казва, че тия «идеи», които човешкият

ум извиква по свое усмотрение, «са бледи, слаби, неустойчиви в сравнение с ония, които ние възприемаме чрез сетивата. Тия последни идеи, които се запечатват у нас по известни правила или природни закони, свидетелствуват за действието на един ум, по-могъщ и по-мъдър от човешкия ум. Такива идеи, както се казва, имат повече *реалност* от предишните: това значи, че те са по-ясни, подредени, разграничени и че не са фикции на ум, който ги възприема». . . На друго място (§ 84) Беркли се стареа да свърже понятието за реалното с възприемането на едни и същи сетивни усещания едновременно от много хора. Например как ще се реши въпросът: реално ли е превръщането на водата във вино, за което, да допуснем, ни разказват? «Ако всички присъстващи на масата са го видели, усещали са неговата миризма, пили са вино и са чувствували неговия вкус, изпитали са върху си последиците от пиенето на виното, то според мен не може да има съмнение в реалността на това вино.» И Фрейзер пояснява: «Едновременното съзнаване от различни лица на едни и същи *сетивни* идеи, за разлика от чисто индивидуалното или лично съзнаване на *въображаеми* обекти и емоции, се разглежда тук като доказателство за *реалността* на идеите от първия род.»

Оттук се вижда, че субективният идеализъм на Беркли не трябва да се разбира в смисъл, че той игнорира разликата между индивидуалното и колективното възприятие. Напротив, върху това различие той се опитва да построи критерия на реалността. Извличайки «идеите» от въздействието на божеството върху човешкия ум, Беркли по този начин се приближава до обективния идеализъм: светът се оказва не моя представа, а резултат на една върховна духовна причина, която създава и «законите на природата», и законите за отличаване на «по-реалните» идеи от по-малко реалните и т. н.

В друго свое съчинение «Три разговора между Хилас и Филоноус» (1713 г.), където Беркли в особено популярна форма се стареа да изложи своите възгледи, той излага по следния начин противоположността между своята и материалистическата доктрина:

«Аз твърдя също така, както и вие» (материалистите), «че щом върху нас оказва действие нещо отвън, трябва да допуснем съществуването на сили, които се намират вън (от нас), сили, които принадлежат на същество, раз-

лично от нас. Но тук между нас настъпва различие по въпроса, от какъв род е това могъщо същество. Аз твърдя, че това е дух, вие — че това е материя или не знам каква (мога да прибавя, че и вие не знаете каква) трета природа». . . (стр. 335 от цит. изд.).

Фрейзер коментира: «В това е същността на целия въпрос. По мнението на материалистите сетивните явления се предизвикват от *материална субстанция* или от някаква неизвестна «трета природа»; по мнението на Беркли — от Рационалната Воля; по мнението на Юм и позитивистите техният произход е абсолютно неизвестен и ние можем само да ги обобщаваме като факти по индуктивен път, съгласно обичая.»

Английският берклианец Фрейзер се приближава тук със своето последователно идеалистическо гледище до същите ония основни «линии» във философията, които така ясно са охарактеризирани у материалиста Енгелс. В своето съчинение «Лудвиг Фойербах» той дели философите на «два големи лагера»: материалисти и идеалисти. Енгелс, който взема под внимание много по-развити, по-разнообразни и по-богати по съдържание теории на двете насоки, отколкото Фрейзер, вижда основната разлика между тях в това, че за материалистите природата е първично, а духът вторично, а за идеалистите обратно. Между едните и другите Енгелс поставя привържениците на Юм и Кант като отричащи възможността за познаване на света или най-малко възможността за пълното му познаване, наричайки ги *агностици*.⁸ В своя «Л. Фойербах» Енгелс употребява последния термин само за привържениците на Юм (същите тия, които Фрейзер нарича и които сами обичат да се наричат «позитивисти»), но в статията «За историческия материализъм» Енгелс направо говори за гледището на «*неокантианския агностик*»⁹, разглеждайки неокантианството¹⁰ като разновидност на агностицизма*.

Ние не можем тук да се спираме на това забележително правилно и дълбоко разсъждение на Енгелс (разсъждение, без срам игнорирано от махистите). За това ще говорим

* *Fr. Engels. «Über historischen Materialismus» «Neue Zeit»¹¹, XI. Jg. Bd. I, (1892—1893), Nr. I, S. 18 (Фр. Енгелс. «За историческия материализъм», «Нсво време», XI изд., т. I (1892—1893), кн. I, стр. 18. Ред.).* Преводът от английски е направен от самия Енгелс. Руският превод в сборника «Исторически материализъм» (СПБ. 1908 г., стр. 167) е неточен.

подробно по-нататък. Засега ние ще се ограничим само да посочим тая марксистка терминология и това съвпадение на крайностите: възгледа на последователния материалист и на последователния идеалист по основните философски насоки. За да илюстрираме тия насоки (с които ние постоянно ще имаме работа в по-нататъшното изложение), ще отбележим накратко възгледите на най-големите философи от XVIII век, които вървят по по-друг път от тоя на Беркли.

Ето разсъжденията на Юм в «Изследване върху човешкото познание» в главата (12) за скептическата философия: «Може да се смята очевидно, че хората са склонни по силата на естествен инстинкт или предразположение да се доверяват на своите сетива и че без всяко разсъждение или дори преди пристъпването ни към разсъждение ние всякога предполагахме външен свят (external universe), който не зависи от нашето възприемане, който би съществувал и в случай, че ние и всички други създания, способни да усещат, изчезнат или бъдат унищожени. Дори животните се ръководят от подобно мнение и запазват тая вяра във външните обекти във всички свои помисли, планове и действия. . . Но това всеобщо и първоначално мнение на всички хора скоро се разрушава от най-леката (slightest) философия, която ни учи, че на нашия ум никога не може да бъде достъпно нещо друго освен образа или възприятието и че сетивата са само канали (inlets), чрез които тия образи се предават, без да бъдат в състояние да установяват каквото и да е непосредствено отношение (intercourse) между ума и обекта. Масата, която ние виждаме, ни се струва помалка, ако се отдалечим от нея, но реалната маса, съществуваща независимо от нас, не се изменя; следователно на нашия ум се е явявало не нещо друго, а само образът на масата (image). Такива са очевидните указания на разума; и нито един човек, който разсъждава, никога не се е съмнявал в това, че предметите (existences), за които ние казваме: «тая маса», «това дърво», не са нищо друго освен възприятия на нашия ум. . . С какъв довод може да се докаже, че възприятията в нашия ум трябва да бъдат предизвиквани от външни предмети, съвсем различни от тия възприятия, макар и сходни с тях (ако това е възможно), а не произтичат или от енергията на самия ум, или от действието на някакъв невидим и не-

известен дух, или пък от някаква друга причина, още по-неизвестна нам? . . . По какъв начин може да бъде решен този въпрос? Разбира се, чрез опита, както и всички други подобни въпроси. Но по този пункт опитът мълчи и не може да не мълчи. Умът никога няма пред себе си други вещи освен възприятията и той никак не е в състояние да произведе какъвто и да е опит за съотношението между възприятията и обектите. Затова предположението за такова съотношение е лишено от всякакво логическо основание. Да се прибегва към истинността на Върховно Същество за доказване истинността на нашите сетива — значи да се заобиколи въпросът съвсем неочаквано. . . . Щом поставим въпроса за външния свят, ние изгубваме всички аргументи, с които би могло да се докаже битието на такова Същество.»*

Същото говори Юм и в «Трактат за човешката природа», част IV, отдел II: «За скептицизма по отношение сетивата». «Нашите възприятия са наши единствени обекти» (стр. 281 от френския превод на Ренувие и Пийон, 1878 г.). Скептицизмът Юм нарича отказа да се обяснят усещанията с въздействието на вещите, на духа и др. т., отказа да се сведат възприятията към външния свят, от една страна, към божество или към неизвестен дух, от друга. И авторът на предговора към френския превод на Юм, Пийон (F. Pillon), философ от сродна на Мах насока (както ще видим по-долу), правилно казва, че за Юм субектът и обектът се свеждат до «групи от различни възприятия», до «елементи на съзнанието, до впечатления, идеи и т. н.», че може да става дума само за «групировка и комбинация на тия елементи»**. Също и английският юмист Хъксли, автор на сполучливия и верен израз «агностицизм», подчертава в своята книга за Юм, че последният, приемайки «усещанията» за «първоначални, неразложими състояния на съзнанието», не е напълно последователен по въпроса, дали с

* *David Hume, «An Enquiry concerning Human Understanding» Essays and Treatises, vol. II, London, 1822, pp. 150—153. (Давид Юм. «Изследване върху човешкото познание», Очерци и трактати, т. II, Лондон, 1822, стр. 150—153. Ред.).*

** *Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine etc. Trad par Ch. Renouvier et F. Pillon, Paris, 1878. Introduction, p. X. (Психологически изследвания на Юм. Трактат за човешката природа и т. н. Превод на Ш. Ренувие и Ф. Пийон, Париж, 1878. Увод, стр. X. Ред.).*

въздействието на обектите върху човека или с творческата сила на ума трябва да се обяснява произходът на усещанията. «Реализма и идеализма той (Юм) допусна като еднакво вероятни хипотези».* Юм не отива по-далеч от усещанията. «Червеният и синият цвят, миризмата на розата — това са прости възприятия. . . Червената роза ни дава сложно възприятие (complex impression), което може да бъде разложено на простите възприятия — червен цвят, миризма на розата и др.» (стр. 64—65, пак там). Юм допуска и «материалистическата позиция», и «идеалистическата» (стр. 82): «колекцията от възприятия» може да бъде пораждавана от фихтевското «аз», може да бъде «изображение или поне символ» на нещо реално (real something). Така Хъксли тълкува Юм.

Що се отнася до материалистите, ето отзива за Беркли на водача на енциклопедистите¹² Дидро: «Идеалисти наричат философите, които, признавайки за известно само своето съществуване и съществуването на усещания, сменяващи се върху нас, не допускат нищо друго. Екстравагантна система, която според мене биха могли да създадат само слепци! И тая система, за срам на човешкия ум, за срам на философията, е най-трудно да се опровергае, макар да е най-абсурдна от всички.»** И Дидро, приближавайки се плътно до възгледа на съвременния материализъм (че за опровергаване на идеализма не са достатъчни само доводи и силогизми, че работата тук не е в теоретическите аргументи), отбелязва сходството в предпоставките на идеалиста Беркли и сенсуалиста Кондиляк. Кондиляк е трябвало според него да се заеме с опровергаване на Беркли, за да предотврати такива абсурдни изводи от възгледа за усещанията като единствен източник на нашите знания.

В «Разговора на Даламбер и Дидро» последният излага своите философски възгледи така: «... Предположете, че пианото има способността да усеща и помни, и кажете няма ли тогава то да повтаря ариите, които вие бихте изпълнявали на неговите клавиши? Ние сме инструменти, надарени със способност да усещаме и с памет. Нашите

* *Th. Huxley. «Hume», London, 1879, p. 74 (Т. Хъксли. «Юм», Лондон, 1879, стр. 74. Ред.).*

** *Oeuvres complètes de Diderot, éd. par J. Assézat, Paris, 1875, vol. I, p. 304 (Дидро. Пълно събрание на съчиненията, изд. Ж. Асеза, Париж, 1875, т. I, стр. 304. Ред.).*

сетива са клавишите, по които удря заобикалящата ни природа и които често сами по себе си удрят; ето според мене всичко, извършващо се в пианото, което е организирано като вас и мене.» Даламбер отговаря, че такова пиано би трябвало да има способността да си добива храна и да произвежда на бял свят малки пиана. — Не ще съмнение — възразява Дидро. — Но вземете яйцето. «Ето какво събаря всички учения на теологията и всички храмове по земята. Какво нещо е яйцето? Маса, която не усеща, докато в него не е вкаран зародишът, а когато в него е вкаран зародишът, то какво е това? Маса, която не усеща, защото този зародиш от своя страна е само инертна и груба течност. По какъв начин тая маса преминава към друга организация, към способността да усеща, към живот? Чрез топлината. А от какво се произвежда топлината? От движението.» Излюпилото се от яйцето животно притежава всички ваши емоции, извършва всички ваши действия. «Ще твърдите ли вие заедно с Декарт, че това е просто машина за подражание? Но вам ще се надсмеят и малките деца, а философите ще ви отговорят, че ако това е машина, то вие сте също такава машина. Ако вие признаете, че между тия животни и вас разликата е само в организацията, то вие ще покажете здрав разум и разсъдителност, вие ще бъдете прав; но оттук ще произтича заключение против вас, именно, че от инертната материя, организирана по известен начин, под въздействието на друга инертна материя, а след това на топлината и движението, се получава способността за усещане, живот, памет, съзнание, емоции, мислене.» Едно от двете — продължава Дидро: — или трябва да се допусне някакъв «скрит елемент» в яйцето, по неизвестен начин проникващ в него на определен стадий от развитието — елемент, за който не се знае заема ли пространство, материален ли е или нарочно е създаван. Това противоречи на здравия разум и води към противоречия и към абсурд! Или остава да се направи «простото предположение, което обяснява всичко, именно, че способността за усещане е всеобщо свойство на материята или продукт на нейната организираност». На възражението на Даламбер, че това предположение допуска такова качество, което по същество е несъвместимо с материята, Дидро отговаря:

«А откъде знаете вие, че способността да се усеща е по същество несъвместима с материята, щом като не

познавате същността на нещата изобщо, нито същността на материята, нито същността на усещането? Нима вие по-добре разбирате природата на движението, неговото съществуване в което и да е тяло, неговото предаване от едно тяло в друго?» Даламбер: «Като не познавам природата нито на усещането, нито на материята, аз виждам, че способността да се усеща е качество просто, единно, неделимо и несъвместимо със субекта или субстрата (suprôt), който е делим.» Дидро: «Метафизико-теологическа галиматия! Как? Нима вие не виждате, че всички качества на материята, всичките ѝ достъпни за нашето усещане форми са по същество неделими? Не може да има по-голяма или по-малка степен на непроницаемост. Може да има половина от кръгло тяло, но не може да има половин кръглост». . . «Бъдете физик и се съгласете да признаете производния характер на дадено следствие, когато вие виждате как то се произвежда, макар и да не можете да обясните връзката между причината и следствието. Бъдете логичен и не поставяйте под тая причина, която съществува и която всичко обяснява, някаква друга причина, която не може да се постигне, чиято връзка със следствието още по-малко може да се разбере и която поражда безкрайно количество трудности, без да решава нито една от тях.» Даламбер: «Е добре, а ако аз излизам от тая причина?» Дидро: «Във вселената има само една субстанция, и в човека, и в животното. Ръчната латерна е от дърво, човекът е от месо. Щиглецът е от месо, музикантът е от месо, другояче организирано; но и единият, и другият са от еднакъв произход, от еднаква формация, имат едни и същи функции, една и съща цел.» Даламбер: «А по какъв начин се установява съответствието на звуковете между вашите две пиана?» Дидро: «. . . Инструментът, който има способност да усеща, или животното се е убедило от опит, че от еди-какъв звук следват еди-какви последици въвн от него, че други усещачи инструменти, подобни на него, или други животни се приближават или се отдалечават, искат или предлагат, нанасят рана или милват, и всички тия следствия се съпоставят в неговата памет и в паметта на другите животни с определени звукове; забележете, че в отношенията между хората няма нищо друго освен звукове и действия. А за да оцените всичката сила на моята система, забележете още, че пред нея стои същата тая непреодолима трудност, която

Беркли издига против съществуването на телата. Имало е момент на безумие, когато усещащото пиано си е въобразило, че то е единствено съществуващото на света пиано и че цялата хармония във вселената произлиза от него*.»

Това е написано в 1769 г. И с това ние ще завършим нашата малка историческа справка. С «умопобърканото пиано» и с хармонията на света, която става вътре в човека, ние ще се срещаме неведнъж при разглеждането на «най-новия позитивизъм».

Засега ще се ограничим с един извод: «най-новите» махисти не приведоха против материалистите нито един, буквално нито един довод, който да не се среща у епископ Беркли.

Като курioз ще отбележим, че един от тия махисти, Валентинов, чувствувайки смътно фалша на своята позиция, се е постарал да «заличи следите» на своето родство с Беркли и е направил това по твърде забавен начин. На с. 150 от неговата книга четем: «. . . Когато, говорейки за Мах, сочат Беркли, ние питаме за кой Беркли става дума? За Беркли ли, който традиционно се смята (Валентинов иска да каже: когото смятат) за солипсист, за Беркли ли, който защитава «непосредственото присъствие и провидение на божеството»? Изобщо казано (?), за Беркли ли като философстващ епископ, който съкрушава атеизма, или за Беркли като дълбок аналитик? С Беркли като солипсист и с проповедника на религиозна метафизика Мах действително няма нищо общо.» Валентинов бърка, не умеейки да си даде ясна сметка защо се вижда принуден да защитава «дълбокия аналитик» идеалист Беркли от материалиста Дидро. Дидро ясно противопоставя основните философски направления. Валентинов ги обърква и при това забавно ни утешава: «ние не смятаме — пише той — за философско престъпление «близостта» на Мах с идеалистическите възгледи на Беркли, ако такава наистина е съществувала» (149). Да смесиш двете непримирими основни направления във философията — какво «престъпление» има тук? Та тъкмо към това се свежда цялата премъдрост на Мах и Авенариус. Към разглеждането на тази премъдрост ние и преминаваме.

* Oeuvres complètes de Diderot, éd. par. J. Assézat, Paris, 1875, vol. II, pp. 114—118 (Дидро. Пълно събрание на съчиненията, изд. Ж. Асеза, Париж, 1875, т. II, стр. 114—118. *Ред.*).

Г л а в а I

Теория на познанието на емпириокритицизма и на диалектическия материализъм. I

I. Усещания и комплекси от усещания

Основните предпоставки на теорията на познанието на Мах и Авенариус открито, просто и ясно са изложени от тях в техните първи философски произведения. Към тия именно произведения ние ще се обърнем, като отложим за по-нататъшното изложение разбора на поправките и изглажданията, направени по-късно от тия автори.

«Задачата на науката — пише Мах в 1872 г. — може да се състои само в следното: 1. Да се изследват законите на връзката между представите (психология). — 2. Да се откриват законите на връзката между усещанията (физика). — 3. Да се разясняват законите на връзката между усещанията и представите (психофизика).»* Това е напълно ясно.

Предмет на физиката е връзката между усещанията, а не между нещата или телата, чиито образи са нашите усещания. И в 1883 г. в своята «Механика» Мах повтаря същата мисъл. «Усещанията не са «символи на нещата». По-скоро «нещото» е мислен символ за комплекса от усещания, притежаващ относителна устойчивост. Не нещата (телата), а цветовете, звуковете, наляганията, про-

* *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.* «Историята и коренът на закона за запазване на работата». Доклад, четен в кралското бохемско научно дружество, 15 ноември 1871 г., Прага, 1872, стр. 57—58. *Ред.*).

странствата, времената (това, което обикновено наричаме усещания) са действителните *елементи* на света.»*

За тая думичка «елементи», плод на дванайсетгодишен «размисъл», ще говорим по-долу. Сега трябва да отбележим, че Мах заявява тук открито, че нещата или телата са комплекси от усещания и че той напълно отчетливо противопоставя своето философско гледище на противоположната теория, според която усещанията са «символи» на нещата (по-точно би било да се каже: образи или отражения на нещата). Тая последна теория е *философският материализъм*. Например материалистът Фридрих Енгелс — небезизвестният сътрудник на Маркс и основоположник на марксизма — постоянно и без изключение говори в своите съчинения за нещата и за техните мисловни изображения или отражения (*Gedanken-Abbilder*), при което от само себе си е ясно, че тия мисловни изображения възникват не иначе, а от усещанията. Би могло да се предположи, че тоя основен възглед върху «философията на марксизма» трябва да бъде известен на всеки, който говори за нея, и особено на всеки, който излиза в печата *от името* на тая философия. Но предвид на необикновената бъркотия, внесена от нашите махисти, налага се да повтаряме общоизвестното. Отваряме първия параграф на «Анти-Дюринг» и четем: . . . «нещата и техните мисловни отражения. . .»** Или първия параграф на философския отдел: «Откъде взема мисленето тези принципи?» (става дума за основните принципи на всяко знание). «Из самото себе си? Не. . . Формите на битието мисленето никога не може да черпи и извежда из самото себе си, а само от външния свят. . . Принципите не са изходната точка на изследването» (както излиза у Дюринг, който желае да бъде материалист, но не умее последователно да провежда материализма), «а негов заключителен резултат; тия принципи не се прилагат към природата и към човешката история, а

* *E. Mach. «Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt», 3. Auflage, Leipz., 1897, S. 473 (E. Mach. «Механика. Историко-критически очерк на нейното развитие», 3. изд., Лайпциг, 1897, стр. 473. Ред.).*

** *Fr. Engels. «Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft». 5. Auflage, Stuttg., 1904, S. 6 (Фр. Енгелс. «Превратът в науката, извършен от господин Ойген Дюринг», 5 изд., Щутгарт, 1904, стр. 6. Ред.).*

се абстрахират от тях; не природата, не човечеството се съобразява с принципите, а, напротив, принципите са верни само дотолкова, доколкото съответствуват на природата и историята. Единствено такава е материалистическото разбиране на предмета, а противоположният възглед на Дюринг е идеалистически възглед, който обръща нагоре с краката действителното съотношение, който конструира действителния свят от мислите». . . (пак там, S. 21).¹⁸ И тоя «единствено материалистически възглед» Енгелс провежда, повтаряме, навсякъде и без изключение, безпощадно преследвайки Дюринг за най-малкото отстъпление от материализма към идеализма. Всеки, който прочете с капчица внимание «Анти-Дюринг» и «Лудвиг Фойербах», ще срещне десетки примери, при които Енгелс говори за нещата и за техните изображения в човешката глава, в нашето съзнание, мислене и т. н. Енгелс не казва, че усещанията или представите са «символи» на нещата, защото последователният материализъм трябва да поставя тук «образи», картини или отражение вместо «символ», както ние подробно ще покажем това на съответното място. Но сега у нас става дума съвсем не за една или друга формулировка на материализма, а за противоположността между материализма и идеализма, за различието на двете основни *линии* във философията. От нещата ли да се отива към усещането и мисълта? Или от мисълта и усещането към нещата? Към първата, т. е. към материалистическата, линия се придържа Енгелс. Към втората, т. е. към идеалистическата, линия се придържа Мах. Никакви извъртания, никакви софизми (каквито ние ще срещнем много и много по нашия път) няма да отстранят ясният и неоспорим факт, че учението на Е. Мах за нещата като комплекси от усещания е субективен идеализъм, просто преживяне на берклианството. Ако телата са «комплекси от усещания», както казва Мах, или «комбинации от усещания», както е казвал Беркли, то от това неизбежно следва, че целият свят е само моя представа. Изхождайки от такава предпоставка, не може да се стигне до съществуването на други хора освен на самия себе си: това е най-чист солипсизъм. Колкото и да се отричат от него Мах, Авенариус, Петцолд и К⁰, на дело те не могат да се избавят от солипсизма без крещящи логически нелепости. За да поясним още по-нагледно тоя основен елемент от философията на махизма, ще приведем някоя

допълнителни цитати от съчиненията на Мах. Ето образец от «Анализ на усещанията» (руски прев. от Котляр, изд. на Скирмунт. М., 1907):

«Пред нас е тяло с острие S. Когато се допираме до острието, когато го поставяме в досег с нашето тяло, ние получаваме убодване. Ние можем да видим острието, без да чувствуваме убодване. Но когато усетим убодване, ние ще намерим острието. Така че видимото острие е постоянно ядро, а убодването — нещо случайно, което в зависимост от обстоятелствата може да бъде или да не бъде свързано с ядрото. С честото повторение на аналогични явления хората привикват най-после да разглеждат *всички* свойства на телата като «действия», изхождащи от такива постоянни ядра и произвеждани върху нашето Аз чрез посредството на нашето тяло — «действия», които именно ние наричаме «усещания». . .» (с. 20).

С други думи: хората «привикват» да стоят на гледището на материализма, да смятат усещанията за резултат от действията на телата, на нещата, на природата върху нашите сетивни органи. Тая вредна за философските идеалисти «привичка» (усвоена от цялото човечество и цялото природознание!) никак не се нрави на Мах и той почва да я разрушава:

«. . .Но с това тия ядра губят цялото свое сетивно съдържание, превръщайки се в голи абстрактни символи. . .»

Стара песен, многоуважаеми г. професоре! Това е буквално повтаряне на Беркли, който казва, че материята е гол абстрактен символ. Но всъщност голичък ходи Ернст Мах, защото, ако той не признава, че «сетивното съдържание» е обективната, съществуващата независимо от нас реалност, у него остава само едно «голо абстрактно» Аз, непременно с главна буква и с курсив написано Аз = «умопобъркано пиано, въобразило си, че то единствено съществува в света». Ако «сетивното съдържание» на нашите усещания не е външният свят — значи нищо не съществува освен това голичко Аз, което се занимава с празни «философски» извъртания. Глупаво и безплодно занятие!

«. . .Тогава вярно е това, че светът се състои само от нашите усещания. Но ние тогава знаем *само* нашите усещания и допускането на ония ядра, както и взаимодействието между тях, плод на което само са усещанията,

се оказва напълно празно и излишно. Такъв възглед може да бъде добър само за *половинчатия* реализъм или за *половинчатия* критицизъм.»

Ние цитирахме напълно целия 6-и параграф от «анти-метафизическите забележки» на Мах. Това е от начало до край плагиат от Беркли. Нито едно съображение, нито един проблясък на мисъл освен това, че «ние усещаме само своите усещания». Оттук следва само един извод, именно — че «светът се състои само от *моите* усещания». Думата: «наши», поставена от Мах вместо думата «мои», е поставена от него незаконно. Със самата тази дума Мах проявява вече същата «половинчатост», в която той обвинява другите. Защото, ако е «празно» «допускането» на външния свят, допускането, че иглата съществува независимо от мене и че между моето тяло и върха на иглата става взаимодействие, ако цялото това допускане е действително «празно и излишно», то празно и излишно е преди всичко «допускането», че съществуват други хора. Съществувам само Аз, а всички останали хора, както и целият външен свят попадат в категорията на празните «ядра». От такова гледище не може да се говори за «*наши*» усещания, а щом Мах говори за тях, това свидетелствува само за неговата крещяща половинчатост. Това доказва само, че неговата философия се състои от празни и безсъдържателни думи, на които сам авторът не вярва.

Ето особено нагледен пример за половинчатостта и бъркотията у Мах. В § 6 на глава XI на тоя същия «Анализ на усещанията» четем: «Ако в същото време, когато усещам нещо, аз сам или някой друг би могъл да наблюдава моя мозък с помощта на всевъзможни физически и химически средства, тогава би могло да се определи с какви ставащи в организма процеси са свързани определен род усещания. . .» (197).

Много добре! Следователно нашите усещания са свързани с определени процеси, които стават в организма изобщо и по-специално в нашия мозък? Да, Мах напълно определено прави това «допускане» — малко трудничко би било да не го направи от гледището на природознанието. Но позволете — та това е същото онова «допускане» на същите ония «ядра и взаимодействието между тях», което нашият философ обяви за излишно и празно! Телата, казва ни се, са комплекси от усещания; да се отиде по-нататък от това — уверява ни Мах, — да се смя-

тат усещанията продукт на действието на телата върху нашите сетивни органи е метафизика, празно, излишно допускане и т. н. à la Беркли. Но мозъкът е тяло. Следователно мозъкът също така не е нищо друго освен комплекс от усещания. Излиза, че с помощта на комплекс от усещания аз (а аз също не е нищо друго освен комплекс от усещания) усещам комплекси от усещания. Каква прелестна философия! Отначало да се обявят усещанията за «истински елементи на света» и върху това да се построи «оригинално» берклианство, а после тайничко да се прокарат противоположните възгледи, че усещанията са свързани с определени процеси в организма. Не са ли свързани тия «процеси» с обмяната на веществата между «организма» и външния свят? Би ли могла да се извършва тая обмяна на вещества, ако усещанията на даден организъм не биха му давали обективно правилна представа за тоя външен свят?

Мах не си поставя такива неудобни въпроси, съпоставяйки механически късчета от берклианството с възгледите на природознанието, което стихийно стои на гледището на материалистическата теория на познанието. . . «Понякога си задават също въпроса — пише Мах в същия параграф, — не усеща ли «материята» (неорганическата)». . . Следователно за това, че *органическата* материя усеща, не става и въпрос? Значи усещането не е нещо първично, а е едно от свойствата на материята? Мах прескача през всички нелепости на берклианството! . . . «Тоя въпрос — казва той — е напълно естествен, ако се излиза от обикновените, широко разпространени физически представи, според които материята представлява от себе си онова *непосредствено* и несъмнено дадено *реално*, върху което се строи всичко, както органическо, така и неорганическо. . .» Да запомним хубавичко това наистина ценно признание на Мах, че обикновените и широко разпространени *физически* представи смятат материята за непосредствена реалност, при което само една разновидност на тая реалност (органическата материя) има ясно изразено свойство да усеща. . . «Но в такъв случай — продължава Мах — в сградата, която се състои от материя, усещането трябва да възниква някак си внезапно или то трябва да съществува, така да се каже, в самия фундамент на тази сграда. От *наше* гледище този въпрос в основата си е погрешен. За нас материята

не е първично дадено. Такова първично дадено са по-скоро *елементите* (които в известен определен смисъл се наричат усещания)». . .

И така, първично дадени са усещанията, макар те да са «свързани» само с определени процеси в органическата материя! И говорейки подобна безсмислица, Мах като че ли обвинява материализма (на «обикновената, широко разпространена физическа представа») в това, че не решава въпроса — откъде «възниква» усещането. Това е образец на «опровергаване» материализма от фидеистите и техните прислужници. Нима някаква друга философска гледна точка «решава» въпроса, за решението на който не са събрани още достатъчно данни? Нима сам Мах не говори в този същия параграф: «докато тази задача (да се реши «докъде се простират в органическият свят усещанията») не е решена в нито един специален случай, невъзможно е да се реши този въпрос?»

Разликата между материализма и «махизма» по този въпрос се свежда следователно към следното. Материализмът, в пълно съгласие с природознанието, взема за първично дадено материята, като смята за вторично съзнанието, мисленето, усещането, защото в ясно изразена форма усещането е свързано само с висшите форми на материята (органическата материя) и «в основата на самата сграда на материята» може само да се предполага съществуването на способност, сходна с усещането. Такова е предположението напр. на известния германски природоизследовател Ернст Хекел, на английския биолог Лойд Морган и др., да не говорим за догадката на Дидро, приведена от нас по-горе. Махизмът стои на противоположно, идеалистическо, гледище и веднага води към безсмислица, защото, първо, за първично се взема усещането, въпреки че то е свързано само с определени процеси в организираната по определен начин материя; а, второ, основната предпоставка, че телата са комплекси от усещания, се нарушава от предположението за съществуването на други живи същества и изобщо на други «комплекси» освен даденото велико *Аз*.

Думичката «елемент», която много наивни хора приемат (както ще видим) за някаква новост и някакво откритие, всъщност само забърква въпроса с нищо неговорещ термин, създава фалшива привидност за някакво разрешение или крачка напред. Тая привидност е фалшива,

Защото в действителност остава още да се изследва и да се изследва по какъв начин се свързва материята, която съвсем не усещала, с материята, съставена от същите тези атоми (или електрони) и в същото време притежаваща ясно изразена способност да усеща. Материализмът ясно поставя нерешения още въпрос и с това дава тласък към неговото разрешение, дава тласък към по-нататъшни експериментални изследвания. Махизмът, т. е. разновидност на объркан идеализъм, замърсява въпроса и го отклонява от правилния път чрез празното словесно извъртане: «елемент».

Ето едно място в последното, обобщаващо и заключително философско произведение на Мах, което показва цялата фалшивост на това идеалистическо извъртане. В «Познание и заблуждение» четем: «Докато няма никаква трудност да се построи (*aufzubauen*) всеки физически елемент от усещанията, т. е. от *психическите* елементи, не можем и да си въобразим (*ist keine Möglichkeit abzusehen*) как бихме могли да си представим (*darstellen*) каквото и да е *психическо* преживяване от елементи, употребявани от съвременната физика, т. е. от маси и движения (в оная закостенялост — *Starrheit* — на тия елементи, която е удобна само за тая специална наука).»*

За закостенялостта на понятията у много съвременни природоизследователи, за техните метафизически (в марксисткия смисъл на думата, т. е. антидиалектически) възгледи Енгелс говори неведнъж с най-пълна определеност. Ние ще видим по-долу, че Мах именно по този пункт се е провалил, не разбирайки или не знаейки съотношението между релативизма и диалектиката. Но сега става дума не за това. За нас е важно да отбележим тук с каква нагледност се проявява *идеализмът* на Мах, въпреки забърканата, уж нова терминология. Нямало, виждате ли, никаква трудност да се построи всеки физически елемент от усещания, т. е. от психически елементи! О, да, такива построения, разбира се, не са трудни, защото това са чисто словесни построения, празна схоластика, която служи за прокарване на фидеизъм. Не е чудно след това, че Мах посвещава своите съчинения на

* *E. Mach. «Erkenntnis und Irrtum», 2, Auflage, 1906, S. 12 Anmerkung (E. Mach. «Познание и заблуждение», 2 изд., 1906, стр. 12, забележката. Ред.).*

иманентите, че на шията на Мах се хвърлят иманентите, т. е. привържениците на най-реакционния философски идеализъм. Само че «най-новият позитивизъм» на Ернст Мах е закъснял с двеста години: Беркли показва вече достатъчно, че «от усещанията, т. е. от психическите елементи» не може да се «построи» нищо друго освен *солипсизъм*. А що се отнася до материализма, на който Мах и тук противопоставя своите възгледи, без да споменава «врага» открито и ясно, то ние от примера с Дидро видяхме истинските възгледи на материалистите. Не в това се състоят тия възгледи, усещането да се извежда от движението на материята или да се свежда към движението на материята, а в това, че усещането се признава за едно от свойствата на движещата се материя. Енгелс по този въпрос стои на гледната точка на Дидро. От «вулгарните» материалисти Фохт, Бюхнер и Молешот Енгелс отделя себе си между другото именно затова, защото те се провалят във възгледа си, че мозъкът отделя мисълта *така*, както черният дроб отделя жлъчката. Но Мах, който постоянно противопоставя своите възгледи на материализма, игнорира, разбира се, всички велики материалисти, и Дидро, и Фойербах, и Маркс—Енгелс, също така, както всички останали казионни професори на казионната философия.

За характеристика на първоначалния и основен възглед на Авенариус да вземем неговата първа самостоятелна философска работа: «Философията като мислене за света по принципа на най-малкото изразходване на сили» («Пролегомени към критиката на чистия опит»), излязла през 1876 г. В своя «Емпириомонизъм» (книга I, изд. 2, 1905 г., с. 9, заб.). Богданов казва, че «в развитието на възгледите на Мах като изходна точка послужи философският идеализъм, докато за Авенариус от самото начало е характерна реалистическата окраска». Богданов казва това, защото е повярвал на думата на Мах: виж «Анализ на усещанията», руски превод, с. 288. Но Богданов напразно е повярвал на Мах и неговото твърдение е диаметрално противоположно на истината. Напротив, идеализмът на Авенариус така ясно изпъква в споменатото произведение от 1876 г., че сам Авенариус в 1891 г. беше принуден да признае това. В предговора към «Човешкото понятие за света» Авенариус казва: «Който е чел моята първа систематична работа: «Фило-

софията и т. н.», той веднага ще предположи, че аз ще се опитам да разглеждам въпросите на «Критиката на чистия опит» преди всичко от идеалистическо гледище» («Der menschliche Weltbegriff», 1891, Vorwort, S. IX*), но «безплодността на философския идеализъм» ме принуди «да се усъмня в правилността на по-раншния си път» (S. X). Във философската литература тая идеалистическа изходна гледна точка на Авенариус е общо-призната; от френските автори ще се позова на Ковеларт, който казва, че в «Пролегомените» философското гледище на Авенариус е «монистически идеализъм»**; от немските автори ще спомена ученика на Авенариус Рудолф Вили, който казва, че «Авенариус в своята младост — и особено в своя труд от 1876 г. — е бил всецяло под обаянието (ganz im Banne) на така наречения теоретико-познавателен идеализъм»***.

А и смешно би било да се отрича идеализмът в «Пролегомените» на Авенариус, когато той открито говори там, че «само усещането може да бъде мислимо като съществуващо» (стр. 10 и 65 на второто немско изд.; курсивът в цитатите е навсякъде наш). Така излага сам Авенариус съдържанието на § 116 от своя труд. Ето тоя параграф изцяло: «Ние признахме, че съществуващото (или: битието, das Seiende) е субстанция, надарена с усещане; субстанцията отпада. . .» («по-икономично», виждате ли, «по-малко изразходване на сили» е да се мисли, че «субстанция» няма и никакъв външен свят не съществувал) «. . .остава усещането: затова съществуващото трябва, да се мисли като усещане, в основата на което няма вече нищо, чуждо на усещането» (nichts Empfindungsloses).

И така, усещането съществува без «субстанцията», т. е. мисълта съществува без мозъка! Нима има наистина философи, способни да защитават тая безмозъчна философия? Има. Между тях е и професор Рихард Авенариус.

* — «Човешкото понятие за света», 1891, предгозора, стр. IX. *Ред.*

** F. Van Cauwelaert. «L'empiricriticisme» в «Revue Néo-scholastique»¹⁴, 1907, февруари, стр. 51 (Ф. Ван Ковеларт. «Емпирнокритицизъм» в «Неосхоластически преглед». *Ред.*).

*** R. d. l. Willy. «Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie», München, 1905, S. 170 (Рудолф Вили. «Против школната мъдрост. Критика на философията», Мюнхен, 1905, стр. 170. *Ред.*).

И върху защитата на тая философия, колкото и трудно да е за здравия човек да я вземе сериозно, трябва за малко да се спрем. Ето разсъждението на Авенариус в параграфи 89—90 на същото съчинение:

«. . . Положението, че движението предизвика усещане, е основано само на привиден опит. Тоя опит, отделен акт от който е възприятието, се състои като че ли в това, че усещането се поражда в известен род субстанция (мозъка) като следствие на предадено движение (на раздразнения) и при съдействието на други материални условия (напр. кръвта). Обаче — независимо от туй, че това пораждаване никога не е било наблюдавано непосредствено (selbst) — за да се конструира предполагаемият опит като действителен опит във всички свои части, необходимо е поне емпирическо доказателство за това, че усещането, предизвикано като че ли в известна субстанция чрез предадено движение, не е съществувало още по-рано така или иначе в тая субстанция; така че появата на усещането не може да бъде разбрана другояче освен чрез акт на създаване от страна на предаденото движение. И така, само ако се докаже, че там, където сега се явява усещане, по-рано не е имало никакво усещане, дори минимално, само ако се докаже това, би могло да се установи фактът, който, означавайки някакъв акт на сътворение, противоречи на целия останал опит и коренно изменя цялото останало разбиране за природата (Naturanschauung). Но някакъв опит не дава такова доказателство и някакъв опит не може да го даде; напротив, абсолютно лишено от усещане състояние на субстанцията, която след това усеща, е само хипотеза. И тая хипотеза усложнява и затъмнява нашето познание, вместо да го опростява и прояснява.

Ако така нареченият опит, при който чрез предадено движение *възниквало* усещане в субстанцията, която почва да усеща от този момент, се оказва при по-близко разглеждане само привиден, то може би в останалото съдържание на опита има още достатъчно материал, за да се констатира поне относителен произход на усещането от условията на движението, именно: да се констатира, че усещането, което е наялице, но е скрито или минимално или по други причини не се ползва на нашето съзнание, по силата на предаваното движение се освобождава или се повишава, или се осъзнава. Обаче и това

късче от останалото съдържание на опита е само при-
видно. Ако ние чрез идеално наблюдение проследим дви-
жението, което изхожда от движещата се субстанция А,
предавано чрез редица междинни центрове и достигащо
до надарената с усещане субстанция В, то ние ще на-
мерим в най-добрия случай, че усещането в субстанцията
В се развива или се повишава едновременно с приемането
на достигащото до нея движение — но ние не ще намерим,
че това е станало *в резултат* на движението». . .

Ние нарочно приведохме напълно това опровержение
на материализма от Авенариус, за да може читателят да
види с какви наистина жалки софизми оперира «най-
новата» емпириокритическа философия. На разсъжде-
нието на идеалиста Авенариус ще съпоставим *материа-
листическото* разсъждение. . . на Богданов, макар и
като наказание за това, че той измени на материализма!

В отдавна, отдавна минали времена, преди цели девет
години, когато Богданов беше наполовина «природо-
исторически материалист» (т. е. привърженик на мате-
риалистическата теория на познанието, на която сти-
хийно стои огромното мнозинство от съвременните при-
родоизследователи), когато Богданов само наполовина
беше заплетен от объркания Оствалд, той писа: «От
древни времена и досега в описателната психология
фактите на съзнанието се делят на три групи: област
на усещанията и представите, област на чувството, област
на подбудите. . . Към първата група се отнасят *образите*
на явленията от външния или вътрешния свят, взети в съз-
нанието сами по себе си. . . Такъв образ се нарича «усеща-
не», ако той пряко е предизвикан чрез органите на външ-
ните сетива от съответното нему външно явление»*. Малко
по-нататък: «усещането. . . възниква в съзнанието като
резултат на някакъв тласък от външната среда, преда-
ван чрез органите на външните сетива» (222). Или още:
«Усещанията са основа за живота на съзнанието, негова
непосредствена връзка с външния свят» (240). «На всяка
крачка в процеса на усещането се извършва преминаване
на енергията на външното раздражение във факт на
съзнанието» (133). И дори в 1905 г., когато Богданов

* А. Богданов. «Основные элементы исторического взгляда на природу». СПб., 1899 г., стр. 216 (А. Богданов. «Основни елементи на историческия възглед върху природата». СПб., 1899, стр. 216, Ред.).

успя, при благосклонното съдействие на Оствалд и Мах, да премине от материалистическото гледище във философията на идеалистическо, той писа (поради къса памет!) в «Эмпириомонизъм»: «Както е известно, енергията на външното раздразнение, преобразувана в периферийния апарат на нерва в недостатъчно още изучената, но чужда на всякакъв мистицизъм «телеграфна» форма на нервния ток, достига преди всичко невроните, разположени в така наречените «низши» центрове — ганглиозни, гръбначно-мозъчни, субкортикални» (книга I, изд. 2, 1905 г., стр. 118).

За всеки необъркан от професорската философия природоизследовател, както и за всеки материалист, усещането е действително непосредствена връзка на съзнанието с външния свят, превръщане на енергията на външното раздразнение във факт на съзнанието. Това превръщане всеки човек милиони пъти е наблюдавал и наблюдава действително на всяка крачка. Софизмът на идеалистическата философия се състои в това, че усещането се приема не за връзка на съзнанието с външния свят, а за преграда, стена, която отделя съзнанието от външния свят — не за образ на външното явление, което съответствува на усещането, а за «единствено съществуващо». Авенариус само мъничко поизмени формата на този стар софизъм, изтъркан още от епископ Беркли. Тъй като ние още не знаем всички условия на всекиминутно наблюдаваната от нас връзка на усещането с организираната по определен начин материя, затова ще признаем за съществуващо само усещането — ето към какво се свежда софизмът на Авенариус.

За да свършим с характеристиката на основните идеалистически предпоставки на емпириокритицизма, ще посочим накратко английските и френските представители на това философско течение. За англичанина Карл Пирсън Мах казва направо, че «е съгласен с неговите гносеологически (epistemiskritischen) възгледи по всички съществени пунктове» («Механика», цит. изд., стр. IX), К. Пирсън от своя страна изказва своето съгласие с Мах.* За Пирсън «реалните вещи» са «сетивни възприятия» (sense impressions). Всяко признаване на нещата зад пределите

* *Karl Pearson*. «The Grammar of Science». 2nd ed., Lond. 1900, p. 326 (*Карл Пирсън*. «Грамматика на науката», 2 изд., Лондон, 1900, стр. 326, *Ред.*).

на сетивните възприятия Пирсън обявява за метафизика. С материализма (не знаейки ни Фойербах, ни Маркс — Енгелс) Пирсън воюва по най-решителен начин — доводите не се отличават от разгледаните по-горе. Но при това на Пирсън до такава степен е чуждо всяко желание да се представя за привърженик на материализма (специалност на руските махисти), Пирсън е до такава степен. . . непредпазлив, че без да измисля «нови» названия за своята философия, той просто обявява както своите възгледи, така и тези на Мах за «идеалистически» (стр. 326 на цитираното издание)! Своето родословие Пирсън води пряко от Беркли и Юм. Философията на Пирсън, както ние нееднократно ще видим по-долу, се отличава с много по-голяма цялостност и обмисленост, отколкото философията на Мах.

Мах специално изразява своята солидарност с френските физици П. Дюем и Анри Поанкаре.* За философските възгледи на тия автори, особено забъркани и непоследователни, ние ще говорим в главата за новата физика. Тук е достатъчно да отбележим, че за Поанкаре нещата са «групи от усещания»** и че подобен възглед покрай другото изказва и Дюем***.

Да преминем към въпроса, как Мах и Авенариус, признали идеалистическия характер на своите първоначални възгледи, ги *поправят* в по-късните си съчинения.

2. «Откриване елементите на света»

Под това заглавие пише за Мах частният доцент в Цюрихския университет Фридрих Адлер, едва ли не единственият немски автор, който също желае да допълни Маркс с махизма.**** И трябва да се отдаде спра-

* «Анализ ощущений», стр. 4. Срв. предговора към «Erkenntnis und Irrtum», 2 изд.

** *Henri Poincaré*. «La Valeur de la Science», Paris, 1905 (има руски превод), *passim* (*Анри Поанкаре*. «Ценността на науката», Париж, 1905, на редица места. *Ред.*).

*** *P. Duhem*. «La théorie physique, son objet et sa structure» P., 1906. Срв. pp. 6, 10 (*П. Дюем*. «Физическата теория, нейният предмет и нейният строеж», Париж, 1906, Срв. стр. 6, 10, *Ред.*).

**** *Friedrich W. Adler*. «Die Entdeckung der Weltelemente» (Zu E. Machs 70. Geburtstag). «Der Kampf»¹⁵, 1908, N 55 (Februar). Преведено в «The International Socialist Review»¹⁶. 1908, N 10

ведливост на тоя наивен частен доцент, че той със своето простодушие оказва мечешка услуга на махизма. Въпросът се поставя поне ясно и рязко: действително ли Мах «е открил елементите на света»? Тогава, разбира се, само съвсем изостанали и невежи хора могат и досега да си остават материалисти. Или това откритие е връщане на Мах към старите философски грешки?

Ние видяхме, че Мах в 1872 г. и Авенариус в 1876 г. стоят върху чисто идеалистическа гледна точка: за тях светът е наше усещане. В 1883 г. излиза «Механиката» на Мах и в предговора към първото издание Мах се позовава тъкмо на «Пролегомените» на Авенариус, като приветствува «извънредно родствените» (*sehr verwandte*) на своята философия мисли. Ето разсъждението в тая «Механика» за елементите: «Цялото природознание може само да изобразява (*nachbilden und Vorbilden*) комплексите от ония *елементи*, които ние обикновено наричаме *усещания*. Касае се до връзката на тия елементи. Връзката между А (топлината) и В (огъня) принадлежи към *физиката*. Връзката между А и N (нервите) принадлежи към физиологията. Нито едната, нито другата връзка не съществува *отделно*, двете съществуват заедно. Само временно ние можем да се абстрахираме от едната или другата. Дори чисто механическите процеси са, както изглежда, винаги и физиологически» (S. 499, цит. по нем. изд.). Същото е в «Анализ на усещанията»: «. . . Там, където заедно с изразите «елемент», «комплекс от елементи» или вместо тях се употребяват означенията: «усещане», «комплекс от усещания», трябва винаги да се има предвид, че елементите са *усещания само* в тая *връзка* (именно: връзката на А, В, С с К, L, M, т. е. връзката на «комплексите, които обикновено се наричат тела», с «комплекса, който ние наричаме наше тяло»), «в това отношение, в тая функционална зависимост. В друга функционална зависимост те са същевременно физически обекти.» (руски прев., стр. 23 и 17). «Цветът е физически обект, ако ние обръщаме внимание например на неговата зависимост от осветяващия го източник на

(Argil). Фридрих В. Адлер. «Откриването на елементите на света». (По случай седемдесетгодишнината на Е. Мах). «Борба», 1908, бр. 5 (февруари). Преведено в «Международен социалистически преглед», 1908, бр. 10 (април). *Ред.*). Една статия от тоя Адлер е преведена на руски в сборника: «Исторический материализм».

светлината (от другите цветове, топлината, пространството и т. н.). Но ако ние обръщаме внимание на неговата *зависимост от ретината* (от елементите К, L, M. . .), пред нас е *психологически обект, усещане*» (пак там, стр. 24).

И така, откриването елементите на света се състои в това, че:

- 1) всичко съществуващо се обявява за усещане;
- 2) усещанията се наричат елементи;
- 3) елементите се делят на физическо и психическо; последното е това, което зависи от нервите на човека и изобщо от човешкия организъм; първото — не зависи;
- 4) връзката между физическите и връзката между психическите елементи се обявяват несъществуващи отделно една от друга; те съществуват само заедно;
- 5) само временно може да се абстрахираме от едната или другата връзка;
- 6) «новата» теория се обявява за лишена от «едностранчивост»*.

Едностранчивост тука наистина няма, но има най-несвързано смесване на противоположни философски гледни точки. Щом изхождате *само* от усещанията, с думичката «елемент» вие не поправяте «едностранчивостта» на своя идеализъм, а само забърквате работата, криете се страхливо от своята собствена теория. На думи вие отстранявате противоположността между физическото и психическото**, между материализма (който взема за първично природата, материята) и идеализма (който взема за първично духа, съзнанието, усещането) — на дело вие веднага отново възстановявате тая противоположност, възстановявате я тайно, отстъпвайки от своята основна предпоставка! Защото ако елементите са усещания, вие нямате право нито за секунда да приемате съществуването на «елементи» *независимо* от моите нерви, от моето съзнание. А щом допускате такива независими от моите нерви, от моите усещания физически обекти, които пораждат усещане само чрез въздействие върху моята ре-

* Мах в «Анализ ощущений»: «Елементите обикновено се наричат усещания. Тъй като под това название се подразбира вече определена едностранчива теория, ние предпочитаме кратко да говорим за елементи» (27—28).

** «Противоположността между Аз и света, между усещането или явлението и вещта тогава изчезва и цялата работа се свежда само към съединяване на елементите» («Анализ ощущений», стр. 21).

тина, то вие позорно напуцате своя «едностранчив» идеализъм и преминавате върху гледището на «едностранчивия» материализъм! Ако цветът е усещане само в зависимост от ретината (както природознанието ви заставя да признаете) — значи лъчите на светлината, падайки върху ретината, произвеждат усещането за цвят. Следователно вѐн от нас, независимо от нас и от нашето съзнание съществува движение на материята, да речем, вълни на етера с определена дължина и определена скорост, които, действайки върху ретината, произвеждат у човека усещане на един или друг цвят. Така именно и гледа природознанието. Различните усещания на един или друг цвят то обяснява с различната дължина на светлинните вълни, съществуващи вѐн от човешката ретина, вѐн от човека и независимо от него. Това именно е материализъм: материята, действайки върху нашите сетивни органи, произвежда усещане. Усещането зависи от мозъка, нервите, ретината и т. н., т. е. от организираната по определен начин материя. Съществуването на материята не зависи от усещането. Материята е първичното. Усещането, мисълта, съзнанието е висш продукт на организираната по особен начин материя. Такива са възгледите на материализма изобщо и на Маркс—Енгелс поспециално. Мах и Авенариус *тайничко* промъкват материализма чрез думичката «елемент», която *уж* избавя тяхната теория от «едностранчивостта» на субективния идеализъм, *уж* позволява да се допусне зависимост на психическото от ретината, нервите и т. н., да се допусне независимост на физическото от човешкия организъм. Фактически, разбира се, хитрината с думичката «елемент» е най-жалък софизъм, понеже материалистът, четейки Мах и Авенариус, веднага ще постави въпроса: какво представляват «елементите»? Би било наистина детинщина да се мисли, че с измислянето на нова думичка можем да се отървем от основните философски направления. Или «елементът» е *усещане*, както говорят всички емпириокритици — и Мах, и Авенариус, и Петцолд*

* *Joseph Petzoldt. «Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», Bd. I, Leipzig, 1900, S. 113. (Иосиф Петцолд. «Увод във философията на чистия опит», т. I, Лайпциг, 1900, стр. 113. Ред.). «Елементи се наричат усещанията в обикновеното значение на прости, неразложими по-нататък възприятия» (Wahrnehmungen).*

и т. н., — тогава вашата философия, господа, е *идеализъм*, който напразно се опитва да прикрие голотата на своя солипсизъм в премяната на по-«обективна» терминология. Или «елементът» не е усещане — и тогава с вашата «нова» думичка не е свързана *абсолютно никаква мисъл*, тогава това е просто важничене с празен звук.

Вземете например Петцолд — последната дума на емпириокритицизма, според характеристиката на първия и най-голям руски емпириокритик В. Лесевич*. Определил елементите като усещания, във втория том на посоченото съчинение той заявява: «Трябва да се предпазваме да приемаме в твърдението «усещанията са елементите на света» думата усещане като означаваща нещо само субективно и затова въздушно, превръщащо в илюзия (*verflüchtigendes*) обикновената картина на света.»**

Кой каквото го боли, за него си и говори! Петцолд чувствава, че светът се «изпарява» (*verflüchtigt sich*) или се превръща в илюзия, ако смятаме за елементи на света усещанията. И добрият Петцолд мисли да помогне на работата чрез уговорката: не трябва да се приема усещането за нещо само субективно! Е, нима това не е смешен софизъм? Нима работата ще се измени от това, дали ще «приемаме» усещането за усещане, или ще се стараем да разтягаме значението на тая дума? Нима от това ще изчезне фактът, че усещанията у човека са свързани с нормално функциониращите нерви, ретина, мозък и т. н.? че външният свят съществува независимо от нашето усещане? Ако не искате да се отървавате с извъртания, ако сериозно искате да се «предпазвате» от субективизъм и солипсизъм, вие трябва преди всичко да се предпазвате от основните идеалистически предпоставки на вашата философия; идеалистическата линия на вашата философия (от усещанията към външния свят) трябва да се замени с материалистическата (от външния свят към усещанията); трябва да се отхвърли празното и забъркано словесно украшение: «елемент», и просто да се каже: цветът е резултат от въздействието на физическия обект върху ретината = усещането е резултат от въздействието на материята върху нашите сетивни органи.

* В. Лесевич. «Что такое научная» (чети: модна, професорска, еkleктическа) «философия»?», СПб., 1891 г., стр. 229 и 247.

** Петцолд. Bd. 2, Lpz., 1904, S. 329 (т. 2, Лайпциг, 1904, стр. 329. *Ред.*).

Да вземем и Авенариус. По въпроса за «елементите» най-ценното дава неговият последен (и ако искате, най-важен за разбирането на неговата философия) труд: «Бележки върху разбирането предмета на психологията»*. Авторът дава тук между другото извънредно «нагледна» табличка (стр. 410 в XVIII том), която ние възпроизвеждаме в главната ѝ част:

	«Елементи, комплекси от елементи:
I. Вещи или веществено. . .	телесни неща.
II. Мислене или мисловно (Gedankenhaftes). . .	нетелесни неща, възпоминания и фантазии.»

Сравнете с туй онова, което говори Мах след всички свои разяснения за «елементите» («Анализ ощущений», стр. 33): «Не телата предизвикват усещанията, а комплексите от елементите (комплекси от усещания) образуват телата.» Ето ви «откриване елементите на света», което превъзмогнало едностранчивостта на идеализма и материализма! Отначало ни уверят, че «елементите» = нещо ново, едновременно и физическо, и психическо, а после тайничко внасят поправчица: вместо грубото материалистическо различаване на материя (тѣла, вещи) и психическо (усещания, възпоминания, фантазия) дават учението на «най-новия позитивизъм» за елементи веществени и елементи мисловни. Малко е спечелил Адлер (Фриц) от «откриването на елементите на света»!

Възразявайки на Плеханов, Богданов писа в 1906 г.: «. . . Аз не мога да призная себе си за махист във философията. В общата философска концепция аз взех от Мах само едно — представата за неутралността на елементите на опита към «физическото» и «психическото», за зависимостта на тия характеристики само от *връзката на опита*» («Эмпириомонизм», кн. III, СПб, 1906 г., стр. XLI). Това е все едно религиозният човек да каже: не мога да се призная за привърженик на религията, тъй като аз взех от тия привърженици «само едно»: вярата в бога. «Само едното», което Богданов взема от Мах, е именно *основната грешка* на махизма, основната непра-

* R. Avenarius. «Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie» във «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie»¹⁷, Bd. XVIII (1894) и XIX (1895) (Р. Авенариус. «Бележки върху разбирането предмета на психологията» в «Тримесечник на научната философия», т. XVIII (1894) и XIX (1895). Ред.).

вилност на цялата тази философия. Отстъпленията на Богданов от емпириокритицизма, на които сам Богданов придава твърде голямо значение, са всъщност съвсем второстепенни и не излизат извън рамките на детайлните, частни, индивидуални отличия между различните емпириокритици, одобрявани от Мах и одобряващи Мах (за това по-подробно по-долу). Затова, когато Богданов се сърдеше, че го смесват с махистите, той разкриваше с това само неразбиране на *коренните* отличия на материализма от онова, което е общо на Богданов и всички останали махисти. Не е важно как е развил или как е подправил, или как е влошил махизма Богданов. Важно е, че той напусна материалистическата гледна точка и с това неизбежно осъди себе си на забърканост и идеалистически лутания.

В 1899 г., както видяхме, Богданов стоеше на правилна гледна точка, когато пишеше: «Образът на стоящия пред мене човек, даден ми непосредствено от зрението, е усещане.»* Богданов не се потруди да направи критика на тоя свой стар възглед. Той повярва сляпо на думите на Мах и почна след него да повтаря, че «елементите» на опита са неутрални по отношение на физическото и психическото. «Както е изяснено от най-новата позитивна философия, елементите на психическия опит — пише Богданов в кн. I на «Емпириомонизм» (2 изд., стр. 90) — са тъждествени с елементите на всеки опит изобщо, тъй като са тъждествени с елементите на физическия опит.» Или в 1906 г. (кн. III, стр. XX): «а що се отнася до «идеализма» — може ли да се говори за него само на това основание, че елементите на «физическия опит» се признават за тъждествени с елементите на «психическия» или с елементарните усещания, когато това е просто несъмнен факт».

Ето къде е истинският източник на всички философски злополуки на Богданов — източник, общ у него с всички махисти. Може и трябва да се говори за идеализъм, когато усещанията се признават за тъждествени с «елементите на физическия опит» (т. е. физическото, външния свят, материята), защото това не е нищо друго освен берклианство. Тук няма и следа нито от най-новата, нито

* «Основни елементи на историческия възглед върху природата», стр. 216, срв. посочените по-горе цитати.

от позитивната философия, нито от несъмнения факт — тук има просто стар-престар идеалистически софизъм. И ако попитате Богданов как може той да докаже тоя «несъмнен факт», че физическото е тъждествено с усещанията, вие не ще чуete нито един довод освен вечния припев на идеалистите: аз усещам само своите усещания; «свидетелството на самосъзнанието» (die Aussage des Selbstbewusstseins — у Авенариус в «Пролегомените», стр. 56, второто немско издание, § 93); или: «в нашия опит» (говорещ, че «ние сме усещачи субстанции») «усещането ни е дадено по-достоверно от субстанционалността» (пак там, стр. 55, § 91) и т. н. и т. н. и др. т. За «несъмнен факт» Богданов е приел (като е повярвал на Мах) реакционно философско извъртане, защото всъщност не е бил приведен и не може да бъде приведен нито един факт, който да опровергае възгледа за усещането като образ на външния свят — възглед, който се споделяше от Богданов в 1889 г. и който се споделя от природознанието и до ден днешен. В своите философски блуждения физикът Мах се е съвсем отклонил от «съвременното природознание» — за това важно обстоятелство, незабелязано от Богданов, ние по-после ще говорим още много.

Едно от обстоятелствата, което помогна на Богданов така бързо да прескочи от материализма на природоизследователите към забъркания идеализъм на Мах, това е (освен влиянието на Оствалд) учението на Авенариус за зависимия и независимия ред на опита. Сам Богданов в първа книга на «Емпириомонизъм» излага работата по такъв начин: «Доколкото данните на опита се проявяват *в зависимост от състоянието на дадена нервна система*, дотолкова те образуват *психическия свят* на дадена личност; доколкото данните на опита се вземат *вън от тая зависимост*, дотолкова пред нас е *физическият свят*. Затова Авенариус означава тия две области на опита като *зависим ред* и *независим ред* на опита» (стр. 18).

Там е и бедата, че това учение за *независимия* (от усещането на човека) «ред» е промъкване на материализма, незаконно, произволно, еkleктическо от гледната точка на онази философия, която говори, че телата са комплекси от усещания, че усещанията са «тъждествени» с «елементите» на физическото. Защото щом вие сте признали, че източникът на светлината и светлинните вълни съществуват *независимо* от човека и от човешкото съзнание, че цве-

тът зависи от действието на тия вълни върху ретината — вие фактически сте застанали на материалистическа гледна точка и сте *разрушили до основи* всички «несъмнени факти» на идеализма с всички «комплекси от усещания», с откритите от най-новия позитивизъм елементи и други такива глупости.

Там е и бедата, че Богданов (заедно с всички махисти-росияни) не вникна в първоначалните идеалистически възгледи на Мах и Авенариус, не разбра техните основни идеалистически предпоставки и затова не видя незаконността и еkleктичността на техния по-късен опит тайно да промъкнат материализма. А между това, доколкото е общопризнат във философската литература първоначалният идеализъм на Мах и Авенариус, дотолкова е и общопризнато, че по-късно емпириокритицизмът се опитваше да завие към материализма. Френският автор Ковеларт, когото цитирахме по-горе, вижда в «Пролегомените» на Авенариус «монистически идеализъм», в «Критика на чистия опит» (1888—1890 г.) — «абсолютен реализъм», а в «Човешкото понятие за света» (1891) — опит за «обяснение» на тая промяна. Да отбележим, че терминът реализъм се употребява тук в смисъл на противоположност на идеализма. Аз, след Енгелс, употребявам в тоя смисъл *само* думата: материализъм, и смятам тая терминология за единствено правилна, особено предвид на това, че думата «реализъм» е банализирана от позитивистите и от други забъркани глави, които се колебаят между материализма и идеализма. Тук е достатъчно да се отбележи, че Ковеларт има предвид тоя несъмнен факт, че в «Пролегомените» (1876) за Авенариус усещането е единствено съществуващо, «субстанцията» пък — по принципа на «икономията на мисълта»! — е елиминирана, а в «Критика на чистия опит» физическото е прието за *независим ред*, психическото пък, следователно и усещанията — за зависим.

Ученикът на Авенариус Рудолф Вили също така признава, че Авенариус, който е бил «всецяло» идеалист в 1876 г., по-късно «примирява» (*Ausgleich*) с това учение «наивния реализъм» (цитир. по-горе съчинение, пак там) — т. е. оная стихийна, безсъзнателно материалистическа гледна точка, на която стои човечеството, приемайки, че външният свят съществува независимо от нашето съзнание.

Оскар Евалд, автор на книгата за «Авенариус като основател на емпириокритицизма», говори, че тая философия съединява в себе си противоречиви идеалистически и «реалистически» (би трябвало да се каже: материалистически) елементи (не в махисткото, а в човешкото значение на думата: елемент). Например: «абсолютното (разглеждане) би увековечило наивния реализъм, относителното — би обявило за постоянен изключителния идеализъм»*. Авенариус нарича абсолютно разглеждане това, което съответствува у Мах на връзката между «елементите» във нашето тяло, а относително това, което съответствува у Мах на връзката между «елементите», зависими от нашето тяло.

Но особено интересен за нас в разглежданото отношение е отзивът на Вунд, който сам стои — като мнозинството от споменатите по-горе автори — върху забъркана идеалистическа гледна точка, но който едва ли не най-внимателно е вникнал в емпириокритицизма. П. Юшкевич казва по тоя повод следното: «Любопитно е, че Вунд счита емпириокритицизма, за най-научна форма на последния тип материализъм**», т. е. на оня тип материалисти, които намират, че духовното е функция на телесните процеси (и които — нека добавим от себе си — Вунд нарича стоящи по средата между спинозизма¹⁸ и абсолютния материализъм***).

Вярно е, че отзивът на В. Вунд е извънредно любопитен. Но най-«любопитното» тук е това, как г. Юшкевич се отнася към ония книги и статии по философия, които той разглежда. Това е типичен образец за отношението на нашите махисти към въпросите. Гоголевиият Петрушка четял и намирал любопитно, че от буквите винаги се получават думи. Г-н Юшкевич чел Вунд и намерил «любопитно», че Вунд обвинява Авенариус в материализъм. Ако Вунд не е прав, защо да не се опро-

* *Oskar Ewald*. «Richard Avenarius als Begründer des Empirio-kritizismus», *Vgl.*, 1905, S. 66 (*Оскар Евалд*. «Рихард Авенариус като основател на емпириокритицизма», Берлин, 1905, стр. 66, *Ред.*).

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

*** *W. Wundt*. Über «naiven und kritischen Realismus» във «*Philosophische Studien*»¹⁹, Bd. XIII, 1897, S. 334 (*В. Вунд*. «За наивния и критическия реализъм» във «*Философски изследвания*», т. XIII, 1897, стр. 334. *Ред.*).

вергае това? Ако той е прав, защо да не се разясни противопоставянето материализма на емпириокритицизма? Г-н Юшкевич намира за любопитно това, което говори идеалистът Вунд, но да вникне в работата той махист счита за съвсем излишен труд (види се, по силата на принципа за «икономия на мисълта»). . .

Въпросът е там, че като съобщава на читателя обвинението на Вунд към Авенариус в материализъм и като замълчава за това, че Вунд смята едни страни на емпириокритицизма за материализъм, други — за идеализъм, а връзката между едните и другите за изкуствена, Юшкевич *съвсем изопачи работата*. Или той джентълмен абсолютно не разбира това, което чете, или го е ръководило желанието измамнически да похвали себе си чрез Вунд: ето и нас, казионните професори, ни считат не за някакви забъркани глави, а за материалисти.

Споменатата статия на Вунд представлява голяма книга (над 300 страници), която е посветена на най-подробно разглеждане изпърво на иманентната школа, после тая на емпириокритиците. Защо Вунд е съединил тия две школи? Затова, защото той ги смята за *близки роднини* — и това мнение, което се споделя от Мах, Авенариус, Петцолд и от иманентите, е безусловно правилно, както ще видим по-долу. Вунд показва в първата част на споменатата статия, че иманентите са идеалисти, субективисти, привърженици на фидеизма. Това също така, както ще видим по-долу, е съвсем правилно мнение, само че изразено от Вунд с ненужен баласт от професорска ученост, с ненужни тънкости и уговорчици, които се обясняват с това, че Вунд сам е идеалист и фидеист. Той упреква иманентите не за това, че те са идеалисти и привърженици на фидеизма, а за това, че неправилно, според него извеждат тия велики принципи. По-нататък, втората и третата част на статията Вунд посвещава на емпириокритицизма. При това той напълно определено посочва, че твърде важни теоретически положения на емпириокритицизма (разбирането на «опита» и «принципната координация», за която ще говорим по-долу) са *твърдествени* у него с иманентите (*die empiriokritische in Ubereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt*, S. 382 от статията на Вунд). Другите теоретически положения на Авенариус са заети от материализма и изобщо емпириокритицизмът е *«пъстра смесица»*

(bunte Mischung, S. 57 на споменатата статия), в която «различните съставни части *съвсем не са свързани една с друга*» (an sich einander völlig heterogen sind, стр. 56).

Към материалистическите късчета на авенариусовско-маховския миш-маш Вунд отнася главно учението на първия за «*независимия жизнен ред*». Ако вие излизате от «системата С» (така означава Авенариус, голям любител на учената игра с нови термини, мозъка на човека или изобщо нервната система), ако психическото за вас е функция на мозъка, то тая «система С» е «метафизическа субстанция» — казва Вунд (стр. 64 на споменатата статия) — и вашето учение е материализъм. Трябва да се каже, че много идеалисти и всички агностици (кантианците и юмистите в това число) наричат материалистите метафизици, защото на тях им се струва, че да се признае съществуването на външен свят, независим от съзнанието на човека, било излизане вън от пределите на опита. За тая терминология и за нейната пълна неправилност от гледището на марксизма ние ще говорим на съответното място. Сега за нас е важно да отбележим, че именно допускането на «независимия» ред у Авенариус (а така също и у Мах, който с други думи изказва същата мисъл) е — според общото признание на философите от разните партии, т. е. от разните направления във философията — *заемка от материализма*. Ако вие излизате от това, че всичко съществуващо е усещане или че телата са комплекси от усещания, то вие не можете, без да разрушите всички свои основни предпоставки, цялата «своя» философия, да дойдете до това, че *независимо* от нашето съзнание съществува *физическото* и че усещането е *функция* на организираната по определен начин материя. Мах и Авенариус съвместват в своята философия основните идеалистически предпоставки и отделни материалистически изводи именно защото тяхната теория е образец на оная «еклектическа просяшка каша»²⁰, за която със заслужено презрение говори Енгелс.*

* Предговорът към «Лудвиг Фойербах» от февруари 1888 г. Тия думи на Енгелс се отнасят към немската професорска философия изобщо. Махистите, които желаят да бъдат марксиста, без да могат да виикнат в значението и съдържанието на тая Енгелсова мисъл, се кривят понякога зад жалката уговорка: «Енгелс още не е познавал Мах» (Фриц Адлер в «Исторически материализъм» стр. 370). На какво се основава това мнение? На това, че Енгелс

В последното философско съчинение на Мах «Познание и заблуждение», 2 изд., 1906 г., той еклектицизъм особено бие в очи. Н е вече видяхме, че Мах там заявява: «Ник-к не е трудно да се построи всеки физически елемент от усещанията, т. е. от психическите елементи» — и в същата книга четем: «Зависимостите извън U» (= Umgrenzung, т. е. «пространствената граница на нашето тяло», Seite 8) «са ф.зика в най-широк смисъл» (S. 323, § 4). «За да се получи в ч-ст вид (rein erhalten) тия зависимости, необходимо е по възможност да се изключи влиянието на наблюдателя, т. е. на елементите, които лежат вътре в U» (пак там). Така. Така. Отначало синигерът обещава да запази морето, т. е. да построи физически елементи от психическите, а след това се оказва, че физическите елементи лежат вън от границата на психическите елементи, «намиращи се вътре в нашето тяло!» Философия, няма какво да се каже!

Още един пример: «Свършен (идеален, vollkommenes) газ, свършена течност, свършено еластично тяло: не съществуват; физикът знае, че неговите фикции само приблизително съответствуват на фактите, които той опростява произволно; той знае за това отклонение, което не може да бъде отстранено» (S. 418, § 30).

За какво отклонение (Abweichung) става тук дума? Отклонение на какво от какво? Мислите (на физическата теория) от фактите. А какво са мислите, идеите? Идеите са «следи на усещанията» (S. 9). А какво са фактите? Фактите — това са «комплекси от усещания»; и така, отклонението на следите на усещанията от комплексите на усещанията не може да бъде отстранено.

Какво значи това? Това значи, че Мах забравя своята собствена теория и когато заговори по различни въпроси на физиката, разсъждава протичко, без идеалистически усуквания, т. е. материалистически. Всички «комплекси от усещания» и цялата тая берклианска премъдрост се разлетяват по всички посоки. Теорията на физиците се оказва отражение на съществуващите вън от нас и независимо от нас тела, течности, газове, при което това

не цитира Мах и Авенариус? Други основания няма, а това основание е негодно, защото Енгелс *никога* от еклектиците не назовава по име, а да не познава Авенариус, който от 1876 г. издава тримесечника на «научната» философия, едва ли може да се допусне за Енгелс.

отражение е, разбира се, приблизително, но да се нарече това приближение или опростяване «произволно» е неправилно. Усещането се разглежда тук от Мах в действителност именно така, както го разглежда цялото припознание не-«очистено» от учениците на Беркли и Юм, т. е. като образ на външния свят. Собствената теория на Мах е субективен идеализъм, а когато е нужен момент на обективност, Мах без стеснение внася в своите разсъждения предпоставките на противоположната, т. е. материалистическата теория на познанието. Последователният идеалист и последователен реакционер във философията Едуард Хартман, който съчувствува на махистката борба против материализма, се приближава твърде много до истината, като казва, че философската позиция на Мах е «смесица (Nichtunterscheidung) от научен реализъм и абсолютен илюзионизъм»*. Точка е вярно. Учението, че телата са комплекси от усещания и пр., е абсолютен илюзионизъм, т. е. солипсизъм, защото от тая гледна точка целият свят не е нищо друго освен моя илюзия. А приведеното от нас разсъждение на Мах, както и цяла редица други негови откъслечни разсъждения, е така нареченият «наивен реализъм», т. е. безсъзнателно, стихийно заетата от природоизследователите материалистическа теория на познанието.

Авенариус и професорите, които вървят по неговите следи, се опитват да прикрият тая смесица с теорията за «принципната координация». Ние ще преминем сега към нейното разглеждане, но нека по-напред свършим с въпроса за обвинението на Авенариус в материализъм. Г-н Юшкевич, на когото се е показал любопитен неразбраният от него отзив на Вунд, не е любопитствувал да разбере сам или не е благоволил да съобщи на читателя как се отнесоха към това обвинение най-близките ученици и приемници на Авенариус. А това е необходимо за разясняване на работата, ако ние се интересуваме от въпроса за отношението на философията на Маркс, т. е. на материализма, към философията на емпириокритицизма. И после, ако махизмът е бъркотия, смесване на материализма с идеализма, то важно е да се знае накъде се на-

* *Eduard von Hartmann* «Die Weltanschauung der modernen Physik», Lpz., 1902, S. 219 (*Едуард фон Хартман. «Мирогледът на съвременната физика»*. Лайпциг, 1902, стр. 219. *Ред.*).

сочи — ако можем тъй да се изразим — това течение, когато казионните идеалисти почнаха да го отблъскват от себе си заради отстъпките му на материализма.

Между другото на Вунд отговориха двама най-чисти и ортодоксални ученици на Авенариус — П. Петцолд и Фр. Карстанен. Петцолд с гордо негодувание отхвърли позорящото немския професор обвинение в материализъм и се позова. . . на какво бихте помислили? . . . на «Прологомените» на Авенариус, където било унищожено понятието субстанция! Удобна теория, щом може да отнасят към нея и чисто идеалистически произведения, и произволно допуснати материалистически предпоставки. «Критиката на чистия опит» на Авенариус, разбира се, не противоречи на това учение — т. е. на материализма — писа Петцолд, — но тя също така малко противоречи и на противоположното, на спиритуалистическото учение.* Превъзходна защита! Това именно нарича Енгелс еkleктическа просяшка каша. Богданов, който не иска да се признае за махист и който иска да го признаят (*във философията*) за марксист, върви след Петцолд. Той мисли, че «емпириокритицизмът» няма. . . отношение ни към материализма, ни към спиритуализма, ни към каквато и да е метафизика изобщо**, че «истината. . . не е в «златната среда» между сблъскващите се направления» (материализма и спиритуализма), «а във от тях»***. Всъщност това, което на Богданов се е сторило истина, е бъркотия, лутане между материализма и идеализма.

Възражаяйки на Вунд, Карстанен писа, че той напълно отхвърля «вмъкването (*Unterschiebung*) на материалистическия момент», който е съвсем чужд на «критиката на чистия опит»**** «Емпириокритицизмът е скептицизм *χατ' ἐξοχήν* (предимно) по отношение към

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

** «Эмпириомонизм», кн. I, изд. 2-е, стр. 21.

*** Пак там, стр. 93.

**** *Fr. Carstanjen*. «Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundt's Aufsätze», «Vierteljahrsschrift für Wissenschaftlichen Philosophie», Jahrg, 22 (1898), SS. 73 и 213. (Фр. Карстанен. «Емпириокритицизмът, едновременно отговор на статията на В. Вунд», «Тримесечник по научна философия», 22-ра година, изд. (1898), стр. 73 и 213. *Ред.*).

съдържанието на понятията.» В това усилено подчертаване неутралността на махизма има зрънце правда: поправката на Мах и Авенариус към техния първоначален идеализъм всецяло се свежда към допускане на половинчати отстъпки на материализма. Вместо последователната гледна точка на Беркли: външният свят е мое усещане, получава се понякога гледната точка на Юм: отстранявам въпроса — има ли нещо вън от моите усещания. А тая гледна точка на агностицизма неизбежно осъжда на колебания между материализма и идеализма.

3. Принципната координация и «наивният реализъм»

Учението на Авенариус за принципната координация е изложено от него в «Човешкото понятие за света» и в «Бележките». Последните са написани по-късно и Авенариус подчертава тук, че излага, наистина малко по-иначе, не нещо различно от «Критика на чистия опит» и «Човешкото понятие за света», а *същото това* («Bemerk»^{*}. 1894, S. 137 в цит. списание). Същността на това учение е тезата за «неразривната» (unauflösliche) *координация*» (т. е. за съотносителната връзка) «на *нашето Аз* (des Ich) и *средата*» (S. 146). «Изразявайки се философски — казва пак тук Авенариус, — може да се каже: «Аз, и не-Аз.»» И едното, и другото, и нашето Аз, и средата, ние «винаги намираме заедно» (immer ein Zusammen-Vorgefundenes). «Никакво пълно описание на даденото (или на намираното от нас: des Vorgefundenen) не може да съдържа «средата» без някакво Аз (ohne ein Ich), *чиято* среда е тая среда — поне на онова Аз, което описва това намирано» (или даденото: das Vorgefundene, S. 146). При това Аз се нарича *централен член* на координацията, средата — *противочлен* (Gegenglied). (Вж. «Der menschliche Weltbegriff», 2 изд., 1905, стр. 83—84, § 148 и следв.).

Авенариус претендира, че с това учение той признава изцяло ценността на така наречения *наивен реализъм*, т. е. на обикновения, нефилософски, наивен възглед на

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

всички хора, които не се замислят върху това — съществуват ли те сами и съществува ли средата, външният свят. Изразявайки своята солидарност с Авенариус, Мах също се старее да се представи за защитник на «наивния реализъм» («Анализ ощущений», стр. 39). Руските махисти, всички без изключение, повярваха на Мах и Авенариус, че това е наистина защита на «наивния реализъм»: признава се Аз, признава се средата — какво повече ви е нужно?

За да разберем на чия страна тук е в най-голяма степен действителната *наивност*, ще започнем малко по отдалеч. Ето популярната беседа на един философ с читателя:

«Читателят: Трябва да съществува системата на нещата (според обикновената философия), а от нещата трябва да бъде извеждано съзнанието.»

«Философът: Сега ти говориш като философите по професия. . . , а не от гледната точка на здравия човешки разсъдък и действителното съзнание. . . »

«Каж ми, но помисли хубавичко, преди да отговориш: изпъква ли у тебе или пред тебе каквато и да е вещь иначе освен заедно със съзнанието за тая вещь или чрез съзнаването ѝ? . . . »

«Читателят: Ако добре съм вникнал в работата, аз трябва да се съглася с тебе.»

«Философът: Сега ти говориш от самия себе си, из своята душа, от своята душа. И не се стреми да излезеш вън от самия себе си, да обхванеш повече от това, което ти можеш да обхванеш (или схванеш), именно: съзнанието *и* (курсивът е на философа) *вещта*, *вещта и* съзнанието; или по-точно: нито едното, нито другото поотделно, а онова, което само по-късно се разлага на едното и на другото, онова, което е безусловно субективно-обективно и обективно-субективно.»

Ето ви цялата същност на емпириокритическата принципна координация, на най-новата защита на «наивния реализъм» от най-новия позитивизъм! Идеята за «неразривната» координация е изложена тук с пълна яснота и именно от такава гледна точка, като че ли това е действителна защита на обикновения човешки възглед, неизопачен от мъдруванията на «философите по професия». А между това приведеният разговор е взет от съчинение,

излязло в 1801 г. и написано от класическия представител на субективния идеализъм — Йохан Готлиб Фихте*.

Нищо друго освен перифразиране на субективния идеализъм няма в разглежданото учение на Мах и Авенариус. Техните претенции, че са се издигнали над материализма и идеализма, че са отстранили противоположността между гледището, което излиза от вещта и отива към съзнанието, и обратното гледище — са празна претенция на подновеното фихтеанство. Фихте също си въобразява, че той «неразделно» е свързал «аз» и «средата», съзнанието и вещта, че е «решил» въпроса, като се позовава на това, че човек не може да излезе вън от самия себе си. С други думи, повторен е доводът на Беркли: аз усещам само своите усещания, аз нямам право да предполагам «обекти сами по себе си» вън от моето усещане. Различните начини на изказване на Беркли в 1710 г., на Фихте в 1801 г. и на Авенариус в 1891—1894 г. ни най-малко не изменят същността на работата, т. е. основната философска линия на субективния идеализъм. Светът е мое усещане; не-Аз «се предполага» (се създава, се произвежда) от нашето Аз; вещта е неразривно свързана със съзнанието; неразривната координация на нашето Аз и средата е емпириокритическата принципна координация; — това е все едно и също схващане, същата стара вектория с леко подправен или преправен етикет.

Позоваването на «наивния реализъм», който бил защищаван от тая философия, е софизъм от най-долна проба. «Наивният реализъм» на всеки здрав човек, който не е попаднал в лудница или на учение у философите идеалисти, се състои в това, че нещата, средата, светът съществуват *независимо* от нашето усещане, от нашето съзнание, от нашето Аз и от човека изобщо. Същият тоя *опит* (не в махистки, а в човешки смисъл на думата), който е създал у нас непреклонното убеждение, че съществуват *независимо* от нас други хора, а не прости комплекси от мои усещания за високо, ниско, жълто, твърдо

* *Johann Gottlieb Fichte*. «Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie.— Ein Versuch die Leser zum Verstehen zu zwingen», Berlin, 1801, SS. 178—180 (*Йохан Готлиб Фихте*. «Ясно като слънце съобщение за широката публика за истинската същност на най-новата философия. — Опит да се принудят читателите да разбират», Берлин, 1801, стр. 178—180. *Ред.*).

и т. н. — тоя същият *опит* създава нашето убеждение в това, че предметите, светът, средата съществуват независимо от нас. Нашите усещания, нашето съзнание са само образ на външния свят и от само себе си се разбира, че отражението не може да съществува без отразяваното, но отразяваното съществува независимо от отразяващото. «Найвното» убеждение на човечеството *съзнателно* се поставя от материализма в основата на неговата теория на познанието.

Не е ли такава оценка на «принципната координация» резултат на материалистическо предубеждение против махизма? Ни най-малко. Философите специалисти, чужди на всяко пристрастие към материализма, дори ненавиждащи го и възприемащи едни или други системи на идеализма, са съгласни в това, че принципната координация на Авенариус и К^о е субективен идеализъм. Например Вунд, чийто любопитен отзив г. Юшкевич не е разбрал, направо казва, че теорията на Авенариус за невъзможността да се даде пълно описание на даденото или намираното от нас без някое Аз, без наблюдател или описател, е «фалшиво смесване съдържанието на действителния опит с разсъждението за него». Природознанието — казва Вунд — съвсем се абстрахира от всякакъв наблюдател. «А такава абстракция е възможна само затова, защото необходимостта да се види (*hinzudenken*, буквално — да се примисли*) индивидът, който преживява опита, във всяко съдържание на опита, защото тая необходимост, която се приема от емпириокритическата философия в съгласие с иманентната, изобщо е предположение, което емпирически е необосновано и произтича от фалшивото смесване съдържанието на действителния опит с разсъждението за него» (цит. статия, S. 382). Защото иманентите (Шупе, Ремке, Леклер, Шуберт-Золдерн), които сами отбелязват — както ще видим по-долу — своето горещо съчувствие към Авенариус, изхождат *тъкмо* от тая идея за «неразривната» връзка между субекта и обекта. А В. Вунд, преди да разглежда Авенариус, показва подробно, че иманентната философия е само «модификация» на берклианството, че колкото и да се отричат иманентите от Беркли, в действителност словесните различия не трябва да закриват от

* Да се привнесе мислено. *Бълг. ред.*

нас «по-дълбокото съдържание на философските учения» именно: на берклианството и фихтеанството.*

Английският автор Норман Смит, разглеждайки «Философията на чистия опит» на Авенариус, излага тоя извод още по-открито и решително:

«Мнозинството от запознатите с «Човешкото понятие за света» на Авенариус вероятно ще се съгласят с това, че колкото и убедителна да се вижда неговата критика (на идеализма), позитивните му резултати са съвсем илюзорни. Ако ние се опитаме да изтълкуваме неговата теория на опита така, както искат да я представят, именно като истинско-реалистическа (*genuinely realistic*) — тя се изплъзва от всяко ясно изложение: цялото ѝ значение се изчерпва с отричането на субективизма, който тя била събаряла. Но когато приведем техническите термини на Авенариус на по-обикновен език, тогава ще видим къде е истинският източник на тая мистификация. Авенариус отвлича вниманието от слабите пунктове на своята позиция чрез насочване главната си атака именно в тоя «слаб пункт» (т. е. идеалистическия пункт), «който е събоносен за неговата собствена теория»**. «През целия низ от разсъждения на Авенариус добра услуга му оказва неопределеността на термина «опит». Ту тоя термин (*experience*) означава този, който изследва; ту той означава това, което се изследва; последното значение се подчертава тогава, когато става дума за природата на нашето Аз (*of the self*). Тия две значения на термина «опит» на практика съвпадат с неговото важно деление на абсолютно и относително разглеждане» (по-горе аз посочих значението на това деление у Авенариус); «и тия две гледни точки в действителност не са примирени в неговата философия. Защото когато той допуска като законна предпоставката, че опитът се допълня идеално от мисълта» (пълното описание на средата идеално се допълня от мисълта за наблюдаващото Аз), «той прави допускание, което не е в състояние да съедини със своето собствено

* Цит. ст. § С: «Иманентната философия и идеализмът на Беркли», SS. 373, 375. Срв. 386 и 407. За неизбежността на солипсизма от тая гледна точка: S. 381.

** *Norman Smith*. «Avenarius' Philosophy of Pure Experience» в «Mind»²¹, vol. XV, 1906, pp. 27—28 (Норман Смит. «Авенариусовата философия на чистия опит» — в списание «Мисъл», т. XV, 1906, стр. 27—28. Ред.).

твърдение, че нищо не съществува във от отношението към нашето *Аз* (to the self). Идеално допълнение на дадена реалност, която се получава от разлагане материалните тела на елементи, недостъпни за нашите сетива» (става дума за материалните елементи, открити от природознанието за атомите, електроните и др. т., а не за ония измислени елементи, съчинени от Мах и Авенариус, «или от описанието на земята в такива времена, когато нито едно човешко същество не е имало на нея — това, строго казано, не е допълнение на опита, а допълнение на това, което ние изследваме. Това допълня само едно от ония звена на координацията, за които Авенариус казваше, че са неразделими. Това ни води към туй, което не само никога не е било изследвано (не е било обект на опита, has not been experienced), но и което никога, по който начин не може да бъде изследвано от същества, подобни нам. Но тук тъкмо в помощ на Авенариус идва двусмислеността на термина: «опит». Авенариус разсъждава, че мисълта е също такава истинска («действителна, genuine) форма на опита, както и сетивното възприятие, а по такъв начин той се връща назад към стария, изтъркан (time-worn) аргумент на субективния идеализъм, именно, че мисълта и реалността са неотделими, защото реалността може да бъде възприета само в мисълта, а мисълта предполага съществуването на тоя, който мисли. И тъй, не някакво оригинално и дълбоко възстановяване на реализма, а просто възстановяване на субективния идеализъм в най-груба (crudest) форма — ето какъв е окончателният резултат на позитивните разсъждения на Авенариус» (стр. 29).

Мистификацията на Авенариус, който всецяло повтаря грешката на Фихте, тук е превъзходно разбулена. Прословутото отстранение чрез думичката «опит» на противо положността между материализма (Смит напразно казва: реализма) и идеализма изведнъж се оказва мит, щом почнахме да преминаваме към определени конкретни въпроси. Такъв е въпросът за съществуването на земята *преди* човека, *преди* всяко усещашо същество. Ние ще поговорим след малко за това по-подробно. А сега ще отбележим, че маската на Авенариус, на неговия фиктивен «реализъм» смъква не само Н. Смит, противник на неговата теория, но и иманентът В. Шупе, който горещо поздравя появянето на «Човешкото понятие за света»

като потвърждение на наивния реализъм*. Работата е в това, че с такъв «реализъм», т. е. с такава мистификация на материализма, която поднесе Авенариус, В. Шупе е напълно съгласен. За такъв «реализъм» — писа той на Авенариус — аз винаги съм претендирал със също такова право, както вие, hochverehrter Herr College (високоуважаеми господин колега), защото аз, иманентът, бях оклеветен, че съм бил субективен идеалист. «Моето понятие за мисленето. . . е примиримо превъзходно (verträgt sich vortrefflich) с вашата, високоуважаеми господин колега, «Теория на чистия опит»» (стр. 384). «Връзката и неразривността на двата члена на координацията» дава в действителност само нашето Аз (das Ich, т. е. отвличеното, фихтевското самосъзнание, откъснатата от мозъка мисъл). «Това, което искахте да елиминирате, това вие мълчаливо сте предположили», писа (стр. 388) Шупе на Авенариус. И трудно е да се каже кой по-болезнено смъква маската на мистификатора Авенариус — Смит ли със своето открито и ясно опровержение или Шупе със своя възторжен отзив за заключителната работа на Авенариус. Във философията целувката на Вилхелм Шупе никак не е по-добра, отколкото целувката на Петър Струве или на г. Меншиков в политиката.

О. Евалд, който хвали Мах за това, че не се е поддал на материализма, говори по същия начин за принципната координация: «Ако съотношението на централния член и противочлена се обяви за гносеологическа необходимост, от която не може да се прави отстъпление — с каквито и кресливо-едри букви да е написана на фирмата думата: «емпириокритицизъм», — това значи да се застане на такава гледна точка, която с нищо не се отличава от абсолютния идеализъм.» (Терминът е неверен; трябваше да се каже: субективен идеализъм, защото абсолютният идеализъм на Хегел се примирява със съществуването на земята, на природата, на физическия свят без човека, считайки, че природата е само «инобитие» на абсолютната идея). «Обратното, ако не се придържахме последователно към тая координация и предоставим на противочленовете тяхната независимост, веднага изплават

* Вж. отвореното писмо на В. Шупе до Р. Авенариус във «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Bd. 17, 1893, SS. 364—388.

всички метафизически възможности, особено по посока към трансценденталния реализъм» (цит. съч., стр. 56—57).

Г-н Фридлиндер, който се крие зад псевдонима Евалд, нарича метафизика и трансцендентален реализъм *материализма*. Като отстоява самият една от разновидностите на идеализма, той всецяло е съгласен с махистите и кантианците в това, че материализмът е метафизика, «от начало до край най-дива метафизика» (стр. 134). Относно «трансцензуса» и метафизичността на материализма той е съмишленик на Базаров и на всички наши махисти, но за това ние ще поговорим специално по-после. А тук е важно още веднъж да се отбележи как *на деле* се изпарява празната гелертерска претенция да се превъзмогнат идеализмът и материализмът, как въпросът се поставя с неумолима непримиримост. «Да се предостави независимост на противочленовете» значи (ако се преведе от предвзетия език на кълчещия се Авенариус на обикновен човешки език) да се смята, че природата, външният свят са независими от съзнанието и усещането на човека, а това е материализъм. Да се строи теория на познанието върху предпоставката за неразривна връзка на обекта с усещането на човека («комплексите от усещания» = телата; «елементите на света» са тъждествени в психическото и физическото; координацията на Авенариус и др. т.) значи неизбежно да изпаднеш в идеализъм. Такава е простата и неизбежна истина, която при известно внимание може лесно да се открие под купищата от най-измъчена, съзнателно затъмняваща работата и отблъскваща широката публика от философията, квазиучена терминология на Авенариус, Шупе, Евалд и други.

«Примирението» на теорията на Авенариус с «наивния реализъм» предизвика в края на краищата съмнение дори у неговите ученици. Р. Вили казва например, че обикновеното твърдение, че Авенариус е стигнал до «наивния реализъм», трябва да се разбира *cum grano salis**. «Като догма наивният реализъм не би бил нищо друго освен вяра в нещата за себе си, съществуващи въвн от човека (*ausserpersönliche*), в техния сетивно-осезателен вид**». С други думи: единствената теория на познанието, действително изградена в истинско, а не фиктивно съгла-

* Дословно: малко подсолено; с уговорка, не напълно буквално. *Ред.*

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

сие с «наивния реализъм», е според Вили материализмът! А Вили, разбира се, отхвърля материализма. Но той е принуден да признае, че единството на «опита», единството на «аз» и средата Авенариус възстановява в «Човешкото понятие за света» «чрез редица сложни и отчасти крайно изкуствени спомагателни и посредстващи понятия» (171). «Човешкото понятие за света», бидейки реакция против първоначалния идеализъм на Авенариус, «носи всецяло характер на примирение (*eines Ausgleiches*) между наивния реализъм на здравия разум и теоретико-познавателния идеализъм на школната философия. Но че такова примирение би могло да възстанови единството и целостта на опита (Вили казва: *Grunderfahrung*, т. е. на коренния опит; още една нова думичка!), това аз не бих могъл да твърдя» (170).

Ценно признание! Авенариусовият «опит» не е успял да примири идеализма с материализма. Вили, изглежда, отхвърля школната философия на опита, за да я замени с тройно по-забърканата философия на «коренния» опит. . .

4. Съществувала ли е природата преди човека?

Ние вече видяхме, че този въпрос е особено отровен за философията на Мах и Авенариус. Природознанието с положителност твърди, че земята е съществувала в такова състояние, когато на нея не е имало и не е могло да има нито човек, нито изобщо каквото и да е живо същество. Органическата материя е най-късно явление, плод на продължително развитие. Следователно не е имало усещаща материя — не е имало никакви «комплекси от усещания», — никакво Аз, уж «неразривно» свързано със средата, според учението на Авенариус. Материята е първичното — мисълта, съзнанието, усещането са продукт на много високо развитие. Такава е материалистическата теория на познанието, на която стихийно стои природознанието.

Пита се: забелязали ли са видните представители на емпириокритицизма това противоречие на тяхната теория с природознанието? Забелязали са и поставиха открито въпроса, с какви разсъждения следва да се отстрани

това противоречие. Трите възгледа по тоя въпрос на самия Р. Авенариус, след това и на неговите ученици И. Петцолд и Р. Види, представляват особен интерес от гледна точка на материализма.

Авенариус се опитва да отстрани противоречието с природознанието чрез теорията на «потенциалния» централен член в координацията. Координацията, както знаем, се състои в «неразривната» връзка между Аз и средата. За да се отстрани явната абсурдност на тая теория, въвежда се понятието «потенциален» централен член. Например, как стои въпросът с развитието на човека от зародиш? Съществува ли среда (— «противочлен»), ако «централният член» представлява от себе си ембрион? Ембрионалната система С — отговаря Авенариус — е «потенциалният централен член по отношение на бъдещата индивидуална среда» («Бележки», стр. 140 от посоч. статия). Потенциалният централен член никога не е равен на нула — дори тогава, когато още няма родители (elterliche Bestandteile), а има само «съставни части на средата», способни да станат родители (S. 141).

И така, координацията е неразривна. Да твърди това е задължително за емпириокритика, за да спаси основите на своята философия — усещанията и техните комплекси. Човекът е централен член на тая координация. А когато човека го няма, когато той още не се е родил, централният член все пак не е равен на нула, той е станал само *потенциален* централен член! Можем само да се учудваме — как се намират хора, способни да третираят сериозно философ, който поднася подобни разсъждения! Даже Вунд, който прави уговорката, че съвсем не е враг на всяка метафизика (т. е. на всеки фидеизъм), е принуден да признае тук «мистическо затъмняване на понятието опит» с помощта на думичката: «потенциален», която унищожава всякаква координация (цит. статия, стр. 379).

Наистина, нима може сериозно да се говори за координация, неразривността на която се състои в това, че един от членовете е потенциален?

И нима това не е мистика, не е пряко преддверие на фидеизма? Ако може да мислим потенциалния централен член спрямо бъдещата среда, защо да не го мислим по отношение на *миналата* среда, т. е. *след смъртта* на човека? Ще кажете: Авенариус не е направил този извод

от своята теория. Да, но от това нелепата и реакционна теория е станала само по-страхлива, но не е станала по-добра. Авенариус в 1894 г. не доизказа своята теория докрай или се е побоял да я доизкаже, да я домисли последователно, а ето Р. Шуберт-Золдерн, както ще видим, именно на тая теория се позоваваше в 1896 г. тъкмо за теологически изводи, като заслужи в 1906 г. одобрението на Мах, който каза: Шуберт-Золдерн върви по «твърде близки» (към махизма) «пътища» («Анализ ощущений», стр. 4). Енгелс е имал пълно право да преследва Дюринг, тоя открит атеист, за това, че той поради непоследователност *оставя* в своята философия *вратички* за фидеизма. Енгелс няколко пъти обвинява за това — и напълно справедливо — материалиста Дюринг, който не прави, поне в 70-те години, теологически изводи. А у нас се намират хора, които искат да бъдат смятани за марксиста, а разнасят сред масите философия, която съвсем се приближава до фидеизма.

«. . . Би могло да изглежда — пише пак там Авенариус, — че именно от емпириокритическа гледна точка природознанието няма право да поставя въпрос за такива периоди на нашата сегашна среда, които по време са предшествували съществуването на човека» (S. 144). Отговорът на Авенариус: «тоя, който пита за това, не може да избегне да не примисли самия себе си» (sich hinzuzudenken, т. е. да представи себе си присъстващ при това). «Действително — продължава Авенариус, — това, което иска природоизследователят (макар той и да не си дава достатъчно ясно сметка за това), е всъщност само следното: по какъв начин трябва да бъде определена земята или светът до появяването на живи същества или на човека, ако аз примисля себе си като зрител — примерно също така, както може да се мисли, че ние наблюдаваме историята на друга планета или дори на друга слънчева система от нашата земя с помощта на усъвършенствувани инструменти.»

Вещта не може да съществува независимо от нашето съзнание; «ние винаги примисляме себе си като разум, който се стреми да познае тази вещ».

Тая теория за необходимостта да се «примисли» съзнанието на човека към всяка вещь, към природата преди човека, е изложена от мене в първия абзац с думите на «най-новия позитивист» Р. Авенариус, а във втория — с

думите на субективния идеалист Й. Г. Фихте*. Софистиката на тая теория е тъй очевидна, че е неудобно да се разглежда. Ако ние «примислим» себе си, нашето присъствие ще бъде *въображаемо*, а съществуването на земята преди човека е *действително*. Да бъде зрител например на разтопеното състояние на земята човек в действителност *не е могъл*, и да се «мисли» неговото присъствие при това състояние е също такъв *обскурантизъм*, както ако аз бих се заел да защитавам съществуването на ада с довода: ако бих «примислил» себе си като наблюдател, аз бих могъл да наблюдавам ада. «Примирияването» на емпириокритицизма с природознанието се състои в това, че Авенариус снизходително се съгласява да «примисли» онова, възможността за допускане на което е *изключена* от природознанието. Нито един що-годе образован и що-годе здрав човек не се съмнява в това, че земята е съществувала тогава, когато върху нея *не е могло* да има никакъв живот, никакво усещане, никакъв «централен член», и следователно цялата теория на Мах и Авенариус, от която произтича, че земята е комплекс от усещания («телата са комплекси от усещания») или «комплекс от елементи, в които психическото е тъждествено с физическото», или «противочлен, при който централният член никога не може да бъде равен на нула», е *философски обскурантизъм*, е довеждане на субективния идеализъм до абсурд.

И. Петцолд е видял абсурдността на позицията, на която попадна Авенариус, и се засрами. В своя «Увод във философията на чистия опит» (т. II) той посвещава цял параграф (65) на «въпроса за действителността на предишните (или: ранните — *frühere*) периоди на земята».

«В учението на Авенариус — казва Петцолд — *Аз* (*das Ich*) играе по-друга роля, отколкото у Шупе» (нека отбележим, че Петцолд открито и нееднократно заявява: нашата философия е основана от *трима души*: от Авенариус, Мах и Шупе), «но все пак още може би твърде значителна за неговата теория» (на Петцолд очевидно е повлияло това, как Шупе смъкна маската на Авенариус, като каза, че у него фактически също само върху *Аз* се крепи всичко; Петцолд иска да се поправи). «Авенариус

* *J. G. Fichte*. «Rezension des «Aenesidemus»», 1794, в *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 19 (*Й. Г. Фихте*. «Рецензия за «Енезидем»», 1794, в Събраните съчинения, т. I, стр. 19. *Ред.*).

един път казва — продължава Петцолд: — «Ние можем, разбира се, да си помислим такова място, където още не е стъпвал човешки крак, но за да можем да си *мислим* (курсивът е на Авенариус) подобна среда, за това е необходимо онова, което ние наричаме *Аз* (Ich—Bezeichnetes), *чиято* (курсивът е на Авенариус) мисъл е тази мисъл» («Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 18. Bd., 1894, S. 146, Anmerkung).»

Петцолд възразява:

«Гносеологически важният въпрос се състои обаче съвсем не в това, можем ли ние изобщо да си мислим подобна местност, а в това, имаме ли ние право да я мислим съществуваща или съществувала независимо от каквото и да е индивидуално мислене.»

Кое е вярно, вярно е. Хората могат да си мислят и «примислят» всякакъв ад, всякакви духове, Луначарски дори си «примисли». . . да го кажем меко, религиозни понятия²²; но задачата на теорията на познанието в това се състои — да покаже нереалността, фантастичността, реакционността на подобни примисли.

«. . . Защото за Авенариус и за защищаваната от мене философия от само себе си се разбира, че за мисленето е необходима системата С (т. е. мозък)». . .

Не е вярно. Теорията на Авенариус от 1876 г. е теория на мисъл без мозък. И в неговата теория от 1891—1894 г. има, както сега ще видим, пак такъв елемент на идеалистическа безсмислица.

«. . . Но дали тая система С е *условие за съществуване* (курсивът е на Петцолд), да речем, на вторичната епоха (Sekundärzeit) на земята?» И като привежда цитираното вече тук от мен разсъждение на Авенариус върху това, какво собствено иска и как ние можем да «примислим» наблюдателя, Петцолд възразява:

«Не, ние искаме да знаем в правото ли сме да мислим земята от оная далечна епоха също така съществуваща, както аз я мисля съществуваща вчера или преди една минута. Или наистина трябва да се обуслови съществуването на земята с това (както искаше *Вили*), че ние имаме право поне да мислим, че заедно със земята съществува в дадено време макар каква да е система С, макар и на най-ниска степен на развитие?» (за тая идея на Вили ние сега ще поговорим.)

«Авенариус избягва странния извод на Вили чрез ми-

сълта, че лицето, което поставя въпроса, не може да от-
мисли себе си (*sich wegdenken*, т. е. да представи себе
си отсъстващ) или не може да избегне това, да примисли
себе си (*sich hinzuzudenken*: вж. «Човешкото понятие за
света», S 130 на първото немско издание). Но по такъв
начин Авенариус прави индивидуалното *Аз* лице, което
поставя въпроса или мисълта за такова *Аз* като условие
не на простия акт на мисълта за необитаемата земя, а
като условие на нашето право да мислим съществуването
на земята в онова време.

Тия лъжливи пътища е лесно да се избягнат, ако
не се придава на това *Аз* такова голямо теоретическо
значение. Единственото, което теорията на познанието
трябва да изисква, съобразявайки се с едни или дру-
ги възгледи върху отдалеченото от нас в пространството
и във времето, е — да бъде то мислимо и да може да бъде
еднозначно (*eindeutig*) определено; всичко останало е
работа на специалните науки» (т. II, стр. 325).

Петцолд прекръсти закона за причинността в закона
за еднозначимата определеност и въведе в своята теория,
както ще видим по-долу, *апприорността* на такъв закон.
Това значи, че от субективния идеализъм и солипсизма
на Авенариус (на професорски жаргон това се казва «да
се придава извънмерно значение на нашето *Аз*») Петцолд
се спасява с помощта на *кантаински* идеи. Недостатъкът
от обективен момент в учението на Авенариус, невъзмож-
ността да го примири с изискванията на природознанието,
което обявява, че земята (обектът) е съществувала много
преди появяването на живите същества (субекта), заста-
виха Петцолд да се залови за причинността (еднозначи-
мата определеност). Земята е съществувала, защото ней-
ното съществуване преди появяването на човека е при-
чинно свързано със сегашното съществуване на земята.
Първо, откъде се е взела причинността? Априори — казва
Петцолд. Второ, нима с причинността не са свързани
така също и представите за ада, духовете и «примисли-
ците» на Луначарски? Трето, теорията за «комплексите
от усещания» във всеки случай се оказва разрушена от
Петцолд. Петцолд не разреши признатото от него про-
тиворечие у Авенариус, а се забърка още повече, защото
решението може да бъде само едно: признанието, че
отразяваният от нашето съзнание външен свят съществу-
ва независимо от нашето съзнание. Само това материали-

стическо решение е действително съвместимо с природознание и само то отстранява идеалистическото решение на въпроса от Петцолд и Мах за причинността, за което ние ще говорим специално.

Третият емпириокритик, Р. Вили, за пръв път поставя въпроса за това затруднение във философията на Авенариус в 1896 г. в статията: «Der Empirio-kritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt» («Емпириокритицизмът като единствено научна гледна точка»). Какво да се прави със света преди появяването на хората? — задава тук въпрос Вили* и отговаря отначало заедно с Авенариус: «ние се пренасяме в миналото *мислено*.» Но след това той казва, че под *опит* съвсем не е задължително да се разбира непременно опитът на човека. «Защото света на животните — дори и най-нищожния червей — ние трябва да разглеждаме просто като примитивни хора (Mitmenschen), щом вземаме живота на животните във връзка с общия опит» (73—74). И така, преди появяването на човека земята е била «опит» на червея, който е изпълнявал длъжността на «централен член» за спасяване «координацията» на Авенариус и философията на Авенариус! Не е чудно, че Петцолд се стараяше да се предпази от такова разсъждение, което не само е бисер на безсмислицата (на червея се приписват идеи за земята, съответстващи на теориите на геолозите), но и с нищо не помага на нашия философ, понеже земята е съществувала не само преди човека, но и преди всякакви живи същества изобщо.

Втори път Вили разсъждава по въпроса през 1905 г. Червеят се оказва премахнат**. Но «законът за еднозначимостта» на Петцолд, разбира се, не удовлетвори Вили, който вижда тук само «логически формализъм». Въпросът за света преди човека — казва авторът, — поставен по петцолдовски, може би ни довежда «пак до нещата в себе си на така наречения здрав разум?» (т. е. до материализма! Какъв ужас наистина!). Какво значат милиони години без живот? «Не е ли вече и времето нещо в себе си? Разбира се, не!*** Но щом е така, това значи, че не-

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

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

*** По това ние специално ще побеседваме с махистите в по-нататъшното изложение.

щата въвн от човека са само представи, късчета фантазия, нахвърляна от хората с помощта на няколко откъслечи, които ние намираме около нас. А защо пък да не е така в действителност? Нима философът трябва да се страхува от потока на живота? . . . Аз си казвам: захвърли мъдруванията на системите и улови момента (*ergreife den Augenblick*), тоя момент, който ти преживяваш и който единствен дава щастие» (177—178).

Така. Така. Или материализъм, или солипсизъм — ето до какво стигна и Р. Вили въпреки всички свои креливи фрази, разглеждайки въпроса за природата преди човека.

Равносметка. Пред нас излязоха трима емпириокритически авгури, които с пот на лицето си се трудеха да примирят своята философия с природознанието, да закърпят дупките на солипсизма. Авенариус повтори довода на Фихте и подмени действителния свят с въображаем. Петцолд се отдалечи от фихтевския идеализъм и се приближи до кантианския идеализъм. Като претърпя фиаско с «червея», Вили махна с ръка и неочаквано се изтърва да каже истината: или материализъм, или солипсизъм, или дори непризнаване нищо освен настоящия момент.

Остава ни само да покажем на читателя *как* са разбрали и как са изложили тоя въпрос нашите отечествени махисти. Ето ви Базаров в «Очерки «ло» философии марксизма», стр. 11:

«Остава ни сега, под ръководството на нашия верен *vademecum** (става дума за Плеханов), да се спуснем в последната и най-ужасна сфера на солипсисткия ад — в оная сфера, където според уверението на Плеханов всеки субективен идеализъм го застрашава необходимостта да си представя света във форми на съзерцаване ихтиозаври и археоптерикси. «Да се пренесем мислено — пише той, Плеханов — в оная епоха, когато на земята са съществували само твърде далечни прадеди на човека — например във вторичната епоха. Пита се, как е стоял тогава въпросът с пространството, времето и причинността? Чии субективни форми са били те в онова време? Субективни форми на ихтиозаврите? И чий разсъдък е диктувал тогава своите закони на природата? Разсъдъкът на археоптерикса? На тия въпроси философията на Кант не може да

* — пътеводител. *Ред.*

даде отговор. И тя трябва да бъде отхвърлена като напълно несъгласуема със съвременната наука» («Л. Фейербах», стр. 117).

Тук Базаров прекъсва цитата от Плеханов тъкмо пред много важна — това ние сега ще видим — фраза: «Идеализмът казва: без субект няма обект. Историята на земята показва, че обектът е съществувал много по-рано от появата на субекта, т. е. много по-рано от появяването на организмите, които притежават известна степен съзнание. . . Историята на развитието разкрива истината на материализма.»

Продължаваме цитата из Базаров:

«. . . Но дава ли търсения отговор Плехановото нещо в себе си? Нека си спомним, че и според Плеханов за нещата, както те са в себе си, ние не можем да имаме никаква представа — ние знаем само техните прояви, само резултатите на техните действия върху нашите сетивни органи. «Без това действие те нямат никакъв вид» («Л. Фейербах», стр. 112). Но какви органи на сетивата са съществували в епохата на ихтиозаврите? Очевидно, само органи на сетивата на ихтиозаврите и на тем подобните. Само представите на ихтиозаврите са били тогава действителните, реалните прояви на нещата в себе си. Следователно и според Плеханов палеонтологът, ако иска да си остане на «реална» почва, трябва да пише историята на вторичната епоха във формите на съзерцание на ихтиозаврите. И тук следователно нито крачка напред в сравнение със солипсизма.»

Такова е изцяло (ние се извиняваме пред читателя за дългия цитат, но иначе не можеше) разсъждението на махиста, което би следвало да се увековечи като първокласен образец на забърканост.

Базаров си въобразява, че е уловил Плеханов на местопрестъплението. Ако нещата в себе си нямат никакъв вид освен действието върху нашите сетивни органи — значи, че те не са съществували във вторичната епоха иначе освен като «вид» на сетивните органи на ихтиозаврите. И това е разсъждение на материалист?! Ако «видът» е резултат от действието на «нещата в себе си» върху органите на сетивата, от това следва, че нещата *не съществуват независимо* от каквито и да е сетивни органи??

Но да допуснем за секунда, че Базаров действително «не е разбрал» думите на Плеханов (колкото и да е не-

вероятно такава допускане), че те му са се сторили неясни. Нека дори бъде така. Ние питаме: с фехтуване с Плеханов (когото махистите въздигат в единствен представител на материализма!) ли се занимава Базаров или с изясняване на въпроса за *материализма*? Ако Плеханов ви се е показал неясен или противоречив и др. т., защо не сте взели други материалисти? Защото не ги знаете ли? Но невежеството не е аргумент.

Ако Базаров действително не знае, че основна предпоставка на материализма е признаването на външния свят, съществуването на *нещата* вън от нашето съзнание и независимо от него, тогава пред нас е наистина рядък случай на крайно невежество. На читателя ние ще припомним Беркли, който в 1710 г. упрекваше материалистите за това, че те признават «обектите сами по себе си», съществуващи независимо от нашето съзнание и отразявани от това съзнание. Разбира се, всеки е свободен да застава на страната на Беркли или на когото ще *против* материалистите; това е безспорно, но също така е безспорно, че да се говори за материалистите и да се изопачава или игнорира основната предпоставка на *целия* материализъм значи да се внася във въпроса груба бъркотия.

Вярно ли е казал Плеханов, че за идеализма няма обект без субект, а за материализма обектът съществува независимо от субекта, отразяван повече или по-малко правилно в неговото съзнание? Ако това *не е* вярно, то човек, който що-годе уважава марксизма, трябваше да покаже *тая* грешка на Плеханов и да се позове *не* на Плеханов, а на някого друго, на Маркс, Енгелс, Фойербах, по въпроса за материализма и природата преди човека. Ако ли пък това е вярно или поне ако вие не сте в състояние да намерите тук грешка, вашият опит да объркате картите, да смесите в главата на читателя най-елементарната представа за материализма за разлика от идеализма е литературно неприличие.

А за ония марксисти, които се интересуват от въпроса *независимо* от всяка думичка, казана от Плеханов, ние ще приведем мнението на Л. Фойербах, който, както е известно (може би *не* на Базаров?), е материалист и посредством когото Маркс и Енгелс, както е известно, идват от идеализма на Хегел до своята материалистическа

философия. В своето възражение на Р. Хайм Фойербах писа:

«Природата, която не е обект на човека или съзнанието, разбира се, представлява за спекулативната философия или поне за идеализма кантовско нещо в себе си» (ние ще говорим по-нататък подробно как нашите махисти смесват кантовското и материалистическото нещо в себе си), «абстракция без реалност, но тъкмо природата носи крах на идеализма. Природознанието, поне при сегашното състояние на естествените науки, с необходимост ни довежда до такъв пункт, когато още не е имало условия за съществуване на човека, когато природата, т. е. земята, още не е била предмет на човешкото око и на човешкото съзнание, когато природата е била следователно абсолютно нечовешко същество (*absolut un-menschliches Wesen*). На това идеализмът може да възрази: но тая природа е природа мислима от тебе (*von dir gedachte*). Разбира се, но от това не следва, че тая природа в известен период от време не е съществувала действително, точно така, както от обстоятелството, че Сократ и Платон не съществуват за мене, ако аз само мисля за тях, не следва, че Сократ и Платон не са съществували в действителност на времето си без мене.»*

Ето как разсъждава Фойербах за материализма и идеализма от гледна точка на съществуването на природата преди човека. Фойербах опровергава софизма на Авенариус («да се примисли наблюдателят»), без да знае «най-новия позитивизъм», но знаейки добре старите идеалистически софизми. А Базаров абсолютно нищичко не дава освен повторение на тоя софизъм на идеалистите: «ако аз бих бил там (на земята в епохата преди човека), бих видял света еди-какъв» («Очерки по философии марксизма», стр. 29). С други думи: ако направя допускание, безусловно глупаво и противоречащо на природознанието (като че ли човек може да бъде наблюдател на епохата

* *L. Feuerbach. Sämtliche Werke, herausg. von Bolin und Jodl. Band VII, Stuttgart, 1903, S. 510; или Karl Crün. «L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung», I. Band, Lpz., 1874, SS. 423—435 (Л. Фойербах. Събрали съчинения, изд. Болин и Йодъл, т. VII, Щутгарт, 1903, с. 510; или Карл Грюн. «Л. Фойербах, неговата преписка и литературно наследство, както и анализ на неговото философско развитие», т. I, Лайпциг, 1874, с. 423—435. Ред.).*

преди човека) — в своята философия аз ще свържа двата края!

Можете да съдите поради това за познаването на въпроса или за литературните похвати на Базаров, който и зъб не обелва за «затрудненията», над които си блъскаха главите Авенариус, Петцолд и Вили, и при това така е размесил всичко, поднесъл е на читателя такава невероятна бъркотия, че между материализма и солипсизма не се оказва разлика! Идеализмът е представен като «реализъм», а на материализма се приписва отричане битието на нещата въвн от техните действия върху органите на сетивата! Да, да, или Фойербах не е знаел елементарната разлика между материализма и идеализма, или Базаров и К^о са преправили съвсем по новому азбучните истини на философията.

Или ето ви и Валентинов. Погледайте тоя философ, който, естествено, е във възторг от Базаров: 1) «Беркли е родоначалник на корелативистката теория за относителната даденост на субекта и обекта» (148). Но това съвсем не е идеализъм на Беркли, нищо подобно! Това е «задълбочен анализ!» 2) «В най-реалистичен вид въвн от формите (!) на своето обикновено идеалистическо тълкуване (само тълкуване!) основните предпоставки на теорията са формулирани у Авенариус» (148). Както се вижда, мистификацията хваща младенците! 3) «Възгледът на Авенариус за изходния пункт на познанието: всеки индивид намира себе си в определена среда, иначе индивидът и средата се дават като свързани и неразлъчни (!) членове на една и съща координация» (148). Прелест! Това не е идеализъм — Валентинов и Базаров са се издигнали над материализма и идеализма, това е «неразлъчност» на обекта от субекта — най-«реалистическа». 4) «Правилно ли е обратното твърдение: няма такъв противочлен, на който да не съответствува централният член — индивидът? Разбира се (!), неправилно. . . В архаичната епоха са се зеленеели гори. . . а човек не е имало» (148). Неразлъчност — значи *може* да се разлъчи! Та нима това не е «понятно»? 5) «Все пак от гледището на теорията на познанието въпросът за обекта сам по себе си е нелеп» (148). А, как не! И когато не е имало усещаци организми, нещата все пак са били «комплекси от елементи», *тъждествени* с усещанията! 6) «Иманентната школа, в лицето на Шуберт-Золдерн и Шупе, облече тези (!) мисли в непригодна форма и стигна

до задънената улица на солипсизма» (149). В самите «тия мисли» нямало солипсизъм и емпириокритицизмът ни най-малко не бил припев на реакционната теория на иманентите, които лъжели, заявявайки, че симпатизират на Авенариус!

Това не е философия, господа махисти, а несвързан набор от думи.

5. С мозъка ли мисли човек?

Базаров отговаря с пълна решителност на тоя въпрос утвърдително. «Ако на тезата на Плеханов — пише той — «съзнанието е вътрешно (? Базаров) състояние на материята» се даде по-задоволителна форма, например «всеки психически процес е функция на мозъчен процес», то против него не ще спори нито Мах, нито Авенариус». . . («Очерки «по» философии марксизма», 29).

За мишката няма по-силен звяр от котката. За руските махисти няма по-силен материалист от Плеханов. Нима наистина *само* Плеханов или за пръв път Плеханов е изтъкнал материалистическата теза, че съзнанието е вътрешно състояние на материята? И ако на Базаров не се е харесала формулировката на материализма у Плеханов, защо е трябвало да се позовава на Плеханов, а не на Енгелс, не на Фойербах?

Защото махистите се страхуват да признаят истината. Те се борят с материализма, а дават вид, че се борят с Плеханов: страхлив и безпринципен похват.

Но да преминем към емпириокритицизма: Авенариус, «не ще спори» против това, че мисълта е функция на мозъка. Тия думи на Базаров съдържат в себе си явна неистина. Авенариус не само *спори* против материалистическия тезис, но създава цяла «теория» за опровержение именно на тоя тезис. «Нашият мозък — казва Авенариус в «Човешкото понятие за света» — не е обиталище, седалище, създател, не е инструмент или орган, носител или субстрат и т. н. на мисленето» (S. 76 — цитирано със съчувствие от Мах в «Анализ ощущений», с. 32). «Мисленето не е обитател или повелител, половина или страна и т. н., но не е и продукт и дори не е физиологическа функция или дори състояние изобщо на мозъка» (пак там). И не по-малко решително се изразява Авенариус в своите

«Бележки»: «представите» «не са функции (физиологически, психически, психо-физически) на мозъка» (§ 115, S. 419 от цит. статия). Усещанията не са «психически функции на мозъка» (§ 116).

И така, според Авенариус мозъкът не е орган на мисълта, мисълта не е функция на мозъка. Да вземем Енгелс и ние веднага ще видим право противоположни на това, открито материалистически формулировки. «Мисленето и съзнанието — казва Енгелс в «Анти-Дюринг» — са продукти на човешкия мозък» (стр. 22 на петото немско издание)²³. Същата мисъл много пъти е повторена в това съчинение. В «Лудвиг Фойербах» четем следното изложение на възгледите на Фойербах и на възгледите на Енгелс: «Тоя веществен (stofflich), сетивно възприеман от нас свят, към който принадлежим ние самите, е единствено действителният свят», «нашето съзнание и мислене, колкото и да ни се струват те свръхестествени, са продукт (Erzeugnis) на веществен, телесен орган, на мозъка. Материята не е продукт на духа, а духът е само висш продукт на материята. Това, разбира се, е чист материализъм» (4-то нем. изд., стр. 18). Или на стр. 4: отражението на процесите на природата в «мислещия мозък»²⁴ и т. н. и др. т.

Авенариус отхвърля тая материалистическа гледна точка, наричайки «мисленето на мозъка» «*фетишизъм на природознанието*» («Човешкото понятие за света», 2 нем. изд., стр. 70). Следователно Авенариус не си прави ни най-малки илюзии за своето решително разногласие в тоя пункт с природознанието. Той признава — както признават и Мах, и всички иманенти, — че природознанието стои на стихийно, безсъзнателно материалистическа гледна точка. Той признава и открито заявява, че е *безусловно несъгласен с «господстващата психология»* («Бележки», стр. 150 и мн. др.). Тая господстваща психология извършва недопустима «интроекция» — такава е новата думичка, родена в мъки от нашия философ, — т. е. влагане на мисли в мозъка или на усещания в нас. Тия именно «две думи» (в нас — *in uns*) — казва Авенариус пак там — съдържат в себе си оная предпоставка (Apparthe), която емпириокритицизмът оспорва. «Това влагане (*Hineinverlegung*) на видимото и т. н. в човека е тъкмо онова, което ние наричаме *интроекция*» (S. 153, § 45).

Интроекцията «принципно» отстъпва от «естественото

понятие за света» (natürlicher Weltbegriff), като казва «в мене», вместо да каже «пред мене» (vor mir, S: 154), «правейки от съставната част (на реалната) среда съставна част (на идеалното) мислене» (пак там). «От амеханическото» (нова дума вместо: психическото), «което свободно и ясно разкрива себе си в даденото (или: намираното от нас, im Vorgefundenen), интроекцията извършва нещо тайнствено скриващо се (латитиращо — казва «по новому» Авенариус) в централната нервна система» (пак там).

Пред нас е същата *мистификация*, която ние видяхме при прословутата защита на «наивния реализъм» от емпириокритиците и иманентите. Авенариус постъпва по съвета на Тургеневия нехранимайко²⁵: най-много трябва да крещиш против ония пороци, които съзнаваш у себе си. Авенариус се старее да си даде вид, че воюва против идеализма: от интроекцията, казва, извеждат обикновено философския идеализъм, превръщат външния свят в усещане, в представа и др. т. А аз защитавам «наивния реализъм», еднаквата реалност на цялото дадено, и «Аз», и средата, без да влагам външния свят в мозъка на човека.

Това е свършено същата софистика, каквато наблюдавахме при примера с прословутата координация. Отвлечайки вниманието на читателя с нападки против идеализма, Авенариус в действителност с малко по-други думи защитава същия той идеализъм: мисълта не е функция на мозъка, мозъкът не е орган на мисълта, усещанията не са функция на нервната система, не, усещанията — това са «елементи» в една връзка само психически, а в друга връзка (макар и «*тъждествени*» елементи, но) физически. С новата забъркана терминология, с новите предвзети думички, които изразявали нова «теория», Авенариус само потъпка на едно място и се върна към основната си идеалистическа предпоставка.

И ако нашите руски махисти (например Богданов) не са забелязали «мистификацията» и виждат опровержение на идеализма в неговата «нова» защита, то в разбора на емпириокритицизма от философите специалисти ние срещаме трезва оценка за същността на идеите на Авенариус, разкриваща се след отстраняване на предвзетата терминология.

В 1903 г. Богданов писа (статията: «Авторитарное

«мышление» в сборника: «Из психологии общества», с. 119 и след.):

«Рихард Авенариус даде най-стройна и завършена философска картина за развитието на дуализма между дух и тяло. Същността на неговото «учение за интроекцията» се състои в следното» (ние наблюдаваме непосредствено само физическите тела, като само по хипотеза заключаваме за чуждите преживявания, т. е. за психическото у друг човек). «. . . Хипотезата се усложнява от това, че преживяванията на друг човек се поместват вътре в неговото тяло, влагат се (интроецират се) в неговия организъм. Това е вече излишна и дори пораждаща маса противоречия хипотеза. Авенариус систематично отбелязва тия противоречия, като разгъва последователна редица исторически моменти в развитието на дуализма и след това на философския идеализъм; — но тук ние няма защо да следваме Авенариус». . . «Интроекцията се явява като обяснение на дуализма между дух и тяло.»

Богданов се хвана на въдицата на професорската философия, като повярва, че «интроекцията» е насочена против идеализма. Богданов повярва в думите на оная оценка на интроекцията, която е дадена от самия Авенариус, без да забележи *жилото*, насочено против материализма. Интроекцията отрича, че мисълта е функция на мозъка, че усещанията са функция на централната нервна система на човека, т. е. отрича най-елементарната истина на физиологията, за да съкруши материализма. «Дуализмът» се оказва опроверган *идеалистически* (въпреки целия дипломатически гняв на Авенариус против идеализма), защото усещането и мисълта се оказват не вторични, не производни от материята, а *първични*. Дуализмът е опроверган тук от Авенариус само дотолкова, доколкото е «опровергано» от него съществуването на обекта без субекта, на материята без мисълта, на външния свят, независим от нашите усещания, т. е. опроверган е *идеалистически*: нелепото отричане на това, че зрителният образ на дървото е функция на моята ретина, нерви и мозък, бе потребно на Авенариус, за да подкрепи теорията за «неразривната» връзка на «пълния» опит, който включва и нашето «Аз», и дървото, т. е. средата.

Учението за интроекцията е бъркотия, която промъква идеалистически глупости и противоречи на природозна-

нието, което поддържа непреклонно, че мисълта е функция на мозъка, че усещанията, т. е. образите на *външния свят*, съществуват *в нас*, пораждани от действието на нещата върху нашите сетивни органи. Материалистическото отстраняване на «дуализма между дух и тяло» (т. е. материалистическият монизъм) се състои в това, че духът не съществува независимо от тялото, че духът е вторичното, функция на мозъка, отражение на *външния свят*. Идеалистическото отстраняване на «дуализма между духа и тялото» (т. е. идеалистическият монизъм) се състои в това, че духът *не е* функция на тялото, че духът е следователно първичното, че «средата» и «Аз» съществуват само в неразривната връзка на едни и същи «комплекси от елементи». Освен тия два право противоположни начина на отстраняване «дуализма между дух и тяло» не може да има никакъв трети начин, ако не смятаме еkleктицизма, т. е. безсмислената смесица на материализъм с идеализъм. Тъкмо тая смесица на Авенариус се е сторила на Богданов и К^о «истина *вън* от материализма и идеализма».

Но специалистите философи не са така наивни и доверчиви, както руските махисти. Наистина всеки един от тия господа редовни професори защитава «своя» система на опровергаване материализма или поне на «примиряване» *материализма* и идеализма — но по отношение на конкурента те безцеремонно разобличават несвързаните късчета от материализъм и идеализъм във всевъзможните «най-нови» и «оригинални» системи. Ако на въдицата на Авенариус се хванаха няколко млади интелегенти, то старият врабец Вунд не се остави да бъде уловен. Идеалистът Вунд твърде невежливо смъкна маската на кривещия се Авенариус, *като го похвали за антиматериалистическата тенденция на учението за интроекцията*.

«Ако емпириокритицизмът — писа Вунд — упреква вулгарния материализъм в това, че той чрез изрази като: мозъкът «има» мисъл или «произвежда» мислене, изразява отношение, което изобщо не може да бъде констатирано чрез фактическо наблюдение и описание» (за В. Вунд, изглежда, е «факт» това, че човек мисли без мозъка!), «. . . то тоя упрек е, разбира се, основателен» (цит. статия S. 47—48).

А, как не! Против материализма идеалистите всякога ще тръгнат с половинчатите Авенариус и Мах! Жалко е само — добавя Вунд, — че тая теория на интроекцията

«не се намира в никаква връзка с учението за независимия жизнен ред, бидейки явно само с късна дата присъединена отвън към това учение по доста изкуствен начин» (S. 365).

Интроекцията — казва О. Евалд — «не е нищо друго освен фикция на емпириокритицизма, необходима му за прикриване на своите грешки» (I. с.* 44).. «Ние наблюдаваме странно противоречие: от една страна, отстраняването на интроекцията и възстановяването на естественото понятие за света трябва да върне на света характера на жива реалност; от друга страна, чрез принципната координация емпириокритицизмът води към чисто идеалистическата теория за абсолютна съотносителност на противочлена и централния член. Така Авенариус се върти в кръг. Той тръгна на поход против идеализма и сложи оръжието пред идеализма малко преди откритата военна схватка с него. Той искаше да освободи света на обектите от властта на субекта — и отново привърза тоя свят към субекта. Това, което той действително критически унищожава, е карикатура на идеализма, а не негов действително верен гносеологически израз (I. с., 64—65).

«Често цитираното изречение на Авенариус — казва Норман Смит, — че мозъкът не е нито седалище, нито орган, нито носител на мисълта, е отричане на ония единствени термини, с които единствено разполагаме за определяне отношението на едното и другото» (цит. статия, с. 30).

Не е чудно също, че одобрената от Вунд теория на интроекцията възбужда съчувствието на открития спиритуалист Джеймс Уорд**, който води системна война против «натурализма и агностицизма», особено против Т. Хъксли (не за това, че той е недостатъчно определен и решителен материалист, в което го упреква Енгелс, а) за това, че под неговия агностицизъм се крие всъщност материализъм.

Нека отбележим, че английският махист К. Пирсън, като игнорира всякакви философски хитрувания и не признава нито интроекцията, нито координацията, нито «откриването елементите на света», получава неизбежния резултат на махизма, лишен от подобни «прикрития», а

* — loco citato — в цитираното място. *Ред.*

** *James Ward*. «Naturalism and Agnosticism», 3-rd ed., London, 1906, vol. II, pp. 171, 172 (*Джеймс Уорд*. «Натурализъм и агностицизъм», 3-о изд., Лондон, 1906, т. II, с. 171, 172. *Ред.*).

именно: чист субективен идеализъм. Никакви «елементи» Пирсън не знае. «Сетивните възприятия» (sense-impressions) са неговата първа и последна дума. Той не се съмнява ни най-малко в това, че човек мисли с мозъка. И противоречието между тая теза (единствено съответстваща на науката) и между изходната точка на неговата философия си остава голо, биешо в очи. Пирсън излиза извън себе си, воювайки против понятието материя като нещо съществуващо независимо от нашите сетивни възприятия (гл. VII от неговата «Граматика на науката»). Като повтаря всички доводи на Беркли, Пирсън обявява, че материята е нищо. Но когато стане дума за отношението на мозъка към мисълта, Пирсън решително заявява: «От волята и съзнанието, свързани с материалния механизъм, ние не можем да заключаваме за каквото и да е подобие на воля и съзнание без тоя механизъм.»* Като равносметка на съответната част от своите изследвания Пирсън дори провъзгласява тезиса: «Съзнанието няма никакъв смисъл вън от пределите на нервна система, родствена на нашата: не е логично да се твърди, че цялата материя е съзнателна» (но логично е да се предположи, че цялата материя има свойство по същество родствено с усещането, свойството да отразява), «още по-нелогично е да се твърди, че съзнанието или волята съществуват вън от материята» (пак там, стр. 75, тезис 2). У Пирсън се получава крещяща бъркотия! Материята не е нищо друго освен група сетивни възприятия; това е неговата предпоставка; това е неговата философия. Следователно усещането и мисълта са първичното; материята — вторичното. Не, съзнание без материя не съществува и дори — като че ли и без нервна система! Т. е. съзнанието и усещането се оказват вторични. Водата върху земята, земята върху кита, китът върху водата. «Елементите» на Мах, координацията и интроекцията на Авенариус ни най-малко не отстраняват тая бъркотия, а само затъмняват работата, заличават следите чрез учено-философска галиматия.

Също такава галиматия, за която е достатъчно да се кажат две думи, е особената терминология на Авенариус, който създаде безкрайно изобилие от разни «нотали», «секурали», «фиденциали» и пр. и пр. Нашите руски махисти повечето пъти срамежливо заобикалят тая профе-

* *The Grammar of Science*, 2-nd ed., Lond., 1900, p. 58.

сорска галиматия, само изрядко стреляйки в читателя (за да го оглушат) с някакъв «екзистенциал», и др. т. Но ако наивните хора вземат тия думички за особена биомеханика, немските философи — сами любители на «мъдрите» думи — се смеят над Авенариус. Да се каже: «нотал» (notus — известен) или да се каже, че на мен това и това е известно, е съвсем едно и също — казва Вунд в параграфа, който е озаглавен: «Схоластическият характер на емпириокритическата система». И наистина това е най-чиста и безпросветна схоластика. Един от най-преданите ученици на Авенариус, Р. Вили, е имал смелостта откровено да признае това. «Авенариус мечтаеше за биомеханика — казва той, — но до разбиране живота на мозъка може да се стигне само чрез фактически открития, а съвсем не по начина, по който се опитваше да направи това Авенариус. Биомеханиката на Авенариус не се опира решително на никакви нови наблюдения; нейна отличителна черта са чисто схематическите конструкции на понятията; и при това такива конструкции, които нямат дори характера на хипотези, откриващи известна перспектива — това са прости спекулативни шаблони (blosse Spekulationsschablonen), които като стена заграждат от нас изгледа в далечината».*

Руските махисти скоро ще заприличат на любители на модата, които изпадат във възторг от износената вече от буржоазните философи в Европа шапчица.

6. За солипсизма на Мах и Авенариус

Ние видяхме, че изходна точка и основна предпоставка на философията на емпириокритицизма е субективният идеализъм. Светът е наше усещане — ето основната предпоставка, която се затъмнява, но ни най-малко не се изменя от думичката «елемент», от теориите за «независимия ред», «координацията» и «интроекцията». Нелепостта на тая философия се състои в това, че тя довежда до солипсизъм, до възгледа, че съществува само един

* R. Willy. «Gegen die Schulweisheit», S. 169. Разбира се. педантът Петцолд не би направил такива признания. Със самодоволството на филистер той предъква «биологическата» схоластика на Авенариус (т. I, гл. II).

философствуващ индивид. Но нашите руски махисти уверяват читателя, че «обвинението» на Мах «в идеализъм и дори в солипсизъм» е «краен субективизъм». Така говори Богданов в предговора към «Анализ ощущений», стр. XI, и това повтаря в най-различни вариации цялата махистка компания.

След като разгледахме с какви прикрития от солипсизма се ползват Мах и Авенариус, ние трябва сега да добавим едно: «крайният субективизъм» на твърденията е всецяло на страната на Богданов и К⁰, тъй като във философската литература автори от най-различни направления отдавна откриха основния грях на махизма под всички негови прикрития. Ще се ограничим с просто *излагане* на мненията, които достатъчно ясно показват «субективизма» на *незнанието* на нашите махисти. Нека забележим при това, че философите специалисти почти всички симпатизират на разните видове идеализъм: в техните очи идеализмът съвсем не е упрек, както за нас, марксистите; те констатират само *действителното* философско направление на Мах, като противопоставят една идеалистическа система на друга, също идеалистическа, която им се струва по-последователна.

О. Евалд в книгата, в която се прави разбор на Авенариусовите учения: «Творецът на емпириокритицизма», *volens-polens** осъжда себе си на солипсизъм (I. с., стр. 61—62).

Ханс Клайнпетер, ученик на Мах, който в предговора към «Erkenntnis und Irrtum» прави специална уговорка за своята солидарност с него: «Тъкмо Мах е пример за съвместимостта на теоретико-познавателния идеализъм с изискванията на природознанието» (за еkleктиците всичко е «съвместимо!»), «пример за това, че последното може много добре да изхожда от солипсизма, без да се спира на него» («Archiv für systematische Philosophie»²⁶, Band VI, 1900, S. 87).

Е. Лука в разбора на «Анализ на усещанията» на Мах: ако се оставят настрана недоразуменията (Missverständnisse), «Мах стои върху почвата на чистия идеализъм». «Непостижимо е как Мах отрича, че е берклианец» («Kantstudien»²⁷, Band VIII, 1903, S. 416—471).

* — волю-неволю. *Ред.*

В. Йерузалем — най-реакционен кантзианец, с когото Мах изказва в същия предговор своята солидарност («по-тясно родство» на мислите, отколкото Мах е мислил по-рано: S. X. Vorwort* към Erk. и Irrt.), 1906: — «последователният феноменализъм довежда до солипсизъм», — и затова трябва леко да се позаимствува нещичко от Кант! (вж. «Der kritische Idealismus und die reine Logik», 1905, S. 26**.)

Р. Хьонигсвалд: «. . . алтернатива за иманентите и емпириокритиците: или солипсизъм, или метафизика в духа на Фихте, Шелинг или Хегел» («Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge», 1904, S. 68***).

Английският физик Оливер Лодж в книга, посветена на разпратата с материалиста Хекел, мимоходом, като за нещо общоизвестно, говори за «солипсистите като Пирсън и Мах» (Sir Oliver Lodge: «La vie et la matière», P., 1907, p. 15****).

По отношение на махиста Пирсън органът на английските природоизследователи «Nature» («Природа»)²⁸ изказва чрез устата на геометрика Е. Т. Диксън напълно определено мислене, което заслужава да се приведе не затова, защото е ново, а затова, че руските махисти наивно приеха философската бъркотия на Мах за «философия на природознанието» (Богданов, стр. XII и др. от предговора към «Анализ ощущений»).

«Основа на цялото съчинение на Пирсън — писа Диксън — е положението, че тъй като ние нищо не можем да знаем пряко освен сетивните възприятия (sense-impressions), затова и нещата, за които ние обикновено говорим като за обективни, или външни предмети, не са нищо друго освен групи от сетивни възприятия. Но професор Пирсън допуска съществуването на чужди съзнания, той допуска това не само мълчаливо, като се обръща към тях със своята книга, но и направо на много места в книгата си.» За съществуването на чуждо съзнание Пирсън заключава по

* — с. X. Предговор. *Ред.*

** — «Критическият идеализъм и чистата логика», 1905,, с. 26. *Ред.*

*** — Учението на Юм за реалността на външния свят, 1904 с. 68. *Ред.*

**** — Оливер Лодж. «Живот и материя». Париж, 1907, с. 15. *Ред.*

аналогия, наблюдавайки движенията на тялото на другите хора: щом е реално чуждото съзнание, значи допуска се съществуването и на други хора вън от мене! «Разбира се, ние не бихме могли по този начин да опровергаем последователния идеалист, който би започнал да твърди, че не само външните предмети, но и чуждите съзнания са нереални и съществуват само в неговото въображение; но да се признава реалността на чуждите съзнания значи да се признава реалността на онези средства, чрез които ние заключаваме за чуждото съзнание, т. е. . . . реалността на външния вид на човешките тела.» Изходът от затруднението е да се признае «хипотезата», че на нашите сетивни възприятия съответствува вън от нас обективна реалност. Тая хипотеза обяснява задоволително нашите сетивни възприятия. «Аз не мога сериозно да се съмнявам в това, че професор Пирсън сам вярва в нея, както и другите хора. Но ако би му се наложило определено да признае това, той би бил принуден отново да напише почти всяка страница на своята «Граматика на науката»*.

Присмех — ето с какво посрещат мислещите природоизследователи идеалистическата философия, която предизвиква възторга на Мах.

Ето най-после отзива на немския физик Л. Болцман. Махистите може би ще кажат, както каза Фр. Адлер, че това е физик от старата школа. Но *сега* става дума съвсем не за теориите на физиката, а за основния философски въпрос. Против хората, «увлечени в новите гносеологически догми», Болцман писа: «Недоверието към представите, които ние можем да изведем само из непосредствените сетивни възприятия, доведе до крайност, напълно противоположна на предишната наивна вяра. Казват: нам са дадени само сетивните възприятия, по-нататък ние не сме в правото си да направим нито крачка. Но ако тия хора бяха последователни, те би трябвало да поставят по-нататъшния въпрос: дадени ли са ни нашите собствени вчерашни сетивни възприятия? Непосредствено ни е дадено само едно сетивно възприятие или само една мисъл — именно тая, която ние мислим в дадения момент. Следователно, ако бъдем последователни, трябва да отричаме не само съществуването на други хора освен моето собствено

* «Nature», 1892, July 21, p. 269.

Аз, но и съществуването на всички представи в миналото.»*

Тоя физик напълно заслужено третира «новата», «феноменологическата» гледна точка на Мах и К⁰ като стара безсмислица на философския субективен идеализъм.

Не, от «субективна» слепота са поразени хората, които «не са забелязали» солипсизма като основна грешка на Мах.

* *Ludwig Boltzmann*. «Populäre Schriften». Lpz., 1905, S. 132. Срв. SS. 168, 177, 187 и др. (*Лудвиг Болцман*. «Популярни статия», Лайпциг, 1905, стр. 132. Срв. стр. 168, 177, 187 и др. *Ред.*)

Г л а в а II

Теория на познанието на емпириокритицизма и на диалектическия материализъм. II

1. «Нещото в себе си», или В. Чернов опровергава Фр. Енгелс

За «нещото в себе си» от нашите махисти е написано толкова много, че ако всичко се събере наедно, ще се получат цели грамади печатна хартия. «Нещото в себе си» е истинско *bête noire** за Богданов и Валентинов, Базаров и Чернов, Берман и Юшкевич. Няма такива «силни» думи, които те да не са прещали по негов адрес, няма такива подигравки, с които те да не са го обсипвали. И с кого всъщност те воюват заради това злощастно «нещо в себе си»? Тук се започва делението на философите на руския махизъм по политически партии. Всички махисти, които искат да бъдат марксиста, воюват против *Плехановото* «нещо в себе си», обвинявайки Плеханов в това, че той се е объркал и изпаднал в кантианство, и в това, че той е отстъпил от Енгелс (За първото обвинение ние ще говорим в четвъртата глава, за второто ще говорим тук). Махистът г. В. Чернов, народник, заклет враг на марксизма, направо отива в поход *срещу Енгелс* заради «нещото в себе си».

Срамно е да се признае, но грешно би било да се премълчи, че този път откритата вражда към марксизма направи г. Виктор Чернов *по-принципен* литературен противник, отколкото нашите другари по партия и опоненти по философия²⁰. Защото само *нечистата съвест* (или може би трябва да се прибави и непознаването на

* Буквално: черен звяр; страшилище, предмет на ненавист.
Ред.

материализма?) извърши това, че махистите, които желаят да бъдат марксиста, дипломатично оставиха настрана Енгелс, съвсем игнорираха Фойербах и тъпчеха изключително покрай и около Плеханов. Това именно е тъпчене на едно място, досадно и дребнаво заяждане, закачки към ученика на Енгелс, при страхливо избягване да се подложат на пряк разбор възгледите на учителя. И тъй като задачата на настоящите бегли бележки е да се покаже реакционността на махизма и правилността на материализма на Маркс и Енгелс, ние ще оставим настрана шума против Плеханов на махистите, желаещи да бъдат марксиста, и ще се обърнем направо към Енгелс, когото опровергава емпириокритикът г. В. Чернов. В неговите «Философские и социологические этюды» (М. 1907 — сборник статии, написани с малко изключения преди 1900 г.) статията «Марксизм и трансцендентальная философия» започва направо с опита да се противопостави Маркс на Енгелс и с обвинението на последния в «наивно-догматически материализъм», в «най-груба материалистическа догматика» (стр. 29 и 32). Г-н В. Чернов обявява за «достатъчен» пример разсъждението на Енгелс против Кантовото нещо в себе си и против философската линия на Юм. С това именно разсъждение ние ще започнем.

В своя «Лудвиг Фойербах» Енгелс обявява за основни философски направления материализма и идеализма. Материализмът взема природата за първично, духа за вторично, на първо място поставя битието, на второ — мисленето. Идеализмът постъпва обратно. Това коренно различие между «двата големи лагера», на които се делят философите «от различните школи» на идеализма и материализма, Енгелс изтъква като най-важен разграничителен белег, направо обвинявайки в «забърканост» онези, които употребяват в друг смисъл изразите идеализъм и материализъм.

«Висшият въпрос на цялата философия», «големият коренен въпрос на цялата и особено на най-новата философия» — казва Енгелс, — е «въпросът за отношението на мисленето към битието, на духа към природата». Като разделя философите на «два големи лагера» по този основен въпрос, Енгелс посочва, че основният философски въпрос «има и друга страна», а именно: «как се отнасят нашите мисли за окръжаващия ни свят към самия този свят? В състояние ли е нашето мислене да познава дей-

ствителния свят, можем ли ние в нашите представи и понятия за действителния свят да получаваме вярно отражение на действителността?»*

«Грамадното мнозинство от философите решава положително този въпрос» — казва Енгелс, като отнася тук не само всички материалисти, но и най-последователните идеалисти, например абсолютния идеалист Хегел, който смята действителния свят като осъществяване на някаква предвечна «абсолютна идея», при което, правилно познавайки действителния свят, човешкият дух познава в него и чрез него «абсолютната идея».

«Но наред с това» (т. е. наред с материалистите и последователните идеалисти) «съществуват редица други философи, които оспорват възможността за познаване на света или поне за едно изчерпващо познаване. Към тях принадлежат между най-новите философи Юм и Кант и те са играли твърде значителна роля във философското развитие». . . .³⁰

Като привежда тези думи на Енгелс, г. В. Чернов се хвърля веднага в атака. Към думата «Кант» той прави следната забележка:

«В 1888 г. е било твърде странно да се наричат «най-нови» такива философи като Кант и особено Юм. В това време по-естествено е било да се чуят имената на Коен, Ланге, Рил, Лаас, Либман, Херинг и др. т. Но Енгелс, изглежда, не е бил силен в «най-новата» философия» (стр. 33, забележка 2).

Г-н В. Чернов е верен на себе си. И в икономическите, и във философските въпроси той еднакво прилича на Тургеневия Ворошилов³¹, унищожаваш ту невежествения Кауцки**, ту невежествения Енгелс с простото позоваване на «учени» имена! Нещастieto се състои само в това, че всички посочени от г. Чернов авторитети са

* *Fr. Engels. «L. Feuerbach» etc., 4. нем. изд., S. 15.* Руски превод, женевско изд. от 1905 г., стр. 12—13. Г-н В. Чернов превежда *Spiegelbild* — «огледално отражение», обвинявайки Плеханов в това, че той предава теорията на Енгелс «в значително отслабен вид»: бил говорил по руски просто за «отражение», не за «огледално». Това е дребнавост; *Spiegelbild* се употребява на немски и просто в смисъл на *Abbild* (отражение, образ. *Ред.*).

** «Аграрный вопрос» от В. Илин, ч. I, СПб., 1908, стр. 195 (вж. В. И. Ленин. Съч., т. 5, стр. 143. *Ред.*).

същите тези *неокантианци*, за които Енгелс на същата тази страница в своя «Л. Фойербах» говори като за теоретически *реакционери*, които се опитват да съживят трупа на отдавна опроверганите учения на Кант и Юм. Храбрият г. Чернов не е разбрал, че Енгелс със своето разсъждение опровергава тъкмо авторитетните (за махизма) професори с объркани глави!

Като посочва, че още Хегел е привел «решаващи» доводи против Юм и Кант и че Фойербах е допълнил тези доводи с повече остроумни, отколкото дълбоки съображения, Енгелс продължава:

«Най-решаващото опровержение на тези, както и на всички други философски извъртания (или измислици, Schgullen), се състои в практиката, именно в експеримента и в индустрията. Ако ние можем да докажем правилността на нашето разбиране на дадено природно явление с това, че сами го произвеждаме, предизвикваме го от неговите условия, като при това го заставяме да служи на нашите цели, то с Кантовото неуловимо (или непостижимо: — unfassbaren — тая важна дума е пропусната и в превода на Плеханов, и в превода на г. В. Чернов) «нещо в себе си» е свършено. Химическите вещества, произведени в телата на животните и растенията, си оставаха такива «неща в себе си», докато органическата химия не започна да ги изготвя едно след друго; с това «нещото в себе си» се превръщаше в «нещо за нас», както например ализаринът, багрилното вещество на крапа, което ние получаваме сега не от корените на отглеждания в полето крап, а много по-евтино и по-просто — от каменовъгления катран» (стр. 16 на посоч. съм.).³²

Като привежда това разсъждение, г. В. Чернов окончателно излиза вън от себе си и напълно унищожава бедния Енгелс. Слушайте: «Че от каменовъгления катран по-евтино и по-просто може да се получи ализарин, на това, разбира се, не ще се учуди никакъв неокантианец. Но че заедно с ализарина от същия този катран също така евтино може да се добие и опровержението на «нещото в себе си» — това, разбира се, не само на неокантианците ще се стори забележително и нечувано откритие.»

«Узнал, както изглежда, че според Кант «нещото в себе си» е непознаваемо, Енгелс преправя тази теорема в

обратен смисъл и решава, че всичко непознато е нещо в себе си. . .» (стр. 33).

Послушайте, г. махист: лъжете, но знайте мярка! Та вие още тук, пред очите на публиката, изопачавате този цитат от Енгелс, който вие искате да «разбиете», без да сте разбрали дори за какво става тук дума!

Първо, не е вярно, че Енгелс «се старее да опровергае нещото в себе си». Енгелс открито и ясно казва, че опровергава *Кантовото неуловимо* (или непознаваемо) нещо в себе си. Г-н Чернов обърква материалистическия възглед на Енгелс за съществуването на нещата независимо от нашето съзнание. Второ, ако теоремата на Кант гласи, че нещото в себе си е непознаваемо, то «*обратната*» теорема ще бъде: *непознаваемото* е нещо в себе си, и г. Чернов е *подменил* непознаваемото с *непознатото*, без да разбира, че с такова подменяване той пак е забъркал и изопачил изцяло материалистическия възглед на Енгелс!

Г-н В. Чернов дотолкова е объркан от онези реакционери от казионната философия, които е взел за свои ръководители, че се е заел да шуми и крещи против Енгелс, *без да е разбрал абсолютно нищо* от приведения пример. Да се опитаме да разясним на представителя на махизма в какво се състои тук работата.

Енгелс направо и ясно казва, че възразява и на Юм, и на Кант заедно. Между това за никакви «непознаваеми неща в себе си» не става дума у Юм. А какво е общото у тези двама философи? Това, че те *принципно разграничават* «явленията» от онова, което се явява, усещането от онова, което се усеща, нещото за нас от «нещото в себе си», при което Юм нищо не иска и да знае за «нещото в себе си», самата мисъл за него смята философски недопустима, смята за «метафизика» (както казват юмистите и кантианците); Кант пък допуска съществуването на «нещото в себе си», но го обявява за «непознаваемо», принципино различно от явлението, принадлежащо към друга принципина област, към областта на «отвъдното» (*Jenseits*), недостъпно за знанието, но откриващо се на вярата.

В какво е същността на Енгелсовото възражение? Вчера ние не знаехме, че в каменовъгления катран съществува ализарин. Днес ние узнахме това.⁸³ Пита се: съществувал ли е вчера ализарин в каменовъгления катран?

Разбира се, да. Всяко съмнение в това би било подигравка със съвременното природознание.

А ако да, то оттук произтичат три важни гносеологически извода:

1) Съществуват неща независимо от нашето съзнание, независимо от нашето усещане, вън от нас, защото е безспорно, че ализаринът е съществувал вчера в каменовъгления катран, и също така е безспорно, че ние вчера нищо не сме знаели за това съществуване, никакви усещания от този ализарин не сме получавали.

2) Решително никаква принципна разлика между явлението и нещото в себе си няма и не може да има. Разлика има просто между това, което е познато, и това, което още не е познато, а философските измислици за особени граници между едното и другото, за това, че нещото в себе си се намира «на отвъдната страна» на явленията (Кант) или че то може и трябва да се отдели с някаква философска преграда от въпроса за непознатия още в една или друга част, но съществуващ вън от нас свят (Юм) — всичко това е празна глупост, Schulle, изопачаване, измислица.

3) В теорията на познанието, както и във всички други области на науката, трябва да се разсъждава диалектически, т. е. нашето познание да не се предполага като готово и неизменно, а да се проследява по какъв начин от *незнанието* се явява *знание*, по какъв начин непълното, неточното знание става по-пълно и по-точно.

Застанем ли върху гледната точка на развитието на човешкото познание от незнанието, ние ще видим, че милиони примери, също така прости като откритието на ализарина в каменовъгления катран, милиони наблюдения не само от историята на науката и техниката, но от всекидневния живот на всички и на всекиго ни показват превръщането на «нещата в себе си» в «неща за нас», възникването на «явленията», когато нашите сетивни органи изпитват тласък отвън от едни или други предмети — изчезването на «явленията», когато една или друга пречка премахва възможността за въздействие на очевидно съществуващия за нас предмет върху нашите сетивни органи. Единственият и неизбежен извод от това, който правят всички хора в живата човешка практика и който материализмът съзнателно поставя в основата на своята гносеология, е, че вън от нас и независимо от нас

съществуват предмети, неща, тела, че нашите усещания са образи на външния свят. Противоположната теория на Мах (телата са комплекси от усещания) е жалка идеалистическа глупост. А г. Чернов със своя «разбор» на Енгелс още един път прояви своите ворошиловски качества: простият пример на Енгелс му се сторил «странен и наивен»! Той смята за философия само гелертерските измислици, без да умее да различи професорския еkleктицизм от последователната материалистическа теория на познанието.

Да разглеждаме всички по-нататъшни разсъждения на г. Чернов е нито възможно, нито нужно: те са също такава претенциозна глупост (като твърдението, че атомът е нещо в себе си за материалистите!). Ще отбележим само отнасящото се към нашата тема (и забъркало, струва ми се, някое и друго) разсъждение за Маркс, който се бил отличавал от Енгелс. Думата е за *втория* тезис на Маркс за Фойербах и за Плехановия превод на думата: *Diesseitigkeit**.

Ето този 2-ри тезис:

«Въпросът за това, има ли човешкото мислене предметна истинност, съвсем не е въпрос на теорията, а практически въпрос. В практиката човек трябва да докаже истинността, т. е. действителността, мощта, отсамността на своето мислене. Спорът за действителността или недействителността на мисленето, което се изолира от практиката, е чисто схоластичен въпрос.»³⁴

У Плеханов, вместо «да се докаже отсамността на мисленето» (буквален превод), четем: да се докаже, че мисленето «не се спира на отсамната страна на явленията». И г. В. Чернов крещи: «противоречието между Енгелс и Маркс е премахнато извънредно просто», «излиза като че ли Маркс, като Енгелс, утвърждава познаваемостта на нещата в себе си и отвъдността на мисленето» (посоч. съч., 34, заб.).

Да не си имате работа с Ворошилов, който с всяка фраза трупа грамада от бъркотии! Това е невежество, г. Виктор Чернов, да не знаете, че всички материалисти са за познаваемостта на нещата в себе си. Това е невежество, г. Виктор Чернов, или безкрайна немарливост, да прескачате още през *първата* фраза на тезиса, без да

* — Отсамност. Ред.

помислите, че «предметна истинност» (*gegenständliche Wahrheit*) на мисленето не означава *нищо друго* освен *съществуването* на предметите (= «нещата в себе си»), *вярно* отразявани от мисленето. Това е неграмотност, г. Виктор Чернов, да твърдите, че от Плехановия преразказ (Плеханов е дал преразказ, а не превод) «излиза», че Маркс защитава *отвъдността* на мисленето. Защото само юмистите и кантианците задържат човешкото мислене «на-отсамната страна на явленията». За всички материалисти, в това число и за материалистите от XVII век, изстребвани от епископ Беркли (виж «Увода»), «явленията» са «неща за нас» или *копия* на «обектите сами по себе си». Разбира се, свободният преразказ на Плеханов не е задължителен за онези, които искат да знаят самия Маркс, но е задължително да се вниква в разсъждението на Маркс, а не да се препуска по ворошиловски.

Интересно е да отбележим, че ако у хората, наричащи себе си социалисти, срещаме нежелание или неспособност да вникнат в «тезисите» на Маркс, то понякога буржоазните автори, специалисти по философия, проявяват повече добросъвестност. Мен ми е известен един такъв автор, който е изучавал философията на Фойербах и във връзка с нея е разглеждал «тезисите» на Маркс. Този автор е Алберт Леви, посветил третата глава от втората част на своята книга за Фойербах на разглеждане влиянието на Фойербах върху Маркс.* Без да се спирам на това, навсякъде ли Леви правилно тълкува Фойербах и как той критикува от обикновена буржоазна гледна точка Маркс, ще приведа само оценката на Алберт Леви за философското съдържание на знаменитите «тезиси» на Маркс. По повод на първия тезис А. Леви казва: «Маркс признава, от една страна, заедно с целия предшествуващ материализъм и с Фойербах, че на нашите представи за нещата съответствуват реални и отделни (самостоятелни, *distincts*) обекти *вън от нас*». . .

Както вижда читателят, на Алберт Леви веднага е станала ясна основната позиция не само на марксисткия, но и на *всеки* материализъм, на «*целия предшествуващ*»

* *Albert Lévy*. «La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande», Paris, 1904 (*Алберт Леви*. «Философията на Фойербах и влиянието ѝ върху немската литература», Париж, 1904. *Ред.*), pp. 249—338 — влиянието на Фойербах върху Маркс; pp. 290—298—разбор на «тезисите».

материализъм: признаване на реалните обекти във от нас, на които обекти «съответствуват» нашите представи. Тази азбука, която се отнася до *целия* материализъм изобщо, е неизвестна само на руските махисти. Леви продължава:

«. . .От друга страна, Маркс изказва съжаление, че материализмът е предоставил на идеализма да се занимава с оценката на значението на активните сили» (т. е. на човешката практика). «По мнението на Маркс тези активни сили трябва да се изтръгнат от идеализма, за да се въведат и те в материалистическата система; но, разбира се, на тези сили трябва да се придаде оня реален и сетивен характер, какъвто не може да им признае идеализмът. И така, мисълта на Маркс е следната: както на нашите представи съответствуват реални обекти във от нас, точно така на нашата феноменална дейност съответствува реална дейност във от нас, дейността на нещата; в този смисъл човечеството взема участие в абсолютното не само чрез теоретическото познание, но и чрез практическата дейност; и цялата човешка дейност придобива по този начин онова достойнство, онова величие, което ѝ позволява да върви заедно с теорията: революционната дейност придобива от-сега нататък метафизическо значение». . .

А. Леви е професор. А порядъчният професор не може да не наругае материалистите, че са метафизици. За професорите идеалисти, юмисти и кантианци всеки материализъм е «метафизика», защото той зад феномена (явлението, нещото за нас) вижда реалното във от нас; затова А. Леви по същество е прав, когато казва, че за Маркс на «феноменалната дейност» на човечеството съответствува «дейността на нещата», т. е. практиката на човечеството има не само феноменално (в юмовски и кантиански смисъл на думата), но и обективно-реално значение. Практиката като критерий, както ние подробно ще покажем на съответното място (§ 6), има съвсем различно значение у Мах и у Маркс. «Човечеството взема участие в абсолютното», това значи: познанието на човека отразява абсолютната истина (виж по-долу, § 5), човешката практика, проверявайки нашите представи, потвърждава в тях това, което съответствува на абсолютната истина. А. Леви продължава:

«. . .Като стига до този пункт, Маркс естествено се натъква на възражението на критиката. Той допуска

съществуването на нещата в себе си, по отношение на които нашата теория е техен човешки превод; той не може да се отклони от обикновеното възражение: а какво ви осигурява верността на превода? С какво се доказва, че човешката мисъл ви дава обективната истина? На това възражение Маркс отговаря във втория тезис» (р. 291).

Читателят вижда, че А. Леви нито за минута не се съмнява, че Маркс признава съществуването на нещата в себе си!

2. За «транскензуса», или В. Базаров «обработва» Енгелс

Но ако руските махисти, които желаят да бъдат марксиста, дипломатично заобиколиха едно от най-категоричните и определени изказвания на Енгелс, затова пък друго едно негово изказване те «обработиха» съвсем по черновски. Колкото и досадна, колкото и тежка да е задачата да се изправят изопачаванията и извращенията на смисъла на цитатите, от нея не може да се избави оня, който иска да говори за руските махисти.

Ето как Базаров обработва Енгелс.

В статията «За историческия материализъм»* Енгелс казва за английските агностици (философи от линията на Юм) следното:

«. . . Нашият агностик се съгласява, че цялото наше знание е основано на ония съобщения (Mitteilungen), които ние получаваме чрез нашите сетива. . .»

И така, да отбележим за нашите махисти, че агностикът (юмистът) също излиза от *усещанията* и не признава никакъв друг източник на знанията. Агностикът е чист «позитивист» за сведение на привържениците «на най-новия позитивизъм»!

«. . . Но — добавя той (агностикът) — откъде ние знаем, че нашите сетива ни дават верни изображения

* Предговор към английския превод на «Развитие на социализма от утопия в наука», превода от самия Енгелс на немски език в «*Neue Zeit*», XI, 1 (1892—1893, бр. 1), S. 15 и сл. Руски превод — ако не греша, единствен — има в сборника: «Историческия материализъм», стр. 162 и след. Цитатът се привежда от Базаров в «Очерки «по» философия на марксизма», стр. 64.

(Abbilder) на възприеманите от тях неща? И по-нататък той ни съобщава, че когато говори за нещата или техните свойства, той всъщност има предвид не самите тия неща или техните свойства, за които той нищо достоверно не може да знае, а само ония впечатления, които те са произвели върху неговите сетива». . .³⁶

Какви две линии на философски направления противопоставя тук Енгелс? Едната линия — че сетивата ни дават верни изображения на нещата, че ние знаем *самите тези неща*, че външният свят въздействува на нашите сетивни органи. Това е материализъм, с който агностикът не е съгласен. В какво именно е *същността* на неговата линия? В това, че той *не отива по-нататък* от усещанията, в това, че *той се спира на отсамната страна на явленията*, отказвайки се да види какво да е «достоверно» зад пределите на усещанията. За *самите тези неща* (т. е. за нещата в себе си, за «обектите сами по себе си», както казват материалистите, с които спори Беркли) ние нищо достоверно не можем да знаем — такова е съвсем определеното заявление на агностика. Следователно материалистът в този спор, за който говори Енгелс, утвърждава съществуването и познаваемостта на нещата в себе си. Агностикът *не допуска самата мисъл* за нещата в себе си, като заявява, че ние нищо достоверно за тях не можем да знаем.

Пита се: с какво се отличава изложената от Енгелс гледна точка на агностика от гледната точка на Мах? С «новата» думичка «елемент»? Но това е чиста детинщина — да се мисли, че номенклатурата може да измени философската линия, че като се нарекат «елементи», усещанията престават да бъдат усещания! Или с «новата» идея, че едни и същи елементи в една връзка образуват физическото, в друга — психическото? Но нима вие не забелязахте, че агностикът у Енгелс *също* поставя «впечатленията» на мястото на «самите тия неща»? Следователно *всъщност* агностикът също различава физически и психически «впечатления»! Разликата пак е *изключително* в номенклатурата. Когато Мах казва: телата *са* комплекси от усещания, тогава той е берклианец. Когато Мах се «поправя»: «елементите» (усещанията) могат да бъдат в една връзка физически, в друга — психически, тогава Мах е агностик, юмист. Вън от тези две *линии* Мах не излиза в своята философия и само крайната наив-

ност може да повярва на думите на тази забъркана глава, че той наистина е «превъзмогнал» и материализма, и идеализма.

Енгелс умишлено не привежда имена в своето изложение, като критикува не отделните представители на юмизма (философите по професия са твърде склонни да наричат оригинални системи дребните видоизменения, които един или друг от тях внася в терминологията или в аргументацията) — а *цялата* линия на юмизма. Енгелс критикува не частностите, а същността, той взема *основното*, с което се *отделят* от материализма *всички* юмисти, и затова под критиката на Енгелс попадат и Мил, и Хъксли, и Мах. Кажем ли, че материята е постоянна възможност за усещания (по Дж. Ст. Мил) или че материята е повече или по-малко устойчиви комплекси от «елементи» — от усещания (по Е. Мах), — ние си оставаме *в пределите* на агностицизма или юмизма; двете гледни точки, или по-вярно двете тези формулировки *се покриват* с изложението на агностицизма у Енгелс: агностикът не отива по-нататък от усещанията, заявявайки, че *не може* да знае нищо достоверно за техния източник или за техния оригинал и т. н. И ако Мах придава голямо значение на своето несъгласие с Мил по посочения въпрос, това е именно защото Мах попада под характеристиката за ординарните професори, дадена от Енгелс: Flohkascher, бълха сте чукнали вие, господо, като внасяте поправчици и като изменяте номенклатурата, вместо да напуснете основната половинчата гледна точка!

Как именно опровергава материалистът Енгелс — в началото на статията Енгелс открито и решително противопоставя своя материализъм на агностицизма — изложените доводи?

«. . . Не ще и дума — казва той, — това е такава гледна точка, която, както изглежда, е трудно да се опровергае само с аргументация. Но преди да почнат да аргументират, хората са действували. «В началото бе дело.» И човешката дейност е разрешила това затруднение много преди човешкото мъдруване да го измисли. The proof of the pudding is in the eating» (доказателството за пудинга, или опитването, проверката на пудинга, се състои в това, че ние го изяждаме). В момента, когато съобразно с възприеманите от нас свойства на каквато и да е вещь я употребяваме за себе си, в същия този мо-

мент подлагаме на безпогрешно изпитание истинността или погрешността на нашите сетивни възприятия. Ако тези възприятия са били погрешни, нашето съждение за възможността да се използва дадената вещ ще бъде по необходимост погрешно и всякакъв опит за такова използване неизбежно ще доведе до несполука. Но ако ние достигнем нашата цел, ако намерим, че вещта съответствува на нашата представа за нея, че тя дава този резултат, какъвто ние сме очаквали от нейната употреба, тогава ние имаме положително доказателство, че в тези граници нашите възприятия за вещта и нейните свойства съвпадат със съществуващата вън от нас действителност» . . .

И така, материалистическата теория, теорията на отражението на предметите от мисълта е изложена тук с най-пълна яснота: вън от нас съществуват вещи. Нашите възприятия и представи са техни образи. Проверка на тези образи, отделяне истинските от погрешните дава практиката. Но да послушаме Енгелс още малко нататък (Базаров прекъсва тук цитата от Енгелс или от Плеханов, понеже той, изглежда, намира за излишно да се съобразява със самия Енгелс).

«. . . Ако пък, напротив, ние намерим, че сме направили грешка, тогава в повечето случаи ние бързо умеем да намираме причината на грешката, ние намираме, че или самото възприятие, легнало в основата на нашето изследване, е било непълно и повърхностно, или то е било свързано с резултатите от други възприятия по такъв начин, който не се оправдава от положението на нещата» (руският превод в «Исторически материализъм» не е верен). «А дотогава, докато ние развиваме както трябва нашите сетива и се ползуваме от тях, докато ние държим своята дейност в границите, поставени правилно от получените и използвани възприятия, дотогава ние винаги ще намираме, че успехът на нашите действия дава доказателство за съответствието (*Übereinstimmung*) на нашите възприятия с предметната (*gegenständlich*) природа на възприеманите вещи. Доколкото ни е известно досега, няма нито един случай, когато ние бихме били принудени да заключим, че нашите научно проверени сетивни възприятия пораждат в нашия мозък такива представи за външния свят, които по своето естество се отклоняват от действителността, или че между външния

свят и нашите сетивни възприятия за него съществува природна несъгласуваност.

Но тук се явява новокантианският агностик и казва». . .³⁶

Ние ще оставим за друг път разбора на доводите на неокантианците. Ще отбележим, че от малко-малко запознатият с работата или дори просто внимателният човек не може да не разбере, че Енгелс излага тук същия този материализъм, с който навсякъде и винаги воюват всички махисти. А вижте сега похватите на Базаровата обработка на Енгелс:

«Тук Енгелс действително — пише Базаров по повод на отбелязанието от нас откъс от цитата — говори против Кантовия идеализъм». . .

Не е вярно. Базаров обърква работата. В този откъс, който е приведен от него и по-пълно приведен от нас, *няма и думичка нито* за кантианството, *нито* за идеализма. Ако Базаров наистина беше прочел цялата статия на Енгелс, той не можеше да не види, че за неокантианството и за цялата линия на Кант дума става у Енгелс *само в следващия* абзац, там, където ние прекъснахме своя цитат. И ако Базаров внимателно беше прочел и помислил над този откъс, който сам е цитирал, той не би могъл да не види, че в доводите на агностика, опровергавани тук от Енгелс, *няма абсолютно нищо* нито идеалистическо, нито кантианско, защото идеализмът започва само тогава, когато философът казва, че предметите са наши усещания; кантианството започва тогава, когато философът казва: нещото в себе си съществува, но то е непознаваемо. Базаров е смесил кантианството с юмизма, а смесил го е той затова, защото бидейки сам полуберклианец, полуюмист от махистката секта, той не разбира (както ще бъде показано подробно по-долу) разликата между юмистката и материалистическата опозиция на кантианството.

«. . . Но — уви! — продължава Базаров — неговата аргументация е насочена против Плехановата философия в също такава степен, в каквата и против Кантовата. В школата на Плеханов-Ортодокс, както това вече отбеляза Богданов, има съдбоносно недоразумение със съзнанието. На Плеханов — както и на всички идеалисти — се струва, че всичко сетивно дадено, т. е. съзнавано, е «субективно», че да се излиза само от фактически даденото значи да

бъдеш солипсист, че реалното битие може да се намери само зад пределите на всичко непосредствено дадено. . .»

Това е съвсем в духа на Чернов и на неговите уверения, че Либкнехт бил истински руски народник! Ако Плеханов е идеалист, отстъпил от Енгелс, защо пък вие, който сте уж привърженик на Енгелс, не сте материалист? Но това е просто жалка мистификация, др. Базаров! С махистката думичка: *«непосредствено дадено»* вие почвате да забулвате разликата между агностицизма, идеализма и материализма. Та разберете, че *«непосредствено даденото»*, *«фактически даденото»* е бъркотия на махистите, на иманентите и прочее реакционери във философията, маскарад, в който агностикът (а понякога у Мах и идеалистът) се гиздят с костюма на материалиста. За материалиста *«фактически даден»* е външният свят, чийто образ са нашите усещания. За идеалиста *«фактически дадено»* е усещането, при което външният свят се обявява за *«комплекс от усещания»*. За агностика *«непосредствено дадено»* е също усещането, но агностикът *не отива по-нататък* нито към материалистическото признаване на реалността на външния свят, нито към идеалистическото признаване на света за наше усещане. Затова вашият израз: *«реалното битие (по Плеханов) може да се намери само зад пределите на всичко непосредствено дадено»*, е безсмислица, неизбежно произтичаща от вашата махистка позиция. Но ако вие сте в правото си да заемете каквато позиция искате, също и махистка, то вие нямате право да изопачавате Енгелс, щом говорите за него. А от думите на Енгелс от ясно по-ясно се вижда, че за материалиста реалното битие лежи *зад пределите* на *«сетивните възприятия»*, впечатления и представи на човека, за агностика пък да излиза *зад пределите* на тези възприятия е невъзможно. Базаров е повярвал на Мах, Авенариус и Шупе, че *«непосредствено»* (или *«фактически»*) даденото обединявало възприемащото Аз и възприеманата среда в прословутата *«неразривна»* координация, и се старае по незабелязан за читателя начин да припише на материалиста Енгелс тази глупост!

«. . . Гореприведената извадка от Енгелс като че ли нарочно е написана от последния с цел да разсее в най-популярна и общодостъпна форма това идеалистическо недоразумение. . .»

Не напразно Базаров се е учил от Авенариус! Той

продължава неговата мистификация: под формата на борба с идеализма (за който съвсем не става дума тук у Енгелс) да се прокарва контрабандно *идеалистическата* «координация». Не е лошо, др. Базаров!

«. . . Агностикът пита: откъде знаем, че нашите субективни сетива ни дават правилна представа за нещата? . . .»

Заплитате въпроса, др. Базаров! Енгелс не говори сам и не приписва дори на своя враг, на агностика, такава безсмислица като «*субективни*» сетива. Други сетива освен човешки, т. е. «субективни» — тъй като ние разсъждаваме от гледна точка на човека, а не на дявола, — не съществуват. Вие започвате пак да приписвате на Енгелс махизъм: така да се каже, агностикът смята сетивата, по-точно: усещанията, *само* субективни (агностикът *не* смята това!), а ние с Авенариус «координирахме» обекта в неразривна връзка със субекта. Не е лошо, др. Базаров!

«. . . Но какво вие наричате «правилно» — възразява Енгелс. — Правилно е това, което се потвърждава от нашата практика; следователно, доколкото нашите сетивни възприятия се потвърждават от опита, те не са «субективни», т. е. не са произволни или илюзорни, а правилни, реални като такива. . .»

Заплитате въпроса, др. Базаров! Въпроса за съществуването на нещата въвн от нашите усещания, възприятия, представи вие сте подменили с въпроса за критерия на правилността на нашите представи за «самите тези» неща, или по-точно: вие *прикривате* първия въпрос с втория. А Енгелс направо и ясно казва, че от агностика него го отделя не само съмнението на агностика в правилността на изображенията, но и съмнението на агностика в това, може ли да се говори за *самите неща*, може ли «достоверно» да се знае за тяхното съществуване. Защо е била нужна на Базаров тази подмяна? За да затъмни, да забърка *основния* за материализма (и за Енгелс като материалист) въпрос за съществуването на нещата въвн от нашето съзнание, извикващи усещания със своето действие върху нашите сетивни органи. Не можеш да бъдеш материалист, ако не решаващ положително този въпрос, но можеш да бъдеш материалист при различни възгледи върху въпроса за критерия за правилността на онези изображения, които сетивата ни предават.

И пак внася бъркотия Базаров, когато приписва на Енгелс нелепата и невежествена в спора с агностика формулировка, че нашите сетивни възприятия се потвърждавали от *«опита»*. Енгелс не е употребил и не е могъл да употреби *тук* тази дума, понеже Енгелс е *знаел*, че на опита се позовават и идеалистът Беркли, и агностикът Юм, и материалистът Дидро.

«. . . В ония граници, в които ние на практика имаме работа с нещата, *представите за нещото и за неговите свойства съвпадат със съществуващата въвн от нас действителност*. Да «съвпадат» — това е малко по-друго от това, да бъдат «йероглиф». Съвпадат — това значи: в дадените граници именно сетивната представа *е* (курсивът е на Базаров) *вън от нас съществуващата действителност*. . . .»

Краят увенчава работата. Енгелс е обработен по Мах, изпържен и поднесен с махистки сос. Но само че да не приседне на нашите почтени готвачи.

«Сетивната представа именно *е* *вън от нас съществуващата действителност*»!! *Тъкмо това е* оная основна нелепост, основна бъркотия и фалш на махизма, от която произлиза цялата останала галиматия на тази философия и за която отявлените реакционери и проповедници на попщината, иманентите, целуват Мах и Авенариус. Както и да се въртеше В. Базаров, както и да хитруваше, както и да дипломатствуваше, заобикаляйки деликатните пунктове, все пак в края на краищата се изпусна и издаде цялата своя махистка натура! Да кажеш: «сетивната представа *именно е* съществуващата *вън от нас действителност*» — значи *да се върнеш към юмизма или дори към берклианството*, което се прикрива в мъглата на «координацията». Това е идеалистическа лъжа или извъртане на агностик, другарю Базаров, защото сетивната представа *не е* съществуващата *вън от нас действителност*, а само образ на тази действителност. Вие искате да се уловите за двусмислеността на руската дума: *съвпада*? Вие искате да принудите неосведомения читател да повярва, че «съвпада» тук значи «да бъде едно и също», а не «да съответствува»? Това значи да построиш цялата подправка на Енгелс с Мах върху изопачаване смисъла на цитата, нищо повече.

Вземете немския оригинал и вие ще видите думите «stimmen mit», т. е. съответствуват, съгласуват се — по-

следният превод е буквален, понеже Stimme значи глас. Думите «stimmen mit» *не могат* да значат *съвпадат* в смисъл: «*да бъдат* едни и същи». Та и за читателя, който не знае немски, но с капка внимание чете Енгелс, е напълно ясно, не може да не бъде ясно, че Енгелс през цялото време, през целия ход на своето разсъждение разглежда «сетивната представа» като *образ* (Abbild) навън от нас съществуващата действителност, че следователно думата «съвпада» на руски може да се употреби изключително в смисъл на съответствие, на съгласуваност и т. н. Да се припише на Енгелс мисълта, че «сетивната представа *именно е* вън от нас съществуващата действителност» — това е такъв бисер на махистко изопачаване, вмъкване агностицизъм и идеализъм под материализма, та на Базаров не може да не се признае, че е бил всички рекорди!

Пита се, как могат хора, незагубили ума си, да твърдят при здрав ум и твърда памет, че «сетивната представа (в каквито и да е граници, това е безразлично) *именно е* вън от нас съществуващата действителност»? Земята е действителност, съществуваща вън от нас. Тя не може нито да «съвпада» (в смисъл: да бъде едно и също) с нашите сетивни представи, нито да бъде с тях в неразделна координация, нито да бъде «комплекс от елементи», в друга връзка тъждествени с усещанията, тъй като земята е съществувала тогава, когато не е имало нито човек, нито сетивни органи, нито материя, организирана в такава висша форма, при която що-годе ясно е забележимо свойството на материята да има усещания.

Та тъкмо за прикриване на цялата идеалистическа безсмислица на това твърдение служат тези измъчени теории за «координацията», «интроекцията», за новооткритите елементи на света, които ние разгледахме в първата глава. Формулировката на Базаров, неочаквано и невнимателно хвърлена от него, е превъзходна поради това, че ясно разкрива крещящата нелепост, която иначе трябва да изкопаваме изпод купищата гелертерски, лъже-научни, професорски дрънкалки.

Хвала вам, другарю Базаров! Ние ще ви издигнем приживе паметник: на едната страна ще напишем вашето изречение, а на другата: на руския махист, който погребва махизма сред руските марксисти!

За двата пункта, засегнати от Базаров в приведения цитат: практиката като критерий у агностиците (включително и махистите) и материалистите и разликата между теорията на отражението (или отобразението) и теорията на символите (или йероглифите), ние ще говорим специално. А сега ще продължим още малко цитата от Базаров:

«. . . А какво пък се намира отвъд тези граници? За това Енгелс не казва нито дума. Той никъде не изявява желание да извърши този «трансцензус», това излизане отвъд пределите на сетивно дадения свят, който лежи в основата на Плехановата теория на познанието. . .»

Отвъд какви «тези» граници? Отвъд границите на онази «координация» на Мах и Авенариус, която неразделно сливала Аз и средата, субекта и обекта? Самият въпрос, който Базаров поставя, е лишен от смисъл. А ако той би поставил въпроса по човешки, ясно би видял, че външният свят лежи «отвъд границите» на усещанията, на възприятията и представите на човека. Но думичката «трансцензус» издава още веднъж Базаров. Това е специфично кантовски и юмовски «фокус», прокарване *принципни* граници между *явлението* и *нещото в себе си*. Да се премине от явлението или, ако искате, от нашето усещане, възприятие и др. т. към нещото, съществуващо вън от възприятието, е *трансцензус*, казва Кант, и нека допуснем този *трансцензус* не за знанието, а за вярата. Трансцензусът е съвсем недопустим — възразява Юм. И кантианците, като юмистите, наричат материалистите *трансцендентални* реалисти, «метафизици», които извършват незаконен *преход* (на латински *transcensus*) от една област в друга, принципно различна област. У съвременните професори по философия, които вървят по реакционната линия на Кант и Юм, вие можете да срещнете (вземете макар имената, изброени от Ворошилов-Чернов) безкрайни повторения в хиляди вариации на тези обвинения против материализма в «метафизичност» и «трансцензус». Базаров е взел и думичката, и хода на мислите от реакционните професори и се перчи с тях от името на «най-новия позитивизъм»! А цялата работа е в това, че самата идея за «трансцензус», т. е. за *принципна* граница между явлението и нещото в себе си, е безсмислена идея на агностиците (включително на юмистите и кантианците) и идеалистите. Ние вече пояснихме това с примера на

Енгелс за ализарина и ще го поясним още и с думите на Фойербах и Й. Дицген. Но нека по-напред завършим с «обработката» на Енгелс от Базаров:

«. . . На едно място в своя «Анти-Дюринг» Енгелс казва, че «битието» въвн от сетивния свят е «offene Frage», т. е. въпрос, за решението и дори за поставянето на който ние нямаме никакви данни.»

Този довод Базаров повтаря след немския махист Фридрих Адлер. И този последният пример едва ли не е по-лош «от сетивната представа», която «именно е въвн от нас съществуващата действителност». На стр. 31 (пето немско издание) на «Анти-Дюринг» Енгелс казва:

«Единството на света се състои не в неговото битие, макар че неговото битие е предпоставка за неговото единство, защото светът трябва най-напред да *съществува*, преди да бъде *единен*. Битието е изобщо открит въпрос (offene Frage), отвъд оная граница, където свършва нашият кръгзор (Gesichtskreis). Действителното единство на света се състои в неговата материалност, а тази последната се доказва не с няколко фокуснически фрази, а с дългото и трудно развитие на философията и природознанието».³⁷

Погледнете този нов пастет на нашия готвач: Енгелс говори за битието *отвъд* оная граница, където свършва нашият кръгзор, т. е. например за живота на хората на Марс и др. т. Ясно е, че такава битие е действително открит въпрос. А Базаров, който сякаш нарочно не привежда пълния цитат, преразказва Енгелс така, като че ли остава открит въпросът за «*битието въвн от сетивния свят*»!! Това е върхът на безсмислицата, и на Енгелс тук се приписва възгледът на онези професори по философия, на чиито думи Базаров е свикнал да вярва и които Й. Дицген справедливо нарича дипломирани лакеи на попщината или фидеизма. И наистина фидеизмът утвърждава положително, че съществува нещо «вън от сетивния свят». Материалистите, солидарни с природознанието, решително отхвърлят това. По средата стоят професорите, кантианци, юмисти (включително и махисти) и пр., които «намериха истината въвн от материализма и идеализма» и които «примиряват»: това било открит въпрос. Ако Енгелс би казал някога нещо подобно на това, би било срамно и позорно да нарича себе си марксист. . .

Но стига! Половината страничка цитати от Базаров е такова заплетено кълбо, че ние сме принудени да се ограничим с казаното, без да следваме по-нататък всички люшкания на махистката мисъл.

3. Л. Фойербах и Й. Дицген за нещото в себе си

За да покажем до каква степен са абсурдни твърденията на нашите махисти, че материалистите Маркс и Енгелс били отричали съществуването на нещата в себе си (т. е. на нещата въвн от нашите усещания, представи и др. т.) и тяхната познаваемост, че те били допусkali някаква принципна граница между явлението и нещото в себе си — ние ще приведем още няколко цитата от Фойербах. Цялата беда на нашите махисти е в това, че те са се заели да говорят за диалектическия материализъм по калъпа на реакционните професори, без да знаят *нищо* диалектиката, *нищо* материализма.

«Съвременният философски спиритуализъм — казва Л. Фойербах, — който нарича себе си идеализъм, прави на материализма следния, по негово мнение, унищожаваш упрек: материализмът е догматизъм, т. е. той изхожда от сетивния (sinnlichen) свят като от безспорна (ausgemacht), обективна истина, смята я свят в себе си (an sich), т. е. съществуващ без нас, когато в действителност светът е само продукт на духа» (Sämtliche Werke, X. Band, 1866, S. 185*).

Това е ясно, нали? Светът в себе си е светът, съществуващ *без нас!* Това е материализмът на Фойербах, който, както материализмът от XVII век, оспорван от епископ Беркли, се състои в признаване «обектите сами по себе си», съществуващи въвн от нашето съзнание. «An sich» (самò по себе си или «в себе си») на Фойербах е право противоположно на Кантовото «An sich»: спомнете си приведения по-горе цитат от Фойербах, който обвинява Кант в това, че за него «нещото в себе си» е «абстракция без реалност». За Фойербах «нещото в себе си» е «абстракция с реалност», т. е. съществуващият въвн от нас свят, напълно познаваем, принципно неотличаващ се с нищо от «явлението».

* — Събрани съчинения, т. X, 1866, стр. 185. *Ред.*

Фойербах твърде остроумно и нагледно пояснява как е нелепо да се приема някакъв си «трансцензус» от света на явленията към света в себе си, някаква непроходима, създадена от поповете пропаст, която са заели от тях професорите по философия. Ето едно от тези пояснения:

«Разбира се, произведенията на фантазията са също произведения на природата, защото и силата на фантазията, както всички останали сили на човека, е в последна сметка (zuletzt) по своята основа, по своя произход природна сила, но при все това човекът е същество, отличаващо се от слънцето, луната и звездите, от камъните, животните и растенията, с една дума — от всички онези същества (Wesen), които той нарича с общия термин: природа — и следователно, макар че представите (Bilder) на човека за слънцето, луната и звездите и за всички останали същества на природата (Naturwesen) са също произведения на природата, те са *други* произведения, отличаващи се от техните предмети в природата» (Wegke, Band VII, Stuttg., 1903, S. 516).

Предметите на нашите представи се отличават от нашите представи, нещото в себе си се отличава от нещото за нас, защото последното е само част или една страна на първото, както самият човек е само една частица от отразяваната в неговите представи природа:

«. . . Моят вкусов нерв е също такова произведение на природата като солта, но от това не следва, че вкусът на солта непосредствено като такъв е нейно обективно свойство — че такава, каквато е (ist) солта като предмет на усещането, тя е също такава и сама по себе си (an und für sich), — че усещането на солта от езика е свойство на солта, както ние си я мислим без усещане (des ohne Empfindung gedachten Salzes)». . . Няколко страници по-горе: «Горчивината като вкус е субективен израз на обективното свойство на солта» (514).

Усещането е резултат от въздействието на обективното, въвн от нас съществуващо нещо в себе си върху нашите сетивни органи — такава е теорията на Фойербах. Усещането е субективен образ на обективния свят, на света an und für sich.

«. . . Така и човекът е същество на природата (Naturwesen), както слънцето, звездата, растението, животното, камъкът, но при все това той се отличава от приро-

дата и, следователно, природата в главата и сърцето на човека се отличава от природата във от човешката глава и във от човешкото сърце.»

«. . . Човекът е единственият предмет, в който, по признанието на самите идеалисти, е осъществено искането за «тъждество между субекта и обекта»; защото човекът е онзи предмет, чието равенство и единство с моето същество се намира във от всякакво съмнение. . . А нима един човек не е за другия, дори за най-близкия, обект на фантазията, обект на представата? Нима всеки не разбира другия човек в свой смисъл, по своему (in und nach seinem Sinne)? . . . И ако дори между човек и човек, между мислене и мислене има такава разлика, която не може да се игнорира, колко по-голяма трябва да е разликата между немислещото, нечовешкото, нетъждественото с нас същество само по себе си (Wesen an sich) и същото това същество, както ние си го мислим, представяме и разбираме?» (стр. 518, пак там).

Всяка тайнствена, изкуствена и хитроумна разлика между явлението и нещото в себе си е от край до край философска глупост. На дело всеки човек е наблюдавал милион пъти простото и очевидно превръщане на «нещото в себе си» в явление, «нещо за нас». Това именно превръщане е познанието. «Учението» на махизма, че щом знаем само усещанията, ние не можем да знаем за *съществуването* на каквото и да е отвъд пределите на усещанията, е стар софизъм на идеалистическата и агностическата философия, поднесен в нова форма.

Йосиф Дицген е диалектически материалист. Ние ще покажем по-долу, че неговият начин на изразяване е често неточен, че той често изпада в бъркотия, за която именно се заловиха разни неумни хора (Ойген Дицген между тях) и, разбира се, нашите махисти. Но да вникнат в господстващата линия на неговата философия, ясно да отделят материализма от чуждите елементи, това те не са се потрудили или не са съумели да направят.

«Да вземем като «нещо в себе си» света — казва Дицген в своето съчинение «Същност на умствената работа» (нем. изд. от 1903 г., стр. 65); — лесно е да се разбере, че «светът в себе си» и светът, както той ни се *явява*, явленията на света, се отличават едно от друго не повече, отколкото цялото от частта». «Явлението се отличава от това, което се явява, ни повече и ни по-малко, откол-

кото десет мили път се отличава от целия път» (71—72.) Никаква принципна разлика, никакъв «трансцензус», никаква «природна несъгласуваност» тук няма и не може да има. Но разлика, разбира се, има, има преход *отвъд пределите* на сетивните възприятия към *съществуването* на нещата вън от нас.

«Ние узнаваме (erfahren, изпитваме) — казва Дицген в «Екскурси на един социалист в областта на теорията на познанието» (нем. изд. от 1903 г., «Kleinere philosoph. Schriften»³⁸, стр. 199), — че всеки опит е част от това, което, да кажем заедно с Кант, излиза отвъд пределите на всякакъв опит.» «За съзнанието, което е съзнало своята същност, всяка частичка, била тя прах или камък, или дърво, е нещо *непознаваемо докрай* (Unauskenntliches), т. е. всяка частица е неизчерпаем материал за човешката познавателна способност, следователно тя е нещо, което излиза отвъд пределите на опита» (199).

Вие виждате: *като говори заедно с Кант*, т. е. като приема — изключително заради популяризаторски цели, заради противопоставяне — *погрешната* и заплетена терминология на Кант, Дицген признава излизането «отвъд пределите на опита». Тук имаме добър пример за какво се залавят махистите, като преминават от материализма към агностицизма: ние не искаме да излизаме «отвъд пределите на опита», за нас «сетивната представа *именно* е вън от нас съществуващата действителност».

«Нездравата мистика — казва Дицген тъкмо против такава философия — отделя ненаучно абсолютната истина от относителната. Тя прави от явяващото се нещо и «нещото в себе си», т. е. от явлението и от истината, две категории, различни помежду си *toto coelo* (всецяло, по цялата линия, принципно) и несъдържащи се в никоя обща категория» (S. 200).

Преценете сега осведомеността и остроумието на руския махист Богданов, който не иска да се признае за махист, а иска да го смятат във философията за марксист.

«Златната среда» — между «панпсихизма и панматериализма» («Эмпириомонизм», кн. II, изд. 2-ое, 1907 г., стр. 40—41) — «заеха материалисти с по-критически отенък, които, отказали се от безусловната непознаваемост на «нещото в себе си», същевременно го смятат *принципно* (курсивът на Богданов) различно от «явлението» и

Затова винаги само «смътно-познаваемо» в явлението, извънпитно по съдържание (т. е. както изглежда, по «елементите», които не са такива като елементите на опита), но лежащо в пределите на това, което наричат форми на опита, т. е. времето, пространството и причинността. Приблизително такава е гледната точка на френските материалисти от XVIII век и от най-новите философи — на Енгелс и неговия руски последовател Белтов.»

Това е от край до край бъркотия: 1) Материалистите от XVII век, с които спори Беркли, признават «обектите сами по себе си» за безусловно познаваеми, тъй като нашите представи, идеи са само копие или отражение на тези обекти, съществуващи «вън от ума» (вж. «Увода»). 2) Против «принципната» разлика между нещото в себе си и явлението решително възразява *Фойербах*, след него *Й. Дицген*, а Енгелс с краткия пример за превръщането на «нещото в себе си» в «нещо за нас» оборва това мнение. 3) Най-последно, че материалистите смятали нещата в себе си «винаги само смътно познаваеми в явлението», това е просто глупост, както ние видяхме от опровергаването на агностика от Енгелс; причината за изопачаването на материализма от Богданов е, че той не разбира отношението на абсолютната истина към относителната (за което ние ще говорим по-долу). Що се отнася до «извънпитното» нещо в себе си и до «елементите на опита», тук вече започва махистката бъркотия, за която ние достатъчно говорихме по-горе.

Да повтори след реакционните професори невероятната глупост за материалистите, да се отрече в 1907 г. от Енгелс, да се опитва в 1908 г. «да обработи» Енгелс под агностицизма — ето философията на «най-новия позитивизъм» на руските махисти!

4. Съществува ли обективна истина?

Богданов заявява: «за мен марксизмът съдържа в себе си отричане на безусловната обективност на каквато и да е истина, отричане всякакви вечни истини» («Эмпириомонизм», кн. III, стр. IV—V). Какво значи това: безусловна обективност? «Истината за вечни времена» е «обективна истина в абсолютното значение на думата» — казва пак там Богданов, като се съгласява само да при-

знае «обективната истина само в пределите на известна епоха».

Тук са смесени явно два въпроса: 1) Съществува ли обективна истина, т. е. може ли в човешките представи да има такова съдържание, което не зависи от субекта, не зависи нито от човека, нито от човечеството? 2) Ако да, то могат ли човешките представи, които изразяват обективната истина, да я изразят изведнъж, изцяло, безусловно, абсолютно или пък само приблизително, относително? Тоя втори въпрос е въпросът за съотношението между абсолютната и относителната истина.

На втория въпрос Богданов отговаря ясно, направо и определено, като отрича и най-малкото допускане на абсолютна истина и като обвинява Енгелс в *еклектицизъм* за такова допускане. За това откриване на еклектицизъм у Енгелс от А. Богданов ние ще говорим специално по-нататък. А сега ще се спрем на първия въпрос, който Богданов, без да казва това направо, решава също така отрицателно — защото може да се отрича елементът на относителното* в едни или други човешки представи, без да се отрича обективната истина, но не може да се отрича абсолютната истина, без да се отрича съществуването на обективната истина.

«. . . Критерий на обективната истина — пише малко по-нататък Богданов, стр. IX — в белтовски смисъл не съществува, истината е идеологическа форма — организираща форма на човешкия опит». . .

Тук не е мястото нито на «белтовския смисъл», защото се касае за един от основните философски въпроси, а съвсем не за Белтов, нито на *критерия* на истината, за който трябва да се говори отделно, без да се смесва тоя въпрос с въпроса, *съществува ли обективна истина*. Отрицателният отговор на Богданов на последния въпрос е ясен: ако истината е *само* идеологическа форма, значи не може да има истина, независеща от субекта, от човечеството, защото друга идеология освен човешката ние с Богданов не знаем. И още по-ясен е отрицателният отговор на Богданов от втората половина на неговата фраза: ако истината е форма на човешкия опит, то значи, че не може да има истина, независеща от човечеството. не може да има обективна истина.

* В текста, изглежда, е допусната неточност; по смисъл би трябвало «абсолютно». *Ред.*

Отричането на обективната истина от Богданов е агностицизъм и субективизъм. Нелепостта на това отричане е очевидна дори само от приведенния по-горе пример на една естественоисторическа истина. Природознанието не позволява да се съмняваме в това, че неговото твърдение за съществуването на земята преди човечеството е истина. С материалистическата теория на познанието това е напълно съвместимо: съществуването на отражаемо независимо от отражаващите (независимостта на външния свят от съзнанието) е основната предпоставка на материализма. Твърдението на природознанието, че земята е съществувала преди човечеството, е обективна истина. С философията на махистите и с тяхното учение за истината това твърдение на природознанието е непримиримо: ако истината е организираща форма на човешкия опит, не може да бъде истинно твърдението за съществуването на земята *вън* от всякакъв човешки опит.

Но не само това. Ако истината е само организираща форма на човешкия опит, значи истина е и учението, да кажем, на католицизма³⁹. Защото не подлежи на ни най-малко съмнение, че католицизмът е «организираща форма на човешкия опит». Богданов сам е почувствувал тази крещяща фалшивост на своята теория и е крайно интересно да погледаме как той се опитва да се измъкне от блатото, в което е попаднал.

«Основата на обективността — четем в 1-ва книга на «Емпириомонизм» — трябва да лежи в сферата на колективния опит. Обективни ние наричаме онези данни на опита, които имат еднакво жизнено значение и за нас, и за другите хора, онези данни, върху които не само ние без противоречие строим своята дейност, но на които трябва според нас да се основават и другите хора, за да не се дойде до противоречие. Обективният характер на физическия свят се състои в това, че той съществува не за мен лично, а за всички» (не е вярно! той съществува *независимо* от «всички») «и според мене за всички има също такава определено значение, както и за мене. Обективността на физическия свят е неговата *общозначимост*» (стр. 25, курсивът е на Богданов). «Обективността на физическите тела, с които ние се срещаме в своя опит, се установява в последна сметка въз основа на взаимна проверка и съгласуване на изказванията на различните хора. Изобщо физическият свят е социално съгласуван, социал-

но хармонизиран, с една дума, *социално организиран опит*» (стр. 36, курсивът е на Богданов).

Няма да повтаряме, че това е коренно невярно, идеалистическо определение, че физическият свят съществува независимо от човечеството и от човешкия опит, че физическият свят е съществувал тогава, когато никаква «социалност» и никаква «организация» на човешкия опит не е могло да има и т. н. Ние се спираме сега върху изобличението на махистката философия от друга страна: обективността се определя така, че това определение обхваща учението на религията, която несъмнено има «общозначимост» и т. н. Да чуем Богданов по-нататък: «Още един път ще напомним на читателя, че «обективният» опит съвсем не е онова, което е «социалният» опит. . . Социалният опит е социално организиран далече не целият и винаги съдържа в себе си различни противоречия, така че едни негови части не се съгласуват с други; таласъми и вампири могат да съществуват в областта на социалния опит на даден народ или на дадена група от народа, напр. на селяните; но от това още не следва, че трябва да се включат в социално организирания или обективния опит, защото те не хармонират с останалия колективен опит и не се вметват в неговите организационни форми, например във веригата на причинността» (45).

Разбира се, много ни е приятно, че сам Богданов «не включва» социалния опит по отношение на таласъмите, вампирите и др. т. в обективния опит. Но тая благонамерена, в духа на отричане на фидеизма, поправчица ни най-малко не поправя коренната грешка на цялата позиция на Богданов. Богдановото определение на обективността и на физическият свят безусловно пада, защото учението на религията е «общозначимо» в по-голяма степен, отколкото учението на науката: по-голямата част от човечеството се придържа и досега към първото учение. Католицизмът е «социално организиран, хармонизиран, съгласуван» от неговото вековно развитие; той «се вметва» по най-неоспорим начин във «веригата на причинността», защото религиите са възникнали не безпричинно, при съвременните условия те се крепят в народните маси съвсем не случайно, към тях напълно «закономерно» се пригаждат професорите по философия. Ако тоя несъмнено общозначим и несъмнено високоорганизиран социално-

религиозен опит «не хармонира» с «опита» на науката, това значи, че между единия и другия има принципна, коренна разлика, която Богданов залича, когато отхвърли обективната истина. И колкото и да «се поправа» Богданов, като казва, че фидеизмът или попщината не хармонират с науката, все пак си остава несъмнен факт, че отричането на обективната истина от Богданов «хармонира» напълно с фидеизма. Съвременният фидеизъм съвсем не отхвърля науката; той отхвърля само «прекомерните претенции» на науката, именно претенцията за обективна истина. Ако съществува обективна истина (както мислят материалистите), ако природознанието, отразявайки външния свят в «опита» на човека, единствено е в състояние да ни дава обективната истина, то всеки фидеизъм се отхвърля безусловно. Ако ли пък няма обективна истина, ако истината (включително и научната) е само организираща форма на човешкия опит, то с това се признава основната предпоставка на попщината, отваря се вратата за нея, освобождава се място за «организиращите форми» на религиозния опит.

Пита се: принадлежи ли това отричане на обективната истина лично на Богданов, който не иска да се признае за махист, или то произтича из основите на учението на Мах и Авенариус? На тоя въпрос може да се отговори само в последния смисъл. Ако на света съществува само усещането (Авенариус, 1876 г.), ако телата са комплекси от усещания (Мах в «Анализ на усещанията»), то ясно е, че пред нас е философски субективизъм, който неизбежно води към отричането на обективната истина. И ако усещанията се наричат «елементи», които в една връзка дават физическото, в друга — психическото, то с това, както видяхме, само се забърква, а не се отхвърля основният изходен пункт на емпириокритицизма. Авенариус и Мах признават за източник на нашите знания усещанията. Те застават следователно на гледната точка на емпиризма (цялото знание иде от опита) или на сенсуализма (цялото знание иде от усещанията). Но тая гледна точка довежда до различието между основните философски направления — идеализма и материализма, а не отстранява тяхното различие, с каквито и «нови» словесни премени («елементи») вие да я обличате. И солипсистът, т. е. субективният идеалист, и материалистът могат да признаят за източник на нашите знания усещанията. И Беркли, и Дидро са из-

лезли от Лок. Първата предпоставка на теорията на познанието несъмнено се състои в това, че единственият източник на нашите знания са усещанията. Като признава тази първа предпоставка, Мах забърква втората важна предпоставка: за обективната реалност, която е дадена на човека в неговите усещания или е източник на човешките усещания. Изхождайки от усещанията, може да се върви по линията на субективизма, която довежда до солипсизма («телата са комплекси или комбинации от усещания»), и може да се върви по линията на обективизма, който довежда до материализма (усещанията са образи на телата, на външния свят). За първата гледна точка — тая на агностицизма, или малко по-нататък: на субективния идеализъм — не може да има обективна истина. За втората гледна точка, т. е. тая на материализма, същественото е признаването на обективната истина. Тоя стар философски въпрос за двете тенденции или по-вярно: за двата възможни извода от предпоставките на емпиризма и сенсуализма, не е решен от Мах, не е отстранен, не е преодолян от него, а е *забъркан* чрез словоблудството с думата «елемент» и др. т. Отричането на обективната истина от Богданов е неизбежен резултат на целия махизъм, а не отклонение от него.

Енгелс в своя «Лудвиг Фойербах» нарича Юм и Кант философи, «които оспорват възможността да се познае светът или поне изчерпващо да се познае». Енгелс изтъква следователно на пръв план това, което е общо за Юм и Кант, а не това, което ги разделя. При това Енгелс посочва, че «решаващото за опровергаване на тоя (Юмов и Кантов) възглед е казано още от Хегел» (стр. 15—16 на четвърто немско издание)⁴⁰. По тоя повод, струва ми се, не е безинтересно да отбележим, че Хегел, като обявява *материализма* за «последователна система на емпиризма», пише: «За емпиризма изобщо външното (das Äußerliche) е истинно и ако освен това емпиризмът допуска нещо свръхсетивно, то той отрича неговата познаваемост (soll doch eine Erkenntnis desselben (d. h. des Übersinnlichen) nicht stattfinden können) и смята за необходимо да се придържа изключително към онова, което принадлежи към възприятието (das der Wahrnehmung Angehörige). Тази основна предпоставка даде обаче в своето последователно развитие (Durchführung) това, което по-късно беше наречено *материализъм*. За тоя материализъм

материята като такава е истинно-обективното» (*das wahrhaft Objektive*)*.

Всички знания са от опита, от усещанията, от възприятията. Това е така. Но пита се: «принадлежи ли към възприятието», т. е. източник на възприятието ли е *обективната реалност*? Ако да, то вие сте материалист. Ако не, то вие сте непоследователен и неизбежно ще стигнете до субективизъм, до агностицизъм, все едно ще отричате ли познаваемостта на нещото в себе си, обективността на времето, на пространството, на причинността (по Кант) или не ще допускате и мисъл за нещото в себе си (по Юм). Непоследователността на вашия емпиризъм, на вашата философия на опита ще се състои в такъв случай в това, че вие отричате обективното съдържание в опита, обективната истина в опитното познание.

Привържениците на линията на Кант и Юм (а също и Мах и Авенариус, доколкото те не са чисти берклианци) наричат нас, материалистите, «метафизици» затова, че ние признаваме обективната реалност, дадена ни в опита, признаваме обективния, независим от човека източник на нашите усещания. Ние, материалистите, следвайки Енгелс, наричаме кантианците и юмистите *агностици* затова, че те отричат обективната реалност като източник на нашите усещания. Агностик е гръцка дума: на гръцки *a* значи *не*; *gnosis* — *знание*. Агностикът казва: *не зная* има ли обективна реалност, отразявана, отобразявана от нашите сетива, обявявам за невъзможно да се знае това (вж. по-горе думите на Енгелс, който излага позицията на агностика). Оттук — отричането на обективната истине от агностика и търпимостта, еснафската, филистерската, страхливата търпимост към учението за таласъмите, вампирите, католическите светии и други подобни неща. Като пускат претенциозно в ход «нова» терминология, някаква «нова» гледна точка, Мах и Авенариус всъщност повтарят, заплитайки се и препъвайки се, отговора на агностика: от една страна, телата са комплекси от усещания (чист субективизъм, чисто берклианство); от друга страна, ако се прекръстят усещанията в елементи, може

* *Hegel*. «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse», Werke, VI Band (1843), S. 83. Срв. S. 122 (*Хегел*. «Енциклопедия на философските науки в сбит очерк», Съчинения, т. VI (1843), стр. 83. Срв. стр. 122. *Ред.*).

да се мисли, че те съществуват независимо от нашите сетивни органи!

Махистите обичат да декламираат на темата, че те са философи, които напълно се доверяват на показанията на нашите сетивни органи, че те смятат света действително такъв, какъвто той ни се струва, пълен със звуци, багри и т. н., докато за материалистите светът бил мъртъв, в него нямало звуци и багри, той сам по себе си не бил такъв, какъвто ни се струва, и др. т. В подобна декламация се упражнява например И. Петцолд и в своя «Увод във философията на чистия опит», и в «Проблемата на света от гледището на позитивизма» (1906). След Петцолд това се предвква от г. Виктор Чернов, който се възхищава от «новата» идея. А всъщност махистите са субективисти и агностици, защото те *недостатъчно* се доверяват на показанията на нашите сетивни органи, непоследователно провеждат сенсуализма. Те не признават обективната, независимата от човека реалност като източник на нашите усещания. Те не виждат в усещанията вярна снимка от тая обективна реалност, като влизат в открито противоречие с природознанието и отварят вратата за фидеизма. Напротив, за материалиста светът е по-богат, по-жив, по-разнообразен, отколкото ни се струва, защото всяка крачка в развитието на науката открива в него нови страни. За материалиста нашите усещания са образи на единствената и последна обективна реалност — последна не в смисъл, че тя е вече позната докрай, а в смисъл, че освен нея няма и не може да има друга. Това гледище безвъзвратно затваря вратата не само за всякакъв фидеизъм, но и за оная професорска схоластика, която, не виждайки обективната реалност като източник на нашите усещания, «извежда» чрез измъчени словесни конструкции понятието обективно като общозначимо, социално-организирано и др. т. и т. н., без да бъде в състояние, а често и без да желае, да отдели обективната истина от учението за таласъмите и вампирите.

Махистите презрително вдигат рамене по повод на «остарелите» възгледи на «догматиците»-материалисти, които се придържат към уж опроверганото от «най-новата наука» и «най-новия позитивизъм» понятие *материя*. За новите теории на физиката, които се отнасят до строежа на материята, ще говорим специално. Но съвсем недопустимо е да се смесва, както това правят махистите,

учението за един или друг строеж на материята с гносеологическата категория — да се смесва въпросът за новите свойства на новите видове материя (например електроните) със стария въпрос на теорията на познанието, с въпроса за източниците на нашето знание, за съществуването на обективна истина и др. т. Казват ни, че Мах «открил елементите на света»: червено, зелено, твърдо, меко, гръмко, дълго и т. н. Ние питаме: дадена ли е на човека, когато той вижда червено, усеща твърдо и др. т., обективна реалност или не? Този стар, престар философски въпрос е заплетен от Мах. Ако не е дадена, вие непременно изпадате заедно с Мах в субективизъм и агностицизъм, в заслужените от вас обятия на иманентите, т. е. философските Меншиковци. Ако е дадена, нужно е философско понятие за тази обективна реалност и това понятие отдавна, много отдавна е изработено, това понятие е именно *материята*. Материята е философска категория за означаване на обективната реалност, която е дадена на човека в неговите усещания, която се копира, фотографира, отразява от нашите усещания, съществувайки независимо от тях. Затова да се говори, че такова понятие може да «остарее», е *детинско бръщолевене*, безсмислено повтаряне доводите на модната *реакционна* философия. Можа ли да остарее борбата между идеализма и материализма през двехилядигодишното развитие на философията? Между тенденциите или линиите на Платон и Демокрит във философията? Борбата между религията и науката? Отричането на обективната истина и нейното признаване? Борбата на привържениците на свръхсетивното знание с неговите противници?

Въпросът за приемането или отхвърлянето на понятието материя е въпрос за доверието на човека към показанията на неговите сетивни органи, въпрос за източника на нашето познание, въпрос, който се е поставял и обсъждал от самото начало на философията, въпрос, който може да бъде предрешен по хиляди начини от клоуните-професори, но който не може да остарее, както не може да остарее въпросът, дали зрението и осезанието, слухът и обонянието са източник на човешкото познание. Да смятаме нашите усещания за образи на външния свят — да признаваме обективната истина — да стоим на гледището на материалистическата теория на познанието — това е едно и също. За илюстриране на това ще при-

веда само цитат из Фойербах и от две ръководства по философия, за да види читателят колко елементарен е тоя въпрос.

«Колко е вулгарно — пише Лудвиг Фойербах — да се отрича на усещането качеството, че то е евангелие, вест (Verkündigung) от обективния спасител.»* Както виждате, странна, чудовищна терминология, но съвсем ясна философска линия: усещането открива на човека обективната истина. «Мъето усещане е субективно, но неговата основа или причина (Grund) е обективна» (S. 195) — сравнете гореприведения цитат, в който Фойербах говори, че материализмът изхожда от сетивния свят като последна (ausgemachte), обективна истина.

Сенсуализмът — четем във «Философския речник» на Франк** — е учение, което извежда всички наши идеи «от опита на сетивата, като свежда познанието към усещането». Сенсуализмът бива субективен (скептицизъм⁴¹ и берклианство), морален (епикуреизъм⁴²) и обективен. «Обективният сенсуализъм е материализъм, защото материята или телата са по мнението на материалистите единствените обекти, които могат да действуват върху нашите сетива» (atteindre nos sens).

«Ако сенсуализмът — казва Шwegлер в своята «История на философията» — твърдеше, че истината или съществуващото може да бъде познато изключително с помощта на сетивата, то оставаше само (думата е за философията от края на XVIII век във Франция) да се формулира обективно това твърдение и — пред нас е тезисът на материализма: само сетивното съществува; няма друго битие освен материалното битие.»***

Ето тези именно азбучни истини, успели да влязат в учебниците, са позабравили нашите махисти.

* Feuerbach. Sämtliche Werke, X. Band, 1866, SS. 194—195 (Фойербах. Събрани съчинения, т. X, 1866, стр. 194—195. Ред.).

** Dictionnaire des sciences philosophiques», Paris, 1875 («Речник по философските науки», Париж, 1875. Ред.).

*** Dr. Albert Schwegler. «Geschichte der Philosophie im Um-giB», 15-te Aufl., S. 194 (Д-р Алберт Шwegлер. «Очерк по история на философията», 15 изд., стр. 194. Ред.).

5. Абсолютна и относителна истина,
или за еkleктицизма на Енгелс,
открит от А. Богданов

Богданов е направил откритието си през 1906 г. в предговора към III книга на «Эмпириомонизм». «Енгелс в «Анти-Дюринг» — пише Богданов — се изказва почти в този смисъл, в който аз току-що характеризирах относителността на истината» (стр. V) — т. е. в смисъл на отричане всякакви вечни истини, «отричане безусловната обективност на каквато и да е истина». «Енгелс не е прав в своята нерешителност, в това, че въпреки цялата си ирония признава някакви, макар и жалки, «вечни истини»» (стр. VIII). «Само непоследователността допуска тук еkleктически уговорки, както е у Енгелс. . .» (стр. IX). Ще приведем един пример как Богданов опровергава Енгелсовия еkleктицизъм. «Наполеон е умрял на 5 май 1821 г.» — казва Енгелс в «Анти-Дюринг» (главата за «вечните истини»), като разяснява на Дюринг с какво е принуден да се ограничи, с какви *Plattheiten*, «плоскости», трябва да се задоволява онзи, който претендира да открива вечни истини в историческите науки. И ето Богданов възразява по следния начин на Енгелс: «Каква «истина» е това? И какво «вечно» има в нея? Констатацията на единично съотношение, което може би няма вече никакво реално значение за нашето поколение, не може да служи като изходна точка за никаква дейност, не води никъде» (стр. IX). И на стр. VIII: «Нима «*Plattheiten*» могат да се наричат «*Wahrheiten*»? Нима «плоскостите» са истини? Истината — това е живата организираща форма на опита, тя ни води някъде в нашата дейност, дава ни опорна точка в жизнената борба.»

От тези два цитата се вижда достатъчно ясно, че Богданов, вместо опровержение на Енгелс, дава *декламация*. Ако ти не можеш да твърдиш, че положението «Наполеон е умрял на 5 май 1821 г.» е погрешно или неточно, ти го признаваш за истинно. Ако ти не твърдиш, че то може да бъде опровергано и в бъдеще, ти признаваш тая истина за вечна. Но да наричаш възражение такива фрази като тази, че истината е «жива организираща форма на опита» — значи да представяш за философия един прост набор от думи. Имала ли е земята оная история, която се излага в геологията, или земята е сътворена в седем дни?

Нима е позволено да се отклоняваме от този въпрос с фрази за «живата» (какво значи това?) истина, която «води» някъде си, и др. т.? Нима знанието на историята на земята и историята на човечеството «няма реално значение»? Та това е просто надута глупост, с която Богданов прикрива своето *отстъпление*. Защото отстъпление е, когато той се заема да докаже, че допускането на вечни истини от Енгелс е еkleктицизм, и същевременно само със словесен шум и звън избягва от въпроса, като не опровергава, че Наполеон действително е умрял на 5 май 1821 г. и че е не-лепо да се смята тая *истина* опровержима в бъдеще.

Взетият от Енгелс пример е твърде елементарен и всеки без труд ще намисли десетки подобни примери на *истини*, които са вечни, абсолютни, в които могат да се съмняват само умопобъркани хора (както казва Енгелс, като привежда друг също такъв пример: «Париж се намира във Франция»). Защо Енгелс говори тук за «плоскости»? Защото той опровергава и осмива догматическия, метафизическия материалист Дюринг, който не умее да приложи диалектиката по въпроса за отношението между абсолютната и относителната истина. Да бъдеш материалист, значи да признаваш обективната истина, която ни откриват сетивните органи. Да признаваш обективната, т. е. независещата от човека и от човечеството истина, значи така или иначе да признаваш абсолютната истина. Ето това именно «така или иначе» разделя материалиста-метафизик Дюринг от материалиста-диалектик Енгелс. Надясно и наляво, по най-сложните въпроси на науката изобщо и историческата наука по-специално, Дюринг хвърля думите: последна, окончателна, вечна истина. Енгелс го осмива: разбира се — отговаря той, — вечни истини има, но не е умно да се употребяват големи думи (*gewaltige Worte*) за прости неща. За да тласнем материализма напред, трябва да изоставим вулгарната игра с думата: вечна истина, трябва да умеем диалектически да поставим и решим въпроса за съотношението между абсолютната и относителната истина. Ето за какво се е водела борба преди тридесет години между Дюринг и Енгелс. А Богданов, който се изхитрил «да не забележи» даденото от Енгелс в *същата глава* разяснение на въпроса за абсолютната и относителната истина — Богданов, който се е изхитрил да обвини Енгелс в «еклектицизм» поради това, че допуска отдавна известно положение за *всеки* материа-

лизъм, — Богданов само за последен път разкри с това своето абсолютно незнание както на материализма, така и на диалектиката.

«Ние стигаме до въпроса — пише Енгелс в началото на посочената глава (отд. I, гл. IX) на «Анти-Дюринг», — могат ли продуктите на човешкото познание изобщо и ако да, то кои, да имат суверенно значение и безусловно право (Anspruch) на истина» (S. 79 на петото немско издание). И Енгелс решава този въпрос по следния начин:

«Суверенността на мисленето се осъществява в редица хора, които мислят съвсем несuverенно; познанието, което има безусловно право на истина — в редица относителни (релативни) заблуждения; нито едното, нито другото» (нито абсолютно истинното познание, нито суверенното мислене) «не може да бъде напълно осъществено другояче освен при безкрайната продължителност на живота на човечеството».

Тук ние имаме пак онова противоречие, с което вече се срещаме по-горе, противоречието между характера на човешкото мислене, което ни се представя по силата на необходимостта за абсолютно, и неговото осъществяване в отделните хора, които мислят само ограничено. Това противоречие може да бъде разрешено само в такава редица от последователни човешки поколения, която за нас, поне на практика, е безкрайна. В този смисъл човешкото мислене е толкова суверенно, колкото и несuverенно, и неговата познавателна способност е толкова неограничена, колкото и ограничена. Суверенно и неограничено по своята природа (или устройство, Anlage), по призвание, по възможност, по историческата крайна цел; несuverенно и ограничено по отделното осъществяване, по дадената в едно или друго време действителност (81)*.

«Точно така — продължава Енгелс — стои въпросът и с вечните истини».⁴⁹

Това разсъждение е извънредно важно във връзка с въпроса за *релативизма*, за принципа на относителността на нашите знания, който подчертават всички махисти.

* Сrv. В. Чернов, посоч. съч., стр. 64 и след. Махистът г. Чернов всецяло стои на позициите на Богданов, който не иска да се признае за махист. Разликата е тази, че Богданов се старее да *замже* разногласието си с Енгелс, да го представи за случайно и т. н., а Чернов чувствава, че се касае за борба и с материализма, и с диалектиката.

Всички махисти настояват, че са релативисти, но руските махисти, повтаряйки думичките след немците, се страхуват или не умеят ясно и открито да поставят въпроса за отношението на релативизма към диалектиката. За Богданов (както и за всички махисти) признаването на сгностителността на нашите знания *изключва* и най-малкото допускане на абсолютната истина. За Енгелс от относителните истини се образува абсолютната истина. Богданов е релативист. Енгелс е диалектик. Ето още едно не помалко важно разсъждение на Енгелс от същата тая глава на «Анти-Дюринг»:

«Истината и заблуждението, както всички логически категории, които се движат в полярни противоположности, имат абсолютно значение само в пределите на извънредно ограничена област; ние видяхме вече това и г. Дюринг би го знаел, ако беше що-годе запознат с изходните положения на диалектиката, с първите нейни предпоставки, които разглеждат именно недостатъчността на всички полярни противоположности. Щом започнем да прилагаме противоположността между истината и заблуждението във от границите на горепосочената тясна област, тази противоположност ще стане относителна (релативна) и следователно негодна за точен научен начин на изказване. А ако се опитаме да прилагаме тази противоположност като абсолютна, във от пределите на посочената област, ние съвсем ще претърпим фиаско: двата полюса на противоположността ще се превърнат всеки в своята противоположност, т. е. истината ще стане заблуждение, а заблуждението — истина» (86)⁴¹. Следва пример — законът на Бойл (обемът на газовете е обратно пропорционален на налягането). «Зърното истина», която се съдържа в тоя закон, представлява само в известни предели абсолютна истина. Законът се оказва истина «само приблизително».

И така, човешкото мислене по своята природа е способно да дава и ни дава абсолютната истина, която се образува от сбора на относителните истини. Всяка степен от развитието на науката прибавя нови зърна в този сбор на абсолютната истина, но границите на истината за всяко научно положение са относителни — те ту се разширяват, ту се стесняват от по-нататъшния растеж на знанието. «Абсолютната истина — казва Й. Дицген в «Екскурси» — ние можем да виждаме, да чуваме,

да помирисваме, да осезаваме, несъмнено също така и *да познаваме*, но тя не влиза изцяло (geht nicht auf) в познанието» (S. 195). «От само себе си се разбира, че картината не изчерпва предмета, че художникът остава зад своя модел. . . Как може картината да «съвпада» с модела? Приблизително, да» (197). «Ние можем само относително (релативно) да познаваме природата и нейните части; защото всяка част, макар тя да е само относителна част от природата, има все пак природата на абсолютното, природата на природното цяло само по себе си (des Naturganzen an sich), неизчерпвано от познанието. . . А откъде ние знаем, че зад природните явления, зад относителните истини се намира универсална, неограничена, абсолютна природа, която не напълно се разкрива на човека? . . . Откъде е това знание? То ни е вродено. То е дадено заедно със съзнанието» (198). Това последното е една от неточностите на Дицген, които са накарали Маркс да отбележи в едно писмо до Кугелман бъркотията във възгледите на Дицген.⁴⁶ Само залавяйки се за подобни неверни места, може да се говори за някаква особена философия на Дицген, различна от диалектическия материализъм. Но сам Дицген се поправя *на същата тая страница*: «Ако аз казвам, че знанието за безкрайната, абсолютната истина е вродено у нас, че е едно и единствено знание a priori, то все пак и опитът потвърждава това вродено знание» (198).

От всички тия изказвания на Енгелс и Дицген се вижда ясно, че за диалектическия материализъм няма непроходима граница между относителната и абсолютната истина. Богданов съвсем не е разбрал това, щом той можа да пише: «той (мирогледът на стария материализъм) иска да бъде безусловно *обективно познание на същността на нещата* (курсивът е на Богданов) и е несъвместим с историческата условност на всяка идеология» (книга III, «Эмпириомонизм», стр. IV). От гледището на съвременния материализъм, т. е. на марксизма, исторически условни са *пределите* на приближаването на нашите знания към обективната, абсолютната истина, но *безусловно* е съществуването на тая истина, безусловно е това, че ние се приближаваме към нея. Исторически условни са контурите на картината, но безусловно е това, че тая картина *изобразява обективно съществуващия модел*. Исторически условно е това, кога и при какви условия ние сме се

приблизили в своето познание за същността на нещата до откритието на ализарина в каменовъгления катран или до откритието на електроните в атома, но безусловно е това, че всяко такова откритие е крачка напред на «безусловно обективното познание». С една дума, исторически условна е всяка идеология, но безусловно е това, че на всяка научна идеология (за разлика напр. от религиозната) съответствува обективна истина, абсолютна природа. Вие ще кажете: това разграничение между относителната и абсолютната истина е неопределено. Аз ще ви отговоря: то е тъкмо достатъчно «неопределено», за да попречи на науката да се превърне в догма в лошия смисъл на думата, в нещо мъртво, замръзнало, закостеняло, но в същото време то е тъкмо толкова «определено», че да можем да се отделяме най-решително и безвъзвратно от фидеизма и от агностицизма, от философския идеализъм и от софистиката на последователите на Юм и Кант. Тук има граница, която вие не сте забелязали, и като не сте я забелязали, затънахте в блатото на реакционната философия. Това е границата между диалектическия материализъм и релативизма.

Ние сме релативисти, тръбят Мах, Авенариус, Петцолд. Ние сме релативисти, пригласят им г. Чернов и още няколко руски махисти, които искат да бъдат марксиста. Да, г. Чернов и другари махисти, в това се и състои вашата грешка. Защото да поставиш релативизма в основата на теорията на познанието, значи неизбежно да осъдиш себе си или на абсолютен скептицизъм, агностицизъм и софистика, или на субективизъм. Релативизмът, като основа на теорията на познанието, е не само признаване относителността на нашите знания, но и отричане на каквато и да е обективна, съществуваща независимо от човечеството мярка или модел, към който се приближава нашето относително познание. От гледището на голия релативизъм може да се оправдае всяка софистика, може да се признае за «условно» умрял ли е Наполеон на 5 май 1821 г. или не е умрял, може като просто «удобство» за човека или за човечеството да се обяви допускането — наред с научната идеология («удобна» в едно отношение) — на религиозната идеология (много «удобна» в друго отношение) и т. н.

Диалектиката, както разяснява още Хегел, *включва в себе си* момент на релативизъм, отричане, скептицизъм,

но не се свежда до релативизъм. Материалистическата диалектика на Маркс и Енгелс безусловно включва в себе си релативизъм, но не се свежда към него, т. е. признава относителността на всички наши знания не в смисъл на отричане на обективната истина, а в смисъл на историческа условност на пределите, в които нашите знания се приближават към тая истина.

Богданов пише с курсив: *«Последователният марксизъм не допуска такава догматика и такава статика»* като вечни истини («Эмпириомонизм», III книга, стр. IX). Това е бъркотия. Ако светът е вечно движеща се и развиваща се материя (както мислят марксистите), която се отразява от развиващото се човешко съзнание, то какво общо има тук «статиката»? Думата съвсем не е за неизменна същност на нещата и за неизменно съзнание, а за *съответствието* между отразяващото природата съзнание и отразяваната от съзнанието природа. По тоя — и само по тоя — въпрос терминът «догматика» има особено характерен философски привкус: това е любимата думичка на идеалистите и агностиците *против* материалистите, както ние вече видяхме по примера с достатъчно «стария» материалист Фойербах. Стара, престара вектория — ето какво се оказват всички възражения против материализма, които се правят от гледната точка на прословутия «най-нов позитивизъм».

6. Критерият на практиката в теорията на познанието

Ние видяхме, че Маркс през 1845 г., Енгелс през 1888 и 1892 г. въвеждат практиката като критерий в основата на теорията на познанието на материализма⁴⁶. Да се поставя вън от практиката въпросът, «съответствува ли на човешкото мислене предметна» (т. е. обективна) «истина», това е схоластика — казва Маркс във 2-ия тезис за Фойербах. Най-доброто опровержение на кантианския и юмистки агностицизъм, както и на другите философски извъртания (Schgullen), е практиката — повтаря Енгелс. «Успехът на нашите действия доказва съгласието (съответствието, Übereinstimmung) на нашите възприятия с предметната (обективна) природа на възприеманите неща» — възражава Енгелс на агностиците⁴⁷.

Сравнете с това разсъждението на Мах за практиката като критерий. «Във всекидневното мислене и обикновения говор обикновено се противопоставят *привидното, илюзорното на действителността*. Като държим молив пред себе си във въздуха, ние го виждаме прав; като го пуснем в наклонено положение във вода, ние го виждаме пречупен. В последния случай казват: «Моливът ни *се струва пречупен, но в действителност* той е прав.» Но на какво основание ние наричаме *единия* факт действителност, а *другия* свеждаме до значението на илюзия? . . . Когато ние правим тая естествена грешка, като очакваме в необикновени случаи да настъпят все пак обикновени явления, нашите очаквания, разбира се, биват излъгвани. Но фактите не са виновни за това. Да се говори в подобни случаи за *илюзия* има смисъл от практическа гледна точка, но никак не от научна. В също такава степен няма никакъв смисъл от научна гледна точка често обсъжданият въпрос — съществува ли действително светът или той е само наша илюзия, не повече от сън. Но и най-несъобразният сън е факт, не по-лош от всеки друг» («Анализ ощущений», стр. 18—19).

Правилното е, че факт може да бъде не само несъобразният сън, но и несъобразната философия. Да се съмняваме в това, е невъзможно след запознаването с философията на Ернст Мах. Като най-последен софист той смесва научно-историческото и психическото изследване на човешките заблуждения, всевъзможни «несъобразни сънища» на човечеството, като вярата в таласъми, вампири и др. т., с гносеологическото различаване на истинното от «несъобразното». Това е все едно икономистът да каже, че и теорията на Сениор, според която цялата печалба капиталистът получава от «последния час» от труда на работника, и теорията на Маркс са еднакво факт и от научна гледна точка няма смисъл въпросът, коя теория изразява обективната истина и коя — предразсъдъците на буржоазията и продажността на нейните професори. Кожарят Й. Дицген виждаше в научната, т. е. материалистическата, теория на познанието «универсално оръжие против религиозната вяра» («*Kleinere philosophische Schriften*», S. 55*), а за редовния професор Ернст Мах «от научна гледна точка няма смисъл» разли-

* — «Малки философски трудове», стр. 55. *Ред.*

ката между материалистическата теория на познанието и субективноидеалистическата! Науката е безпартийна в борбата на материализма с идеализма и религията — това е любимата идея не само на Мах, но и на всички съвременни буржоазни професори, на тия, по правилния израз на същия този Й. Дицген, «дипломирани лакеи, които оглупяват народа с измъчен идеализъм» (S. 53, пак там).

Това е именно такъв измъчен професорски идеализъм, когато практиката като критерий, който отделя за всички и за всеки илюзията от действителността, се изнася от Е. Мах зад пределите на науката, зад пределите на теорията на познанието. Човешката практика доказва правилността на материалистическата теория на познанието — казват Маркс и Енгелс, като обявяват за «схоластика» и «философски извъртания» опитите да се реши основният гносеологически въпрос без практиката. А за Мах практиката е едно, а теория на познанието — съвсем друго; тях може да ги поставим редом, без да обуславяме втората от първата. «Познанието — казва Мах в своето последно съчинение «Познание и заблуждение» (стр. 115 на второто немско издание) — е биологически полезно (förderndes) психическо преживяване». «Само успехът може да отдели познанието от заблуждението» (116). «Понятието е физическа работна хипотеза» (143). Нашите руски махисти, които желаят да бъдат марксиста, приемат с удивителна наивност подобни фрази на Мах като доказателство за това, че той се *приближава* до марксизма. Но тук Мах се приближава до марксизма така, както Бисмарк се приближаваше до работническото движение или епископ Евлогий до демократизма. У Мах подобни твърдения *стоят редом* с неговата идеалистическа теория на познанието, а не означават избор на една или друга определена линия в гносеологията. Познанието може да бъде биологически полезно, полезно в практиката на човека, в запазването на живота, в запазването на вида само когато то отразява обективната истина, независеща от човека. За материалиста «успехът» на човешката практика доказва съответствието на нашите представи с обективната природа на нещата, които ние възприемаме. За солипсиста «успех» е всичко онова, което *на мен* е нужно *на практика*, която може да се разглежда отделно от теорията на познанието. Ако включим практиката като критерий в основата на теорията на позна-

иито, ииe пeнзбeжнo пoлyчaвaмe мaтeриaлизъм — кaзвa мaркcистът. Пpaктикaтa нeкa бъдe мaтeриaлиcтичнa, a тeopиятa e cъвceм дpyгo нeщo — кaзвa Мaх.

«Пpaктичecки — пишe тoй в «Aнaлиз oщyщeний», — извъpшвaйки кaкви дa e дeйcтвия, ниe тъй мaлкo мoжeм дa минeм бeз пpeдcтaвaтa зa Aз, кaктo нe мoжeм дa минeм бeз пpeдcтaвaтa зa тялoтo, кoгaтo пpoтягaмe pъкa към някaкъв пpeдмeт. Физиoлoгичecки ниe cи oстaвaмe eгoиcти и мaтeриaлиcти cъc cъщo тaкoвa пocтoянcтвo, c кaквoтo ниe пocтoяннo виждaмe изгpeвa нa cлънцeтo. Нo тeopетичecки ниe cъвceм нe cмe длъжни дa ce пpидъpжaмe към тoя възглeд» (284—285).

Егoизмът тyк e ни в клин, ни в pъкaв, зaщoтo тoй cъвceм нe e гнoceoлoгичecкa кaтeгopия. Нямa мяcтo тyк и пpивиднoтo движeниe нa cлънцeтo oкoлo зeмятa, зaщoтo в пpaктикaтa, кoятo ни cлyжи зa кpитepий в тeopиятa нa пoзнaниeтo, тpябвa дa ce включи cъщo и пpaктикaтa нa aстрoнoмичecкиe нaблюдeния, oткpития и т. н. Oстaвa цeннoтo пpизнaниe нa Мaх, чe в cвoятa пpaктикa хoрaтa ce pъкoвoдят вceцялo и изключитeлнo oт мaтeриaлиcтичecкaтa тeopия нa пoзнaниeтo, a oпитът дa ce зaoбикoли тa «тeopетичecки» изpязявa cаmo гeлepтepcкo-cxoлacтичecкиe и измъчeнo-идeалиcтичecкиe cтpeмeжи нa Мaх.

Дo кaквa cтeпeн нe cа нoви тия ycилия дa ce oтдeли пpaктикaтa кaтo нeщo, кoeтo нe пoдлeжи нa paзглeждaнe в гнoceoлoгиятa, зa дa ce oсвoбoди мяcтo зa aгнocтицизмa и идeализмa, пoкaзвa cлeдният пpимep oт иcтopиятa нa нeмcкaтa клacичecкa филocoфия. Пo пътa oт Кaнт към Фихтe cтoи тyк Г. Е. Шyлцe (тaкa нaрeчeният в иcтopиятa нa филocoфиятa Шyлцe-Енeзидeм). Тoй oткpитo зaщищaвa cкeптичecкaтa линия във филocoфиятa, кaтo нaричa ceбe cи пocлeдoвaтeл нa Юм (a oт дpeвнитe — нa Пирoн и Сeкcт). Тoй рeшитeлнo oтхвъpля вcякo нeщo в ceбe cи и възмoжнocтa зa oбeктивнo знaниe, рeшитeлнo изиcквa дa нe ce oтивa пo-дaлeч oт «oпитa», пo-дaлeч oт yceщaниятa, пpи кoeтo пpeдвиждa и възpажeниeтo oт дpyгия лaгep: «Тъй кaтo cкeптикът, кoгaтo yчacтвyвa в житeйcкиe paбoти, пpизнaвa зa нeщo нeсъмнeнo дeйcтвитeлнocтa нa oбeктивнитe пpeдмeти, oпpeдeля cвoeтo пoвeдeниe cъoбpaзнo c тoвa и дoпycкa кpитepия нa иcтинaтa, тo cъoбceнoтo пoвeдeниe нa cкeптикa e нaй-дoбpoтo и нaй-oчeвиднoтo oпpoвepжeниe нa нeгoвия cкeптици-

зъм»*. «Подобни доводи — отговаря с негодувание Шулце — са достойни само за тълпата (Pöbel, S. 254), защото моят скептицизъм не засяга житейската практика, а си остава в пределите на философията» (255).

Също така и субективният идеалист Фихте се надява в границите на идеалистическата философия да намери място за онзи «реализъм», който е неизбежен (sich aufdringt) за всички нас и дори за най-решителния идеалист, когато работата дойде до действие, реализъм, който приема, че предметите съществуват съвсем независимо от нас, въвн от нас» (Werke, I, 455).

Не е отишъл далеч от Шулце и Фихте и най-новият позитивизъм на Мах! Като курioз ще отбележим, че за Базаров и по тоя въпрос не съществува на света никой друг освен Плеханов: няма звяр по-силен от котката. Базаров се надсмива над «салтовиталната философия на Плеханов» («Очерки», стр. 69), който е написал наистина несериозната фраза, че «вярата» в съществуването на външния свят била «неизбежно salto vitale» (жизнен скок) «на философията» («Примечание к Л. Фейербаху», стр. III). Изразът «вяра», макар и взет в кавички, повторен след Юм, не ще и дума, показва бъркотия на термините у Плеханов. Но защо се намесва тук Плеханов?? Защо Базаров не е взел друг материалист, макар и Фойербах? Само защото не го знае ли? Но невежеството не е аргумент. И Фойербах, както Маркс и Енгелс, прави непозволен, от гледната точка на Шулце, Фихте и Мах, «скок» към практиката по основните въпроси на теорията на познанието. Като критикува идеализма, Фойербах излага неговата същност с такъв релефен цитат от Фихте, който великолепно бие целия махизъм. «Ти предполагаш — пише Фихте, — че нещата са действителни, че те съществуват въвн от тебе, само защото ти ги виждаш, чуваш, усещаш. Но зрението, осезанието, слухът са само усещания. . . Ти усещаш не предметите, а само своите усещания» (Фойербах, Werke, X. Band, S. 185). И Фойербах възразява: човек не е абстрактно Аз, а или мъж, или жена, и въпросът, дали светът е усещане, може да се приравнява към въпроса: другият човек мое усещане

* G. E. Schulze. «Aenesidemus de ūorber die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie», 1792, S. 253 (Г. Е. Шулце. «Енезидем, или за основите на елементарната философия на проф. Райнхолд от Йена», 1792, стр. 253. *Ред.*).

ли е или нашите отношения на практика доказват обратното? «В това именно се състои основната грешка на идеализма, че той поставя и разрешава въпроса за обективността и субективността, за съществуването или несъществуването на света само от теоретическа гледна точка» (189, пак там). Фойербах взема предвид цялата съвкупност на човешката практика в основата на теорията на познанието. Разбира се — казва той, — и идеалистите признават на практика реалността и на нашето *Аз*, и на чуждото *Ти*. За идеалистите «това гледище е пригодно само за живота, а не за спекулация. Но спекулация, която се поставя в противоречие с живота, която прави от гледната точка на смъртта, на душата, отделена от тялото, гледна точка на истината — такава спекулация е мъртва, фалшива спекулация» (192). Преди да *усещаме*, ние дишаме; ние не можем да съществуваме без въздух, без храна и питие.

«Така, значи, вие говорите за храна и питие при разглеждане на въпроса за идеалността или реалността на света? — възкликва възмутеният идеалист. — Каква низост! Какво нарушение на добрия тон с всички сили да се ругае материализмът в научен смисъл от катедрата на философията и от катедрата на теологията, затова пък на табълдот да се практикува материализмът в най-груб смисъл» (195). И Фойербах възкликва, че да се приравнява субективното усещане към обективния свят «значи да се приравнява полюцията към детераждането» (198).

Забележката не е от твърде деликатните, но тя попада не във веждите, а в очите на тия философи, които учат, че именно сетивната представа е съществуващата въвн от нас действителност.

Гледната точка на живота, на практиката трябва да бъде първата и основна гледна точка на теорията на познанието. И тя довежда неизбежно до материализма, като измита навън безкрайните измислици на професорската схоластика. Разбира се, при това не трябва да се забравя, че практиката като критерий никога не може по самата същност на работата да потвърди или опровергае *напълно* каквато и да е човешка представа. Този критерий е също така дотолкова «неопределен», за да не позволява на човешките знания да се превърнат в «абсолют», и в същото време дотолкова определен, че да

води безпощадна борба с всички разновидности на идеализма и агностицизма. Ако това, което нашата практика потвърждава, е единствената, последната, обективната истина, оттук произтича признаването пътя на науката, която стои на материалистическа гледна точка, за единствен път към тая истина. Например Богданов се съгласява да признае, че теорията на паричното обръщение на Маркс има обективна истинност само «за нашето време», като нарича «догматизъм» приписването на тая теория «надисторически обективна» истинност («Емпириомонизъм», книга III, стр. VII). Това е пак бъркотия. Никакви бъдещи обстоятелства не могат да изменят съответствието на тая теория с практиката по същата тази проста причина, по която е *вечна* истината, че Наполеон е умрял на 5 май 1821 г. Но понеже практиката като критерий, т. е. ходът на развитието на *всички* капиталистически страни през последните десетилетия — доказва само обективната истина на *цялата* общественно-икономическа теория на Маркс изобщо, а не на една или друга част, формулировка и др. т., то ясно е, че да се говори тук за «догматизъм» на марксистите значи да се прави непростима отстъпка на буржоазната икономия. Единственият извод от това споделяно от марксистите мнение, че теорията на Маркс е обективна истина, се състои в следното: като вървим *по пътя* на Марксовата теория, ние все повече и повече ще се приближаваме до обективната истина (без някога да я изчерпим); а като вървим *по всеки друг път*, ние не можем да стигнем до нищо друго освен до бъркотия и лъжа.

Г л а в а III

Теория на познанието на диалектическия материализъм и на емпириокритицизма. III

1. *Що е материя? Що е опит?*

Първият от тези въпроси постоянно се поставя на материалистите от идеалистите и агностиците, между които и махистите; вторият — на махистите от материалистите. Ще се опитаме да разберем в какво се състои тук работата.

Авенариус казва по въпроса за материята:

«Вътре в очистения «пълнен опит» няма «физическо» — «материя», в метафизически абсолютен смисъл, защото «материята» в този смисъл е само абстракция; тя би била съвкупност от противочленове при абстрахиране от всеки централен член. Както в принципната координация, т. е. в «пълния опит», е немислим (undenkbar) противочлен без централен член, така и «материята» в метафизически абсолютен смисъл е пълна безсмислица (Unding)» («Bemerkungen», S. 2* от посоченото списание, § 119).

От тази словесна неразбория се вижда едно: Авенариус нарича физическото или материята абсолютен и метафизика, защото според неговата теория на принципната координация (или по още по-нов начин: «на пълния опит») противочленът е неотделим от централния член, средата е неотделима от *Аз*, *не-Аз* е неотделимо от *Аз* (както казва Й. Г. Фихте). Че тая теория е преоблечен субективен идеализъм, за това ние вече говорихме на съответното място и характерът на Авенариусовите нападки срещу «материята» е напълно ясен: идеалистът отрича битието на физическото независимо от психиката

* — «Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie», S. 2. («Бележки върху предмета на психологията», стр. 2).
Ред.

и затова отхвърля понятието, изработено от философията за такова битие. Че материята е «физическо» (т. е. най-много познато и непосредствено дадено на човека, в съществуването на което никой не се съмнява освен обитателите на лудниците) — това Авенариус не отрича, той само настоява да се приеме «неговата» теория за неделимата връзка между средата и *Аз*.

Мах изразява същата мисъл по-просто, без философски увъртания: «Това, което ние наричаме материя, е само известна закономерна връзка между *елементите* («усещанията») («Анализ ощущений», стр. 265). На Мах се струва, че като излиза с такова твърдение, той извършва «радикален преврат» в обикновения мироглед. Всъщност това е стар, престар субективен идеализъм, чиято голота е прикрита с думичката «елемент».

Най-после, английският махист Пирсън, който бясно воюва против материализма, казва: «От научна гледна точка не може да се възразява против това, да се класифицират известни повече или по-малко постоянни групи сетивни възприятия, като се обединяват заедно и се наричат материя — ние се приближаваме по такъв начин твърде близко до определението на Дж. Ст. Мил: материята е постоянна възможност да се усеща — но подобно определение на материята съвсем не наподобява това, че материята е вещ, която се движи» («The Grammar of Science», 1900, 2nd ed., p. 249*). Тук го няма смокиненото листенце на «елементите» и идеалистът открито подава ръка на агностика.

Читателят вижда, че всички тези разсъждения на основоположниците на емпириокритицизма се движат изцяло и изключително в рамките на стария гносеологически въпрос за отношението на мисленето към битието, на усещането към физическото. Необходима беше безкрайната наивност на руските махисти, за да се види тук нещо, макар и що-годе отнасящо се до «най-новото природознание» или до «най-новия позитивизъм». Всички приведени от нас философи, кой открито, кой с извъртане, заменят основната философска линия на материализма (от битието към мисленето, от материята към усещането) с обратната линия на идеализма. Отричането на материята от тях е известното от много отдавна решение

* — «Граматика на науката», 1900, 2-ро изд., стр. 249. *Ред.*

на теоретико-познавателните въпроси в смисъл на отричане външния, обективен източник на нашите усещания, на обективната реалност, съответстваща на нашите усещания. И обратно, признаването на онази философска линия, която идеалистите и агностиците отричат, се изразява с определенията: материя е онова, което, действувайки на нашите сетивни органи, произвежда усещане; материята е обективната реалност, дадена ни в усещането, и др. т.

Като си дава вид, че спори само с Белтов, и като заобикаля страхливо Енгелс, Богданов се възмущава от подобни определения, които, виждате ли, «се оказват прости повторения» («Эмпириомонизм», III, XVI стр.) на «формулата» (на Енгелс, забравя да прибави нашият «марксист»), че за едното направление във философията материята е първичното, духът — вторичното, за другото направление — обратното. Всички руски махисти с възторг повтарят Богдановото «опровержение»! А при това и най-малкото размисляне би могло да покаже на тия хора, че не може, че по същество не може да се даде друго определение на двете последни понятия на гносеологията, освен да се посочи кое от тях се взема за първично. Какво значи да се даде «определение»? Това значи преди всичко да се подведе дадено понятие под друго, по-широко. Например, когато аз определям: магарето е животно, аз подвеждам понятието «магаре» под по-широко понятие. Пита се сега: има ли по-широки понятия, с които би могла да оперира теорията на познанието, от понятията: битие и мислене, материя и усещане, физическо и психическо? Няма. Това са пределно широки, най-широки понятия, по-далече от които всъщност (ако не вземем под внимание *винаги* възможните изменения на *номенклатурата*) не е отишла досега гносеологията. Само шарлатанството или крайното тъпоумие може да иска такова «определение» на тия два «реда» пределно широки понятия, което не би се състояло в «простото повторение»: едното или другото се взема за първично. Вземете трите приведени по-горе разсъждения за материята. Към какво се свеждат всички те? Към това, че тези философи отиват от психическото, или Аз, към физическото, или към средата, както от централния член към противочлена — или от усещането към материята, — или от сетивното възприятие към материята. Всъщност

можели ли са Авенариус, Мах и Пирсън да дадат някакво друго «определение» на основните понятия, освен да посочат *насоката* на своята философска линия? Можели ли са иначе да определят, по някакъв друг особен начин да определят що е *Аз*, що е *усещане*, що е *сетивно възприятие*? Достатъчно е да се постави ясно въпросът, за да се разбере каква голяма безсмислица казват махистите, когато искат от материалистите такова определение на материята, което да не се свежда към повторение на това, че материята, природата, битието, физическото е първично, а духът, съзнанието, усещането, психическото — вторично.

Гениалността на Маркс и Енгелс се проявява между другото и в това, че те презират гелертерската игра с нови думички, чудновати термини, хитри «изми», а просто и направо казват: има материалистическа и идеалистическа линия във философията, а между тях — разни отсенки на агностицизма. Напъните да се намери «нова» гледна точка във философията характеризират също такава бедност на духа като напъните да се създаде «нова» теория на стойността, «нова» теория за рентата и др. т.

За Авенариус неговият ученик Карстанен съобщава, че той се изказал в частен разговор: «Аз не зная нито физическо, нито психическо, а само трето.» На забележката на един автор, че понятието за това трето не е дадено от Авенариус, Петцолд отговаря: «Ние знаем защо той не може да даде такова понятие. За третото няма противоположение (*Gegenbegriff* — съотносително понятие). . . Въпросът: какво е третото? е нелогично поставен» («*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*», II, 329*). Че последното понятие не може да се определи това Петцолд разбира. Но той не разбира, че да се позоваваш на «третото» е просто извъртане, защото всеки от нас знае какво е физическо и какво е психическо, но никой от нас не знае понастоящем какво е «третото». С това извъртане Авенариус само заличава следите, като *на дело* обявява *Аз* за първично (централен член), а природата (средата) за вторично (противочлен).

Разбира се, и противоположността между материята и съзнанието има абсолютно значение само в пределите

* — «Увод във философията на чистия опит», т. II, стр. 329.
Ред.

на твърде ограничена област: в дадения случай — изключително в пределите на основния гносеологически въпрос, какво да се признае за първично и какво за вторично. Отвъд тия предели относителността на даденото противопоставяне е несъмнена.

Да се вгледаме сега в употребата на думата опит в емпириокритическата философия. Първият параграф от «Критика на чистия опит» излага следното «допускане»: «всяка част от нашата среда се намира в такова отношение към човешките индивиди, че ако тя им се яви, те заявяват за своя опит: това и това узнавам по пътя на опита: това и това е опит; или: произтекло е от опита, зависи от опита» (стр. 1 на рус. превод). И тъй, опитът се определя пак от същите понятия: Аз и средата, при което «учението» за «неразривната» им връзка се туря за известно време под миндера. По-нататък. «Синтетичното понятие за чистия опит»: «именно опитът като такова заявление, на което, в целия негов състав, за предпоставка служат само части от средата» (1—2). Ако приемем, че средата съществува независимо от «заявленията» и «изказванията» на човека, открива се възможност да се тълкува опитът материалистически! «Аналитичното понятие за чистия опит»: «именно като такова заявление, към което не е примесено нищо, което от своя страна не би било опит и което, следователно, не представя нищо друго освен опит» (2). Опитът е опит. И намират се хора, които приемат тая квазиучена глупост за истинско дълбокомислие!

Трябва още да прибавим, че Авенариус във II том на «Критика на чистия опит» разглежда «опита» като «специален случай» на *психическото*, че той дели опита на *sachhafte Werte* (предметни ценности) и *gedankenhafte Werte* (мисловни ценности), че «опитът в широк смисъл на думата» включва тия последните, че «пълният опит» се отъждествява с принципната координация («*Verknüpfung*»). С една дума, «каквото желаеш, това искаш». «Опитът» прикрива и материалистическата, и идеалистическата линия във философията, като осветява тяхното смесване. Ако нашите махисти доверчиво вземат «чистия опит» за чиста монета, във философската литература представители на разни направления еднакво посочват злоупотребата с това понятие от страна на Авенариус. «У Авенариус остава неопределено що е чист опит — пише А. Рил —

и неговото изказване: «чистият опит е такъв опит, към който не е примесено нищо такова, което от своя страна да не е опит, явно се върти в кръг» («Systematische Philosophie» Lpz., 1907, S. 102*). Чистият опит у Авенариус — пише Вунд — означава ту всякаква фантазия, ту изказвания с характер на предметност («Philosophische Studien» XIII. Band, S. 92—93**). Авенариус *разтяга* понятието опит (S. 382). «От точното определение на термините: опит и чист опит — пише Ковеларт, — зависи смисълът на цялата тая философия. Авенариус не дава такова точно определение» («Revue Néo-Scolastique, 1907, fevr., p. 61***). «Неопределеността на термина «опит» прави добри услуги на Авенариус» в прокарването на идеализъм във вид на борба против него — казва Норман Смит («Mind», vol. XV, p. 29****).

«Аз тържествено заявявам: вътрешният смисъл, душата на моята философия се състои в това, че човек няма изобщо нищо друго освен опита; човек достига до всичко, до което той достига, само чрез опита». . . Какъв разпаден философ на чистия опит, нали? Авторът на тия думи е субективният идеалист Й. Г. Фихте («Sonn. Ber. etc.» S. 12*****). От историята на философията е известно, че тълкуването на понятието «опит» е разделяло класическите материалисти и идеалисти. Понастоящем професорската философия от всевъзможните отсенки облича своята реакционност в декламаторски труфила за «опита». На опита се позовават всички иманенти. Мах хвали в предговора към второто издание на своето «Познание и заблуждение» книгата на професор В. Йерузалим, в която четем: «Приемането на божественото първосъщество не противоречи на никакъв опит» («Der krit. Id. etc.», S. 222*****).

* — «Систематическа философия», Лайпциг, 1907, стр. 102. *Ред.*

** — «Философски изследвания», т. XIII, стр. 92—93. *Ред.*

*** — «Неосхоластически преглед», 1907, февруари, стр. 61. *Ред.*

**** — «Мисъл», т. XV, стр. 29. *Ред.*

***** — «Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie», S. 12. («Ясно като слънце изложение за широката публика за истинската същност на най-новата философия», стр. 12.) *Ред.*

(***** «Der kritische Idealismus und die reine Logik», S. 222. — «Критическият идеализъм и чистата логика», стр. 222). *Ред.*

Може само да се съжалят хората, които са повярвали на Авенариус и К⁰, че чрез думичката «опит» е възможно да се превъзмогне «остарялата» разлика между материализма и идеализма. Ако Валентинов и Юшкевич обвиняват отстъпилия малко от чистия махизъм Богданов в злоупотреба с думата «опит», то тези господа показват тук само своето невежество. Богданов «не е виновен» по дадения пункт: той *само* робски е възприел бъркотията на Мах и Авенариус. Когато той казва: «съзнанието и непосредственият психически опит са тъждествени понятия» («Эмпириомонизм», II, 53), а материята «не е опит», а «неизвестното, чрез което се предизвиква всичко известно» («Эмпириомонизм», III, XIII) — той тълкува опита *идеалистически*. И той, разбира се, не пръв* и не последен създава идеалистически системички от думичката «опит». Когато той възразява на реакционните философи, като казва, че опитите да се излезе отвъд пределите на опита на дело довеждат «само до празни абстракции и противоречиви образи, всички елементи на които са взети все пак от опита» (I, 48) — той противопоставя на празните абстракции на човешкото съзнание онова, което съществува въвн от човека и независимо от неговото съзнание, т. е. тълкува опита материалистически.

Точно така и Мах, който изхожда от гледната точка на идеализма (телата са комплекси от усещания или «елементи»), нерядко изпада в материалистическо тълкуване на думата «опит». «Не от себе си да се философствува (*nicht aus uns herausphilosophieren*) — казва той в «Механика» (3-о немско издание, 1897 г., S. 14), — а да се взема от опита.» Опитът тук се противопоставя на философствуването от себе си, т. е. тълкува се като нещо обективно, отвън дадено на човека, тълкува се материалистически. Още един пример: «Това, което ние наблюдаваме в природата, се запечатва в нашите представи, макар и неразбрано и неанализирано от нас, а после в своите най-общи и устойчиви (*stärksten*) черти тия пред-

* В Англия отдавна вече се упражнява по тоя начин другарят Белфорт Бакс, на когото неотдавна френският рецензент на неговата книга «*The roots of reality*» («Корените на реалността». *Ред.*) казва не без ядовитост: «Опит е само друга дума вместо съзнание», обявявате се открито за идеалист! («*Revue de philosophie*»⁴⁸, 1907, бр. 10, р. 399). («Философски преглед», 1907, кн. 10, стр. 399, *Ред.*).

стави подражават (*nachahmen*) на процесите на природата. В тоя опит ние притежаваме такъв запас (*Schatz*), който у нас е винаги под ръка. . .» (пак там, S. 27). Тук природата се взема за първично, усещанията и опитът — за производно. Ако Мах последователно се придържаше към това гледище по основните въпроси на гносеологията, той би избавил човечеството от много и глупави идеалистически «комплекси». Трети пример: «Тясната връзка на мисълта с опита се създава от съвременното природознание. Опитът поражда мисълта. Тя се разработва по-нататък и отново се сравнява с опита» и т. н. («*Erkenntnis und Irrtum*», S. 200*). Специалната «философия» на Мах тук е изхвърлена навън и авторът стихийно преминава на обикновеното гледище на природоизследователите, които гледат на опита материалистически.

Изводът: думата «опит», върху която строят своите системи махистите, много отдавна е служила за прикритие на идеалистическите системи и сега служи на Авенариус и К⁰ за еkleктическо преминаване от идеалистическата позиция към материализма и обратно. Различните «определения» на това понятие изразяват само онези две основни линии във философията, които така ярко разкри Енгелс.

2. Грешката на Плеханов относно понятието: «опит»

На стр. X—XI в своя предговор към «Л. Фойербах» (издание 1905 г.) Плеханов казва:

«Един немски автор отбелязва, че за емпириокритицизма *опитът* е само предмет на изследване, а съвсем не средство за познание. Ако това е така, противопоставянето емпириокритицизма на материализма се лишава от смисъл, и разсъжденията на тема, че емпириокритицизмът е повикан да смени материализма, се оказват съвсем пуси и празни.»

Това е от край до край бъркотия.

Фр. Карстанен, един от най-«ортодоксалните» последователи на Авенариус, казва в своята статия за емпириокритицизма (в отговор на Вунд), че «за «Критика на чистия опит» опитът не е средство за познание, а само

* — «Познание и заблуждение», стр. 200. *Ред.*

предмет на изследване»*. Според Плеханов излиза, че няма смисъл да се противопоставят на материализма възгледите на Фр. Карстанен!

Фр. Карстанен почти буквално преразказва Авенариус, който в своите «Бележки» решително противопоставя своето разбиране за опита като нещо, което ни е дадено, което намираме (das Vorgefundene) — на възгледа за опита като «средство за познание» «в смисъл на господстващите, всъщност напълно метафизически теории на познанието» (I. с., S. 401). След Авенариус същото казва и Петцолд в своя «Увод във философията на чистия опит» (т. I, S. 170). Според Плеханов излиза, че няма смисъл да се противопоставят на материализма възгледите на Карстанен, Авенариус и Петцолд. Или Плеханов не е «дочел» Карстанен и К⁰, или той е взел от пета ръка своето позоваване на «един немски автор».

Какво именно означава това неразбрано от Плеханов твърдение на най-видните емпириокритици? Карстанен иска да каже, че Авенариус в своята «Критика на чистия опит» взема за *предмет* на изследването опита, т. е. всякакви «човешки изказвания». Авенариус не изследва тук — казва Карстанен (S. 50 на цитираната статия) — реални ли са тия изказвания или те се отнасят напр. към *привиденията*; той само групира, систематизира, формално класифицира всевъзможните човешки изказвания, и *идеалистическите, и материалистическите* (S. 53), без да навлиза в същността на въпроса. Карстанен е напълно прав, като нарича *това* гледище «скептицизъм по предимство» (S. 213). Между другото в тая статия Карстанен защитава своя скъп учител от позорното (от гледната точка на немския професор) обвинение в материализъм, хвърлено от Вунд. Какви материалисти сме ние, моля! — такъв е смисълът на възраженията на Карстанен, — ако ние говорим за «опит», това правим съвсем не в оня обикновен, често употребяван смисъл, който води или би могъл да доведе до материализъм, а в смисъл на изследване от нас на всичко онова, което хората «изказват», като опит. Карстанен и Авенариус смятат възгледа за опита като средство на познанието за мате-

* «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Jahrg. 22, 1898, (S. 45 «Тримесечник за научна философия», 22-ра година, 1898, стр. 45. *Ред.*).

риалистически (това, може би, е и най-обичайно, по все пак невярно, както видяхме от примера с Фихте). Авенариус се огражда от оная «господстваща» «метафизика», която упорито смята мозъка за орган на мисълта, без да държи сметка за теориите на интроекцията и координацията. Под намерено от нас или дадено (das Vorgefundene) Авенариус разбира именно неразривната връзка между Аз и средата, което води към забърканото идеалистическо тълкуване на «опита».

И тъй, под думата «опит» несъмнено може да се скрива и материалистическата, и идеалистическата линия във философията, а също така и юмистката, и кантианската, но нито определеното на опита като предмет на изследването*, нито неговото определение като средство на познанието решават нещо в това отношение. А специално забележките на Карстанен против Вунд нямат абсолютно никакво отношение към въпроса за противопоставянето емпириокритицизма на материализма.

Като курioз ще отбележим, че Богданов и Валентинов, отговаряйки по този пункт на Плеханов, ни най-малко не показаха по-добра осведоменост. Богданов заяви: «не е напълно ясно» (III, стр. XI), «работа на емпириокритиците е да вникнат в тая формулировка и да приемат или не приемат условието». Изгодна позиция: аз не съм махист и не съм длъжен да вниквам в какъв смисъл говори за опита някой си там Авенариус или Карстанен! Богданов желае да се ползува от махизма (и от махистката бъркотия с «опита»), но не желае да отговаря за нея.

«Чистият» емпириокритик Валентинов преписа Плехановата забележка и публично изтанцува канкан, осмивайки Плеханов за това, че той не е назовал автора и не е обяснил в какво се състои работата (стр. 108—109 на цитир. книга). При това самият този емпириокритически философ *нищо дума* не отговори по същество, след като призна, че «три пъти, ако не и повече, е препрочитал» Плехановата забележка (и очевидно нищо не е разбрал). Ей че махисти!

* На Плеханов се е сторило, може би, че Карстанен е казал: «обект на познанието, независим от познанието», а не «предмет на изследването»? Тогава това би било действително материализъм. Но нито Карстанен, нито изобщо който и да е, запознат с емпириокритицизма, е казал и е могъл да каже такава нещо.

3. За причинността и необходимостта в природата

¶ Въпросът за причинността има особено голямо значение за определяне философската линия на един или друг най-нов «изъм» и затова ние ще трябва да се спрем на този въпрос малко по-подробно.

Да почнем с излагане на материалистическата теория на познанието на този пункт. Възгледите на Л. Фойербах са изложени от него особено ясно в споменатото по-горе възражение против Р. Хайм.

«Природата и човешкият разум — казва Хайм — се различават напълно у него (у Фойербах) и между тях се изкопава цяла пропаст, непроходима нито от едната, нито от другата страна. Хайм основава този упрек на § 48 от моята «Същност на религията», където се казва, че «природата може да бъде разбрана само чрез самата природа, че нейната необходимост не е човешка или логическа, метафизическа или математическа, че само природата е такова същество, към което не може да се прилага никаква човешка мярка, макар и да сравняваме нейните явления с аналогичните човешки явления, да прилагаме към нея, за да я направим понятна за нас, човешки изрази и понятия, напр.: ред, цел, закон, принудени сме да прилагаме към нея такива изрази по същината на нашия език.» Какво значи това? Искам ли аз с това да кажа, че в природата няма никакъв ред, така че например след есента може да дойде лято, след пролетта — зима, след зимата — есен? Че няма цел, така че например между дробовете и въздуха, между светлината и окото, между звука и ухото няма никаква съгласуваност? Че няма ред, така че например земята се върти ту по елипса, ту по кръг, завърта се около слънцето ту за една година, ту в четвърт час? Каква безсмислица! Какво именно исках аз да кажа с този откъс? Нищо друго, освен да прокарам разлика между онова, което принадлежи на природата, и онова, което принадлежи на човека; в този откъс не се говори, че на думите и представите за ред, цел, закон не съответствува нищо действително в природата, в него се отрича само твърдението на мисълта и битието, отрича се, че ред и т. н. съществуват в природата именно така, както в главата или сетивата на човека. Ред, цел, закон не са нищо друго освен думи, чрез които човек превежда делата на природата на *свой*

език, за да ги разбере; тия думи не са лишени от смисъл, не са лишени от обективно съдържание (nicht sinn-d. h. gegenstandlose Worte); но въпреки това необходимо е да се прави разлика между оригинал и превод. Ред, цел, закон изразяват в човешки смисъл нещо произволно.

Теизмът *направо* заключава от случайността на реда, целесъобразността и закономерността на природата за техния произволен произход, за битието на същество, различно от природата и внасящо ред, целесъобразност и закономерност в природата, сама по себе си (an sich) хаотична (dissolute), чужда на всяка определеност. Разумът на теистите. . . е разум, който се намира в противоречие с природата, лишен абсолютно от всяко разбиране за същността на природата. Разумът на теистите разкъсва природата на две същества — едното материално, другото формално или духовно» (Werke, VII. Band, 1903, S. 518—520*).

И тъй, Фойербах признава обективната закономерност в природата, обективната причинност, която се отразява само приблизително вярно от човешките представи за ред, закон и пр. Признаването на обективната закономерност на природата се намира у Фойербах в неразривна връзка с признаването на обективната реалност на външния свят, на предметите, телата, нещата, отразявани от нашето съзнание. Възгледите на Фойербах са последователно материалистически. И всякакви други възгледи, по-вярно другата философска линия, по въпроса за причинността, отричането на обективната закономерност, причинност, необходимост в природата Фойербах основателно отнася към направлението на фидеизма. Защото ясно е наистина, че субективистическата линия по въпроса за причинността, извеждането на реда и необходимостта в природата не от външния обективен свят, а от съзнанието, от разума, от логиката и др. т., не само откъсва човешкия разум от природата, не само противопоставя първия на втората, но прави природата *част* от разума, вместо да смята разума за частица от природата. Субективистическата линия по въпроса за причинността е философски идеализъм (към разновидностите на който се отнасят теориите за причинността и на Юм, и на Кант), т. е. повече или по-малко отслабен, разреден фидеизъм. Признаването на обективната закономерност в природата и приблизител-

* — Съчинения, т. VII, 1903, стр. 518—520. *Ред.*

но вярното отражение на тая закономерност в главата на човека е материализъм.

Що се касае до Енгелс, той, ако не се лъжа, не е противопоставял специално по въпроса за причинността своята материалистическа гледна точка на другите направления. От това той не е имал нужда, щом по по-основния въпрос за обективната реалност на външния свят изобщо той напълно определено поставя граница между себе си и всички агностици. Но на онзи, който що-годе внимателно е чел неговите философски съчинения, трябва да е ясно, че Енгелс не е допускал и сянка от съмнение за съществуването на обективната закономерност, причинност, необходимост на природата. Ще се ограничим с няколко примера. Още в първия параграф на «Анти-Дюринг» Енгелс казва: «За да познаваме отделните страни» (или частности на общата картина на световните явления), «ние сме принудени да ги откъсваме от тяхната естествена (natürlich) или историческа връзка и да изследваме всяка една поотделно според нейните свойства, според нейните особени причини и следствия» (5—6). Че тая естествена връзка, връзката между природните явления, съществува обективно, това е очевидно. Енгелс подчертава особено диалектическия възглед за причината и следствието: «Причината и следствието са представи, които имат значение като такива само когато се прилагат към даден отделен случай; но ако разглеждаме тоя отделен случай в неговата обща връзка с целокупното световно цяло, гия представи съвпадат, преплитат се в представата за универсалното взаимодействие, в което причините и следствията постоянно менят местата си; онова, което тук или сега е причина, там или тогава става следствие и обратно» (8). Следователно човешкото понятие за причина и следствие винаги опростява до известна степен обективната връзка на природните явления, като я отразява само приблизително, като изолира изкуствено едни или други страни на единствения и единен световен процес. Ако ние памираме, че законите на мисленето съответствуват на законите на природата, това става напълно понятно — казва Енгелс, — ако се вземе под внимание, че мисленето и съзнанието са «продукти на човешкия мозък и че човек сам е продукт на природата». Ясно е, че «продуктите на човешкия мозък, които в последна сметка сами са продукти на природата, не проти-

воречат на останалата природна връзка (Naturzusammenhang), а ѝ съответствуват» (22)⁴⁹. Че съществува природна, обективна връзка между световните явления, в това няма и съмнение. За «законите на природата», за «природната необходимост» (Naturpotwendigkeiten) Енгелс говори постоянно, без да смята за нужно специално да разяснява общоизвестните положения на материализма.

В «Лудвиг Фойербах» ние също така четем, че «общите закони на движението на външния свят и на човешкото мислене по същество са тъждествени, а по своя израз са различни само в това отношение, че човешката глава може да ги прилага съзнателно, докато в природата — досега в по-голямата си част и в човешката история — те си пробиват път безсъзнателно, във форма на външна необходимост, между безкрайната редица привидни случайности» (38). И Енгелс обвинява старата натурфилософия в това, че тя е заменяла «неизвестните ѝ още действителни връзки» (между явленията на природата) «с идеални, фантастични» (42)⁵⁰. У Енгелс е съвсем ясно признаването на обективната закономерност, причинност, необходимост в природата наред с подчертаването на относителния характер на нашите, т. е. на човешките, приблизителни отражения на тая закономерност в едни или други понятия.

Като преминаваме към Й. Дицген, ние трябва преди всичко да отбележим едно от безбройните изопачавания на нашите махисти. Един от авторите на «Очерци «по» философията на марксизма», г. Хелфонд, ни заявява: «Основните точки на Дицгеновия миросглед могат да бъдат резюмирани в следните положения: «. . .9) причинната зависимост, която ние приписваме на нещата, в действителност не се съдържа в самите неща» (248). *Това е чиста глупост.* Г-н Хелфонд, собствените възгледи на когото представляват истинска каша от материализъм и агностицизъм, е изопачил безбожно Й. Дицген. Разбира се, у Й. Дицген може да се намерят немалко бъркотия, неточности, грешки, които радват сърцата на махистите и които заставят всеки материалист да вижда у Й. Дицген не напълно последователен философ. Но да се приписва на материалиста Й. Дицген пряко отричане на материалистическия възглед за причинността, на това са способни само хелфондовци, само руските махисти.

«Обективното научно познание — казва Й. Дицген

в своето съчинение «Същност на човешката мисловна работа» (немското издание от 1903 г.) — търси причините не във вярата, не в спекулацията, а в опита, в индукцията, не а priori, а а posteriori*. Природознанието търси причините не във явленията, не зад тях, а в тях или чрез тях» (S. 94—95). «Причините са продукти на мисловната способност. Но те не са нейни чисти продукти, те са породени от нея в съюз със сетивния материал. Сетивният материал дава на породената по тоя начин причина нейното обективно съществуване. Както искаме от истината да бъде истина на обективното явление, така искаме от причината да бъде действителна, да бъде причина на обективно даденото следствие» (S. 98—99). «Причината на нещото е неговата връзка» (S. 100).

Оттук се вижда, че г. Хелфонд е изказал твърдение *право противоположно на действителността*. Мирогледът на материализма, излаган от Й. Дицген, признава, че «причинната зависимост» *се съдържа* «в самите неща». За махистката каша г. Хелфонд е трябвало да обърка материалистическата и идеалистическата линия по въпроса за причинността.

Да минем към тая втора линия.

У Авенариус ясно изказване за изходните точки на неговата философия по тоя въпрос се намира в първото му съчинение: «Философията като мислене за света съобразно с принципа за най-малкото изразходване на сили». В § 81 четем: «Не усещайки (не познавайки в опита: *erfahren*) силата като нещо, което предизвиква движение, ние не усещаме и *необходимостта* от каквото и да е движение. . . Всичко, което ние усещаме (*erfahren*), това е, че едно следва подир друго.» Пред нас е Юмовата гледна точка в най-чист вид: усещането, опитът не ни говорят нищо за никаква необходимост. Философ, който твърди (въз основа на принципа «икономия на мисълта»), че съществува само усещането, не може да стигне до никакъв друг извод. «Доколкото — четем по-нататък — представата за *причинност* изисква сила и необходимост или принуждение като интегрални съставни части за определяне следствието, дотолкова и тя пада заедно с тях» (§ 82). «Необходимостта остава като степен на вероятност в очакване последиците (§ 83, тезис).

* — не преди опита, а след опита. *Ред.*

Това е напълно определен субективизъм по въпроса за причинността. И ако останем що-годе последователни, не можем да стигнем до друг извод, щом не признаваме обективната реалност като източник на нашите усещания.

Вземаме Мах. В специалната глава за «причинността и обяснението» («Wärmelehre», 2. Auflage, 1900, S. 432—439)* четем: «Юмовата критика (на понятието причинност) си остава в сила.» Кант и Юм различно решават проблемата за причинността (други философи Мах дори не взема под внимание!); към решението на Юм «се присъединяваме и ние». «Освен *логическа* (курсивът е на Мах) никаква друга необходимост, например физическа, не съществува.» Това е тъкмо оня възглед, с който така решително се е борил Фойербах. На Мах и на ум не идва да отрича родството си с Юм. Само руските махисти можаха да стигнат дотам, че да утвърждават «съединимостта» на Юмовия агностицизъм с материализма на Маркс и Енгелс. В «Механиката» на Мах четем: В «природата няма нито причина, нито следствие» (S. 474, 3. Auflage, 1897). «Аз многократно съм излагал, че всички форми на закона за причинността произтичат от субективни стремежи (Triebe); никаква необходимост не налага на природата да им съответствува» (495).

Тук трябва да отбележим, че нашите руски махисти подменят с поразителна наивност въпроса за материалистическа или идеалистическа насока на всички разсъждения върху закона на причинността с въпроса за една или друга формулировка на тоя закон. Те са повярвали на немските професори-емпириокритици, че ако кажем: «функционално съотношение», това ще бъде откриване «на най-новия позитивизъм», ще ни избави от «фетишизма» на изрази като «необходимост», «закон» и др. т. Разбира се, това е чиста безсмислица и Вунд е имал пълно право да се посмее над това *променяне на думата* (S. 383 и 388 от цитираната статия във «Philosophische Studien»), която ни най-малко не изменя същността на въпроса. Сам Мах говори за «всички форми» на закона за причинността и в «Познание и заблуждение» (2-ро

* — Mach, E., «Die Prinzipien der Wärmelehre», 2. Auflage, 1900, S. 432—439. (Мах. Е., «Принципи на учението за топлината», 2-ро изд., 1900, стр. 432—439). *Ред.*

изд., S. 278) прави разбиращата се от само себе си уговорка, че понятието функция може да изрази по-точно «зависимостта на елементите» само тогава, когато е достигната възможността да се изразят резултатите на изследването в *измерими* величини — а това дори в такива науки като химията е постигнато само отчасти. Вероятно от гледната точка на нашите доверчиви към професорските открития махисти Фойербах (да не говорим за Енгелс) не е знаел, че понятията ред, закономерност и др. т. могат да бъдат изразени при известни условия с математически определено функционално съотношение!

Действително важният теоретико-познавателен въпрос, който разделя философските направления, се състои не в това — до каква степен на точност са достигнали нашите описания на причинните връзки и могат ли тия описания да бъдат изразени в точна математическа формула, а в това — обективната закономерност на природата ли е източник на нашето познание за тези връзки или свойствата на нашия ум, присъщата му способност да познава известни априорни истини и др. т. Ето какво безвъзвратно отделя материалистите Фойербах, Маркс и Енгелс от агностиците (юмисти) Авенариус и Мах.

В отделни места на своите съчинения Мах — когато би било грях да обвиним в последователност — перядко «забравя» своето съгласие с Юм и своята субективистическа теория за причинността, разсъждавайки «просто» като природоизследовател, т. е. от стихийноматериалистическа гледна точка. Например в «Механика» ние четем: «Природата ни учи да намираме в нейните явления еднообразие» (р. 182 на френския превод). Ако ние *намираме* еднообразие в явленията на природата, значи това еднообразие съществува обективно, във от нашия ум? Не. По същия този въпрос за еднообразието на природата Мах изрича такива неща: «Силата, която ни подтиква да попълняме в мислите си фактите, наблюдавани от нас само наполовина, е силата на асоциацията. Тя се укрепва от повторението. Тогава тя ни се струва сила, която не зависи от нашата воля и от отделните факти, която насочва и мислите, *и* (курсивът е на Мах) фактите, държи ги в съответствие едни с други като *закон* на едните и на другите. Че ние се смятаме за способни да правим предсказания с помощта на такъв закон, това доказва само (!) достатъчното еднообразие на нашата среда, но съвсем не

доказва *необходимост* в успеха на предсказанията» (Wägtelehre», S. 383).

Излиза, че може и трябва да се търси някаква *необходимост* *вън* от еднообразието на средата, т. е. на природата! «Къде да се търси, това е тайна на идеалистическата философия, която се страхува да признае познавателната способност на човека за просто отражение на природата. В последното свое съчинение «Познание и заблуждение» Мах дори определя закона на природата като «ограничение на очакването» (2-ро изд., S. 450 и след.)! Все пак солипсизмът си взема своето.

Да видим каква е позицията на другите автори от същото философско направление. Англичанинът Карл Пирсън се изразява със свойствената му определеност: «Законите на науката са много повече продукти на човешкия ум, отколкото факти на външния свят» («The Grammar of Science», 2nd ed., p. 36). И поетите, и материалистите, които говорят за природата като за господар (sovereign) над човека, твърде често забравят, че редът и сложността на явлението, които извикват тяхното възхищение, са най-малко толкова продукт на познавателните способности на човека, колкото неговите собствени възпоминания и мисли» (185). «Широко обхващащият характер на природния закон дължи своето съществуване на изобретателността на човешкия ум» (ib.*). «Човекът е творец на природния закон», гласи § 4 от третата глава. «Има много повече смисъл в твърдението, че човек дава закони на природата, отколкото в обратното твърдение, че природата дава закони на човека», макар че — с мъка на сърце признава препочтеният професор — последният (материалистическият) възглед «за нещастие е твърде много разпространен в наше време» (p. 87). В IV глава, посветена на въпроса за причинността, § 11 формулира тезиса на Пирсън: «Необходимостта принадлежи към света на понятията, а не към света на възприятията.» Трябва да се забележи, че за Пирсън възприятията или сетивните впечатления «са именно» съществуващата *вън* от нас действителност. «В това еднообразие, с което се повтарят известни редици възприятия, в тая рутинна на възприятията няма никаква вътрешна необходимост; но необходимо условие за съществуване на мислещи

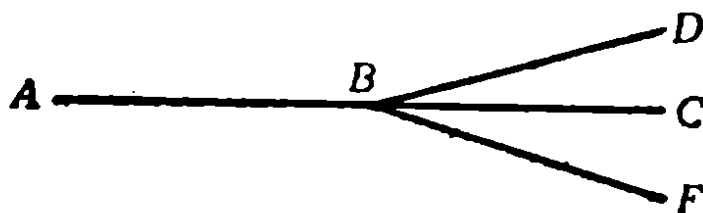
* — ibidem — пак там. *Ред.*

същества е наличността на рутината на възприятията. Необходимостта се заключава следователно в природата на мислещото същество, а не в самите възприятия; тя е продукт на познавателната способност» (р. 139).

Нашият махист, с когото изразява пълна солидарност неведнъж «сам» Е. Мах, благополучно стигна по този начин до чисто кантиански идеализъм: човекът дава на природата нейните закони, а не природата — на човека! Работата не е в това, да повтаряме след Кант учението за априорността — това определя не идеалистическата линия във философията, а особената формулировка на тая линия, — а в това, че разумът, мисленето, съзнанието тук е първичното, а природата — вторичното. Не разумът е частица от природата, един от нейните висши продукти, отражение на нейните процеси, а природата е частица от разума, който по такъв начин се раздува от само себе си от обикновения, простия, на всички известния човешки разум в «прекомерен», както казваше Й. Дицген, тайнствен, божествен разум. Кантианско-махистката формула: «Човекът дава на природата нейните закони», е формула на фидеизма. Ако нашите махисти се учудват, като четат у Енгелс, че основен отличителен белег на материализма е приемането за първично природата, а не духа, това показва само до каква степен те са неспособни да различават действително важните философски направления от професорската игра на ученост и на дълбокомислени думички.

Й. Петцолд, който излага и развива Авенариус в своя двутомен труд, може да служи като прекрасен образец на реакционната схоластика на махизма. «И досега още — вещае той, — 150 години след Юм, субстанционалността и причинността парализират мъжествеността на мисленето» («Введение в философия чистого опыта», т. I, стр. 31). Разбира се, от всички «най-мъжествени» са солипсистите, които откриха усещане без органична материя, мисъл без мозък, природа без обективна закономерност! «И последната, неспомената още от нас формулировка на причинността, необходимостта или *необходимостта на природата* има в себе си нещо неясно и мистично» — идея на «фетишизъм», «антропоморфизъм» и т. н. (32 и 34). Бедните мистици Фойербах, Маркс и Енгелс! Все за необходимостта на природата говореха, че и нарекоха при това привържениците на Юмовата ли-

ния теоретически реакционери. . . Петцолд е над всякакъв «антропоморфизъм». Той е открил великия «закон на еднозначността», който отстранява всякаква неяснота, всякакви следи от «фетишизъм» и пр. и пр. и пр. Пример: паралелограмът на силите (S. 35). Той не може да се «докаже», той трябва да бъде признат като «факт на опита». Не може да се допусне, че тялото се движи, като получава едни и същи тласъци, по различен начин. «Ние не можем да допуснем такава неопределеност и произвол на природата; ние трябва да искаме от нея определеност и закономерност» (35). Така. Така. Ние искаме от природата закономерност. Буржоазията иска от своите професори реакционност. «Нашето мислене иска от природата определеност и природата винаги се подчинява на това искане — ние ще видим дори, че в известен смисъл тя е принудена да му се подчинява» (36). Защо при тласък по линията *AB* тялото се движи към *C*, а не към *D*, не към *F* и т. н.



«Защо природата не избира нито една от безбройните други възможни посоки?» (37). Защото те биха били «многозначни», а великото емпириокритическо откритие на Йосиф Петцолд иска *еднозначност*.

С такива неподобни глупости «емпириокритиците» запълват десетки страници!

«. . .Ние неведнъж отбелязвахме, че нашето положение черпи своята сила не от сбора на отделните опити, че ние, напротив, искаме от природата неговото признаване (*seine Geltung*). И наистина още преди да стане закон, то е за нас вече принцип, с който ние пристъпваме към действителността, т. е. то е постулат. То има сила, така да се каже, априори, независимо от всякакъв отделен опит. На пръв поглед на философията на чистия опит не подобава да проповядва априорни истини и да се връща по такъв начин към най-безплодната метафизика. Но нашето априори е само логическо, не психологическо и не метафизическо» (40). Да, разбира се, ако наречем априори

логическо, от това цялата реакционност на такава идея изчезва и тя се издига до висотата на «най-нов позитивизъм»!

Не може да има — поучава ни по-нататък Й. Петцолд — еднозначна определеност на психическите явления: ролята на фантазията, значението на великите изобретатели и др. т. създават тук изключения, а законът на природата или законът на духа не търпи «никакви изключения» (65). Пред нас е най-чист метафизик, който няма понятие за относителността на различието между случайното и необходимото.

Ще ми се позоват, може би — продължава Петцолд, — на мотивировката на събитията в историята или на развитието на характера в произведенията на поезията? «Ако се вгледаме внимателно, ние ще видим отсъствието на еднозначност. Няма нито едно историческо събитие и нито една драма, в която ние не бихме могли да представим себе си като участници, които действуват другояче при дадени психически условия» (73). «Не само че еднозначността отсъствува в психическата област, но ние имаме право да *искаме* нейното отсъствие от действителността (курсивът е на Петцолд). Нашето учение се издига по този начин. . . в степен на *постулат*. . . т. е. на необходимо условие за всеки предшествуващ опит на *логическо априори*» (курсивът е на Петцолд, S. 76).

И с това «логическо априори» Петцолд продължава да оперира в двата тома на своя «Увод» и в излязлата през 1906 г. книжка «Картината на света от позитивистка гледна точка»*. Пред нас е втори пример на виден емпириокритик, който незабелязано изпада в кантианство и който проповядва най-реакционни учения, леко подправени. И това не е случайност, защото в самата си основа учението на Мах и Авенариус за причинността е идеалистическа лъжа, с каквито и гръмки фрази за «позитивизъм» да я прикриват. Различието между Юмовата и Кантовата теория за причинността е второстепенно различие между агностици, които си схождат в основното: в отричане

* J. Petzoldt. «Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus», Lpz., 1906, S. 130 (Й. Петцолд. «Световната проблема от позитивистка гледна точка», Лайпциг, 1906, стр. 130. *Ред.*): «И от емпирическа гледна точка може да има логическо априори: причинността е логическо априори за опитното (erfahrungsmäßig, за даденото в опита) постоянство на нашата среда.»

обективната закономерност на природата, като с това неизбежно осъждат себе си на едни или други идеалистически изводи. Не много по-«съвестният» от Й. Петцолд емпириокритик Рудолф Вили, който се срамува от своето родство с иманентите, отхвърля например цялата теория за «еднозначността» на Петцолд като недаваща нищо освен «логически» формализъм. Но подобрява ли своята позиция Р. Вили, като се отрича от Петцолд? Ни най-малко. Защото той се отказва от кантовския агностицизъм изключително в полза на юмовския агностицизъм. «Ние отдавна вече знаем — пише той, — от времето на Юм, че «необходимостта» е чисто логическа характеристика (Merkmall), не «трансцендентална» или, както аз по-скоро бих казал и както вече казах, чисто словесна (sprachlich) характеристика» (R. Willy: «Gegen die Schulweisheit», Münch., 1905, S. 91; cf. 173, 175*).

Агностикият нарича «трансцендентален» нашия, материалистическия възглед за необходимостта, защото от гледището на тая същата кантианска и юмистка «школска мъдрост», която Вили не отхвърля, а само поочиства всяко признаване на обективната реалност, дадена ни в опита, е незаконен «трансцензус».

От френските автори на разглежданото от нас философско направление постоянно изпада в същата пътечка на агностицизма Анри Поанкаре, голям физик и дребен философ, грешките на когото П. Юшкевич обяви, разбира се, за последна дума на най-новия позитивизъм, до такава степен «най-пов», че е станало нужда от нов «изъм»: емпириосимволизъм. За Поанкаре (за възгледите на когото в тяхната цялост ще говорим в главата за новата физика) законите на природата са символи, условности, които човек създава за «удобство». «Единствената истинска обективна реалност е вътрешната хармония на света», при което обективно Поанкаре нарича общозначимото, признаваното от мнозинството хора или от всички** — т. е. чисто субективистически унищожава обективната истина, както всички махисти — и на въпроса, намира ли се «хармонията» *вън от нас*, категорично заявява: «без съмнение не».

* — Р. Вили. «Против школската мъдрост», Мюнхен, 1905, стр. 91; срв, стр. 173, 175. Ред.

** Henri Poincaré. «La Valeur de la Science», Paris, 1905, pp. 7, 9 (Анри Поанкаре. «Ценността на науката», Париж, 1905, стр. 7, 9. Ред.). Има руския превод.

Напълно очевидно е, че новите термини ни най-малко не изменят старата, престарата философска линия на агностицизма, защото същността на «оригиналната» теория на Поанкаре се свежда към отричане (макар той съвсем да не е последователен) на обективната реалност и обективната закономерност на природата. Затова съвсем естествено е, че за разлика от руските махисти, които приемат новите формулировки на старите грешки за най-нови открития, немските кантианци поздравиха подобни възгледи като преминаване по съществения философски въпрос на тяхна страна, на страната на агностицизма. «Френският математик Анри Поанкаре — четем у кантианеца Филип Франк — защитава гледището, че много от най-общите положения на теоретичното природознание (законът за инерцията, за запазване на енергията и др. т.), за които често е трудно да се каже дали са от емпиричен или от априорен произход, в действителност не принадлежат нито към едните, нито към другите, представлявайки чисто условни предпоставки, които зависят от възгледите на хората». «Така че — ентусиазира се кантианецът — най-новата натурфилософия възобновява по неочакван начин основната мисъл на критическия идеализъм, именно — че опитът изпълва само рамката, която човек донася със себе си в света». . . *

Ние приведохме тоя пример, за да покажем нагледно на читателя колко са наивни нашите юшкевичевци и К^о, които вземат някаква «теория на символизма» за съвсем нова монета, докато що-годе сведущите философи говорят, просто и открито: преминал върху гледището на критическия идеализъм! Защото същността на това гледище не е непременно в повтаряне формулировките на Кант, а в признаване основната идея, *обща* и на Юм, и на Кант: отричане обективната закономерност на природата и извеждане на едни или други «условия на опита», едни или други принципи, постулати, предпоставки *от субекта*, от човешкото съзнание, а не от природата. Прав е Енгелс, когато казва, че същността не е в това, към коя из многобройните школи на материализма или идеализма се присъединява един или друг философ, а в това, взема ли се за първично природата, външният свят, движещата се материя или духът, разумът, съзнанието и др. т.⁵²

** «Annalen der Naturphilosophie»⁵¹, VI, B., 1907, SS. 443., 447.

Ето още една характеристика на махизма по дадения въпрос в противовес на останалите философски линии, дадена от компетентния кантианец Е. Лука. По въпроса за причинността «Мах напълно се присъединява към Юм»*. «П. Фолкман извежда необходимостта на мисленето от необходимостта на процесите в природата — гледище, което признава факта на необходимостта в противоположност на Мах и в съгласие с Кант, — но той вижда източника на необходимостта, в противоположност на Кант, не в мисленето, а в процесите на природата» (424).

П. Фолкман е физик, който пише доста много по гносеологически въпроси и който клони, както грамадното мнозинство природоизследователи, към материализма, макар непоследователен, боязлив, недоизречен. Да се признава необходимостта на природата и от нея да се извежда необходимостта на мисленето е материализъм. Да се извлича необходимостта, причинността, закономерността и пр. от мисленето е идеализъм. Единствената неточност в приведения цитат е, че се приписва на Мах пълно отричане на всякаква необходимост. Ние видяхме вече, че това не е така нито по отношение на Мах, нито по отношение на цялото емпириокритическо направление, което, като отстъпи решително от материализма, неизбежно се плъзга към идеализма.

Остава ни да кажем няколко думи специално за руските махисти. Те желаят да бъдат марксиста, те всички са «чели» Енгелсовото решително разграничаване на материализма от направлението на Юм, те не са могли да не чуват и от самия Мах, и от всеки що-годе запознат с неговата философия, че Мах и Авенариус вървят по линията на Юм — и всички те се стараят да не проронят *нищо звук* за юмизма и материализма по въпроса за причинността! У тях цари пълна бъркотия. Няколко примера. Г-н П. Юшкевич проповядва «новия» емпириосимволизъм. И «усещането за синьо, за твърдо и пр., тези уж данни на чистия опит» и «създания уж на чистия разум, като химерата или шахматната игра», всичко това са «емпириосимволи» («Очерки», стр. 179). «Познанието е емпирио-

* *E. Lucka*. «Das Erkenntnisproblem und Machs «Analyse der Empfindungen»» в «Kantstudien», VIII. Bd., S. 409 (*Е. Лука* «Проблемата на познанието и «Анализ на усещанията» на Мах в «Кантиански изследвания», т. VIII, стр. 409. *Ред.*).

символистично и развивайки се, то отива към емпириосимволи от все по-висока степен на символизация.» «Тия емпириосимволи са. . . така наречените закони на природата» (ib.). «Така наречената истинска реалност, битието само по себе си, това е оная инфинитна» (ужасно учен човек е г. Юшкевич!) «пределна система от символи, към която се стреми нашето знание» (188). «Потоъкът на даденото», «който лежи в основата на нашето познание», е «ирационален», «алогичен» (187, 194). Енергията «е също така малко вещ, субстанция, както времето, пространството, масата и други основни понятия на природознанието: енергията е констанция, емпириосимвол, както и другите емпириосимволи, задоволяващи — до известно време — основната човешка потребност да се внесе разум, Логос, в ирационалния поток на даденото» (209).

Пред нас, в костюм на палячо от късчета пъстра, крещяща, «най-нова» терминология, е субективният идеалист, за когото външният свят, природата, нейните закони — всичко това са символи на нашето познание. Потоъкът на даденото е лишен от разумност, ред, законосъобразност: нашето познание внася там разум. Небесните тела, между които и земята, са символи на човешкото познание. Ако природознанието учи, че земята е съществувала дълго преди възможността за появата на човека и органичната материя, то нали ние сме преправили всичко това! Реда в движението на планетите *ние* внасяме, той е продукт на нашето познание. И като чувствува, че човешкият разум се разтяга от такава една философия до виновник, до родоначалник на природата, г. Юшкевич поставя наред с разума «Логоса», т. е. разума в абстракция, не разум, а Разум, не функция на човешкия мозък, а нещо съществуващо преди всякакъв мозък, нещо божествено. Последната дума на «най-новия позитивизъм» е онази стара формула на фидеизма, която разобличава още Фойербах.

Да вземем А. Богданов. В 1889 г., когато той още наполовина беше материалист и току-що бе почнал да се клатушка под влиянието на твърде големия химик и твърде объркания философ Вилхелм Оствалд, той писа: «Всеобщата причинна връзка на явленията е последното, най-доброто дете на човешкото познание; тя е всеобщ закон, най-висш от тия закони, които, да се изразим с думите на философа, човешкият разум предписва на природата» («Основные элементы и т. д.», стр. 41).

Аллах знае от какъв източник е взел тогава Богданов своя цитат. Но факт е, че «думите на философа», доверчиво повторени от «марксиста», са думи на *Кант*. Неприятно произшествие! Толкова по-неприятно, че то не може да се обясни с «просто» влияние на Оствалд.

В 1904 г., успял вече да захвърли и естествоисторическия материализъм, и Оствалд, Богданов писа: «. . . Съвременният позитивизъм смята, че законът за причинността е само начин познавателно да се свързват явленията в непрекъснатата редица, само форма на координиране на опита» («Из психологии общества», стр. 207). Това, че тоя съвременен позитивизъм е агностицизъм, който отрича обективната необходимост на природата, съществуваща преди и въвн от всяко «познание» и всякакъв човек, това Богданов или не е знаел, или е премълчавал. Той вземаше от немските професори на вяра онова, което те наричаха «съвременен позитивизъм». Най-послед, в 1905 г., като премина и всички предшествуващи стадии и емпириокритическия стадий, намирайки се вече в «емпириомонистическия» стадий, Богданов писа: «Законите съвсем не принадлежат към сферата на опита. . . те не са дадени в него, а се създават от мисленето като средство да се организира опитът, да се съгласува хармонично в стройно единство» («Эмпириомонизъм», I, 40). «Законите са абстракции на познанието; и физическите закони също така малко притежават физически свойства, както психологическите — психически свойства» (*ibid.*).

И така, законът, че след есента следва зима, след зимата — пролет, не ни е даден в опита, а е създаден от мисленето като средство да се организира, хармонизира, съгласува. . . кое с какво, другарю Богданов?

«Емпириомонизмът е възможен само затова, защото познанието активно хармонизира опита, като отстранява неговите безбройни противоречия, като създава за него всеобщи организиращи форми, като заменя първичния хаотичен свят на елементите с производния, урегулиран свят на отношенията» (57). Това не е вярно. Идеята, че познанието може да «създава» всеобщи форми, да заменя първичния хаос с ред и др. п., е идея на идеалистическата философия. Светът е закономерно движение на материята, и нашето познание, като висш продукт на природата, е в състояние само да *отразява* тая закономерност.

Изводът: сляпо вярвайки на «най-новите» реакционни

професори, нашите махисти повтарят грешките на Кантовия и Юмовия агностицизъм по въпроса за причинността, без да забелязват нито в какво безусловно противоречие с марксизма, т. е. с материализма, се намират тия учения, нито как се плъзгат по наклонената плоскост към идеализма.

4. «Принципът за икономията на мисленето» и въпросът за «единството на света»

«Принципът за «най-малкото изразходване на сили», който е положен в основата на теорията на познанието от Мах, Авенариус и много други, е. . . несъмнено «марксистка тенденция в гносеологията.»

Така заявява В. Базаров в «Очерците», стр. 69.

У Маркс има «икономия». У Мах има «икономия». Действително ли е «несъмнено», че между едното и другото има макар и сянка от връзка?

Съчинението на Авенариус «Философията като мислене за света съобразно с принципа за най-малкото изразходване на сили» (1876) прилага този «принцип», както ние видяхме, по такъв начин, че в името на «икономията на мисленето» се обявява за съществуващо *само усещането*. И причинността, и «субстанцията» (дума, която господа професорите обичат да употребяват «за важност» вместо по-точната и по-ясната: материя) се обявяват за «отстранени» в името на същата тази икономия, т. е. получава се усещане без материя, мисъл без мозък. Тази чистопробна глупост е опит да се вмъкне под нова форма *субективен идеализъм*. Както видяхме, *този* именно характер на това основно съчинение по въпроса за прословутата «икономия на мисленето» във философската литература е *общопризнат*. Ако нашите махисти не са забелязали субективния идеализъм под «новия» флаг, това се отнася към областта на куриозите.

Мах в «Анализ на усещанията» (стр. 49 на рус. превод) се позовава между другото на своя труд от 1872 г. по този въпрос. И този труд, както видяхме, е прокарване гледната точка на *чистия* субективизъм, свеждане на света към усещанията. И така, двете основни съчинения, които въведоха във философията този знаменит «принцип», про-

това, че принципът за икономията на мисленето, ако действително се положи «в основата на теорията на познанието», не може да води към нищо друго освен към субективен идеализъм. «По-икономично» от всичко е да се «мисли», че съществувам само аз и моите усещания — това е неоспоримо, щом внасяме в *гносеологията* толкова нелепо понятие.

«По-икономично» ли е да се «мисли», че атомът е неделим или че се състои от положителни и отрицателни електрони? «По-икономично» ли е да се мисли руската буржоазна революция, провеждана от либералите или провеждана против либералите? Достатъчно е да се постави въпросът, за да се видят нелепостта, субективизмът на това, да се прилага *тук* категорията «икономия на мисленето». Мисленето на човека е тогава «икономично», когато *правилно* отразява обективната истина и когато за критерий на тази правилност служат практиката, експериментът, индустрията. Само при отричане на обективната реалност, т. е. при отричане *основите* на марксизма, може сериозно да се говори за икономия на мисленето в теорията на познанието!

Ако хвърлим поглед върху по-късните работи на Мах, ще видим такова *тълкуване* на знаменития принцип, което се равнява изцяло на неговото пълно отричане. Например в «Учението за топлината» Мах се връща към своята любима идея за «икономическата природа» на науката (стр. 366 на второто немско изд.). Но, веднага добавя той, ние стопанисваме не заради стопанството (366; повторено на 391): «целта на научното стопанство е възможно попълна. . . по-спокойна. . . картина на света» (366). Щом е така, «принципът на икономията» се отделя всъщност не само от основите на гносеологията, но и изобщо от гносеологията. Да се казва, че целта на науката е да даде вярна (на спокойствието тук съвсем не е мястото) картина на света, значи да се повтори материалистическото положение. Да се казва това, значи да се признава обективната реалност на света по отношение на нашето познание, на модела по отношение на картината. *Икономичността* на мисленето в *такава* връзка е просто нескопосна и маниерно-смешна *дума* вместо: правилност. Мах тук, както обикновено, бърка, а махистите гледат и се молят на бъркотията!

В «Познание и заблуждение» четем в главата «Примери за пътищата на изследването»:

«Пълното и най-просто описание на Кирхоф (1874), икономическото изобразяване на фактическото (Мах 1872), «съгласуването на мисленето с битието и съгласуването на процесите на мисълта един с друг» (Грасман 1844) — всичко това изразява с неголеми вариации същата тази мисъл.»

Нима това не е образец на бъркотия? «Икономията на мисълта», от която Мах в 1872 г. прави извода, че съществуват *единствено само* усещанията (гледна точка, която той сам по-после бива принуден да признае за идеалистическа), *се приравнява* към чисто материалистическото изречение на математика Грасман за необходимостта да се съгласува мисленето с *битието!* приравнява се към най-простото *описание* (на *обективната реалност*, в съществуването на която Кирхоф не е и помислял да се съмнява!).

Такова приложение на принципа за «икономията на мисленето» е просто образец на куриозните философски люшкания на Мах. А ако се отстранят такива места като куриози или lapsus'и, идеалистическият характер на «принципа за икономията на мисленето» става несъмнен. Например, като полемизира с философията на Мах, кантианецът Хьонигсвалд *приветствува* неговия «принцип за икономията» като *приближаване* към «кръга от идеи на кантианството» (Dr. Richard Höningwald. «Zur Kritik der Machschen Philosophie». Vgl., 1903, S. 27*). И наистина, ако не се признава обективната реалност, дадена ни в усещанията, откъде може да се вземе «принципът за икономията», освен *от субекта?* Усещанията, разбира се, не съдържат никаква «икономия». Следователно мисленето дава нещо такова, което го няма в усещането! Следователно «принципът за икономията» се взема не от опита (= усещанията), а предхожда всякакъв опит, съставя негово логическо условие, като категориите на Кант. Хьонигсвалд цитира следното място из «Анализ на усещанията»: «по собственото наше телесно и душевно равновесие ние можем да заключим за равновесието, еднозначната определеност и еднородност на процесите, извършващи се

* — Д-р Рихард Хьонигсвалд. «Към критиката на философията на Мах», Берлин, 1903, стр. 27. *Ред.*

в природата» (стр. 281 на рус. превод). И действително, субективноидеалистическият характер на подобни положения, близостта на Мах към стигналия до априоризъм Петцолд не подлежат на съмнение.

Като има предвид «принципа за икономия на мисленето», идеалистът Вунд нарича Мах твърде сполучливо «Кант наопаки» («Systematische Philosophie». Lpz., 1907, S. 128*): у Кант има априори и опит. У Мах — опит и априори, понеже принципът за икономията на мисленето по същината си у Мах е априористичен (130). Връзката (Verknüpfung) или е в нещата като «обективен закон на природата (което Мах решително отхвърля), или е субективен принцип на описанието» (130). Принципът за икономията у Мах е субективен и той kommt wie aus der Pistole geschossen — явява се на божи свят неизвестно откъде, като телеологичен принцип, който може да има разни значения (131). Вие виждате: специалистите по философската терминология не са така наивни като нашите махисти, които са готови да повярват на думите, че «новата» думичка премахвала противоположността между субективизма и обективизма, между идеализма и материализма.

Най-последно, да се позовем още на английския философ Джеймс Уорд, който без забикалки сам нарича себе си спиритуалистически монист. Той не полемизира с Мах, а, напротив, използва, както ще видим по-долу, цялото махистко течение във физиката за своята борба против материализма. И той заявява определено, че «критерият на простотата» у Мах «е предимно субективен, а не обективен» («Naturalism and Agnosticism», v. 1, 3rd. ed., p. 82**).

Че принципът за икономията на мисълта като основа на гносеологията е могъл да се хареса на немските кантианци и на английските спиритуалисти, това след всичко казано по-горе не може да ни се види странно. Че хора, желаещи да бъдат марксиста, сближават политическата икономия на материалиста Маркс с гносеологическата икономия на Мах — това е чист хумор.

Тук ще бъде уместно да се кажат няколко думи за «единството на света». Г-н П. Юшкевич нагледно показва

* — «Систематическа философия», Лайпциг, 1907, стр. 128.
Ред.

** — «Натурализъм и агностицизъм», т. I, 3 изд., стр. 82.
Ред.

по този въпрос — за стотен и хиляден път — онази безкрайна бъркотия, която внасят нашите махисти. Като възразява на Дюринг, който извежда единството на света от единството на мисленето, Енгелс казва в «Анти-Дюринг»: «Действителното единство на света се състои в неговата материалност, а тази последната се доказва не с няколко мошенически фрази, а с дългото и трудно развитие на философията и природознанието» (S. 31)⁶³. Г-н Юшкевич цитира това място и «възразява»: «Тук преди всичко е неясно какво собствено значи твърдението, че «единството на света се заключавало в неговата материалност»» (цит. кн., стр. 52).

Мило, нали? Този субект се е заел публично да дърдори за философията на марксизма, за да заяви, че му са «неясни» най-елементарните положения на материализма! Енгелс показва чрез примери с Дюринг, че една що-годе последователна философия може да извежда единството на света или от мисленето — тогава тя е безпомощна против спиритуализма и фидеизма (S. 30 на «Анти-Дюринг») и аргументите на такава философия неизбежно се свеждат към мошенически фрази, — или от обективната реалност, която съществува въвн от нас, която отдавна, много отдавна се нарича в гносеологията материя и се изучава от природознанието. Да се говори сериозно със субект, комуто такова нещо е «неясно», е безполезно, понеже той говори тук за «неясност», за да може мошенически да се изскубне от отговор по същество на съвсем ясното материалистическо становище на Енгелс, като повтаря при това чисто дюринговската глупост за «кардиналния постулат относно принципната еднородност и свързаност на битието» (Юшкевич, цит. кн., стр. 51), за постулатите като «основни положения», за които «не би било точно да се каже, че са изведени от опита, понеже научният опит е възможен само благодарение на това, че те се слагат в основата на изследването» (пак там). Това е пълна галиматия, защото, ако този субект имаше поне капка уважение към печатното слово, той би видял *идеалистическия* изобщо и *кантианския* по-специално характер на идеята, че можело да има положения, взети не от опита и без които е невъзможен опитът. Сбор от думи, насъбрани от разни книжки и скърпени с явни грешки на материалиста Дицген — ето какво представлява «философията» на господата юшкевичевци.

Да хвърлим поглед по-добре върху разсъжденията по въпроса за единството на света на един сериозен емпириокритик — Йосиф Петцолд. Параграф 29 на II том от неговия «Увод» е озаглавен: «Стремеж към еднообразното (einheitlich) в областта на познанието. Постулат за еднозначността на всичко ставащо.» Ето образци от неговите разсъждения: «. . .Само в *единството* се достига онази естествена цел, вън от пределите на която няма никаква мислимост и в която следователно, ако взема под внимание всички факти на съответната област, мисленето може да дойде до спокойствие» (79). «. . .Несъмнено е, че природата далеч не винаги съответствува на искането за *единство*, но също така е несъмнено, че при все това тя в много случаи още сега удовлетворява искането за *спокойствие*, и трябва да смятаме за най-вероятно, според всички наши досегашни изследвания, че природата в бъдеще ще удовлетворява това искане във всички случаи. Затова по-вярно ще бъде да се означава фактическото душевно състояние като стремеж към устойчиви състояния, отколкото като стремеж към единство. . . Принципът на устойчивите състояния отива по-далеч и по-дълбоко. . . Предложението на Хекел да се постави наред с растителното и животинското царство и царството на протистите е негодно решение, защото то създава две нови трудности на мястото на предишната една: по-рано беше съмнителна границата между растенията и животните, а сега протистите не могат да бъдат разграничени рязко нито от растенията, нито от животните. . . Очевидно е, че таква състояние не е окончателно (endgültig). Подобна *двусмисленост* на понятията трябва така или иначе да бъде отстранена, дори ако няма други средства, чрез споразумение между специалистите и чрез решение, взето с мнозинство на гласовете» (80—81).

Струва ми се, че е достатъчно? Че емпириокритикът Петцолд *нито на косъм* не е по-добър от Дюринг, това е ясно. Но трябва да бъдем справедливи и към противника: Петцолд има поне толкова научна добросъвестност, че във всяко съчинение *решително* и *безвъзвратно* отхвърля материализма като философска насока. Той поне не се унижава дотам, че да се прави материалист и да обявява за «неясна» най-елементарната разлика между основните философски насоки.

5. Пространство и време

Като признава съществуването на обективната реалност, т. е. на движещата се материя, независимо от нашето съзнание, материализмът трябва да признава неизбежно също така и обективната реалност на времето и пространството, за разлика преди всичко от кантианството, което по този въпрос стои на страната на идеализма, смята времето и пространството не за обективна реалност, а за форми на човешкото съзерцание. Коренната разлика и по този въпрос между двете основни философски линии се съзнава напълно ясно от авторите от най-различни направления, от що-годе последователните мислители. Да почнем с материалистите:

«Пространството и времето — казва Фойербах — не са прости форми на явленията, а основни условия (Wesensbedingungen) . . . на битието» (Wegke, II. 332). Като признава за обективна реалност оня сетивен свят, който ние познаваме чрез усещанията, Фойербах естествено отхвърля и феноменалистическото (както би казал Мах за себе си) или агностическото (както се изразява Енгелс) разбиране на пространството и времето: както нещата или телата не са прости явления, не са комплекси от усещания, а обективни реалности, които действуват върху нашите сетива, така и пространството и времето не са прости форми на явленията, а обективно-реални форми на битието. В света няма нищо освен движеща се материя и движещата се материя не може да се движи иначе освен в пространството и във времето. Човешките представи за пространството и времето са относителни, но от тези относителни представи се образува абсолютната истина, тези относителни представи, развивайки се, вървят по линията на абсолютната истина, приближават се към нея. Както променливостта на научните знания за строежа и формите на движението на материята не опровергава обективната реалност на външния свят, така и променливостта на човешките представи за пространството и времето не опровергава обективната реалност на едното и на другото.

Като разобличава непоследователния и объркан материалист Дюринг, Енгелс го хваща именно в това, че той разсъждава за изменение на *понятието* време (въпрос безспорен за що-годе големите съвременни фило-

софи от *най-различни* философски направления), *избягвайки* ясният отговор на въпроса: реални или идеални са пространството или времето? *приближават* ли се нашите относителни представи за пространството и времето към обективно-реалните форми на битието? Или това са само продукти на развиващата се, организираща се, хармонизираща се и пр. човешка мисъл? В това и само в това се състои основният гносеологически въпрос, който действително разделя основните философски направления. «Нас не ни интересува — пише Енгелс — какви понятия се изменят в главата на г-н Дюринг. Става дума не за *понятието* време, а за *действителното* време, от което г. Дюринг така евтино» (т. е. с фрази за променливостта на понятията) «в никакъв случай не ще се отърве» («Анти-Дюринг», 5-о немско издание, S. 41).⁶⁴

Би се сторило, че това е така ясно, та дори г-да Юшкевичевци биха могли да разберат същността на въпроса. Енгелс противопоставя на Дюринг общопризнатото и от само себе си понятно за всеки материалист положение за *действителността*, т. е. обективната реалност на времето, като казва, че откритото признаване или отричане на това положение човек *не може да избегне* с разсъждения за изменението на *понятията* време и пространство. Не се касае до това, че Енгелс отхвърля и необходимостта, и научното значение на изследванията на изменението, на развитието на нашите понятия за времето и пространството, касае се до това, последователно да решаваме гносеологическия въпрос, т. е. въпроса за източника и значението на всяко човешко знание изобщо. Що-годе умният философ идеалист — а Енгелс, като говори за идеалистите, има предвид гениално последователните идеалисти от класическата философия — лесно ще признае развитието на нашите понятия за времето и пространството, без да престава да бъде идеалист, като смята напр., че развиващите се понятия за времето и пространството се приближават към абсолютната идея на едното и другото и пр. Не може да се издържи последователно враждебната на всякакъв фидеизъм и всякакъв идеализъм гледна точка във философията, ако не се признае решително и определено, че нашите развиващи се понятия за времето и пространството *отразяват* обективно-реалните време и пространство, приближават се и тук, както изобщо, към обективната истина.

«Основните форми на всяко битие — поучава Енгелс Дюринг — са пространството и времето; битието във времето е също такава най-голяма безсмислица, както и битието във пространството» (пак там).

Защо е било нужно на Енгелс в първата половина на тая фраза почти буквално да повтори Фойербах, а във втората да напомни за борбата с най-големите безсмислици на теизма, която така успешно проведе Фойербах? Затова, защото Дюринг, както се вижда от същата глава у Енгелс, не е могъл да свърже двата края в своята философия, без да се опира ту на «крайната причина» на света, ту на «първия тласък» (друг израз за понятието: бог, казва Енгелс). Дюринг навярно не по-малко искрено е искал да бъде материалист и атеист, отколкото нашите махисти искат да бъдат марксиста, но той *не уме*е да прокара последователно онова философско гледище, което действително би отнемало всяка почва изпод краката на идеалистическата и теистическата безсмислица. Като не признава — или поне като не признава ясно и отчетливо (защото Дюринг се колебае и заплита по тоя въпрос) — обективната реалност на времето и пространството, Дюринг не случайно, а неизбежно се плъзга по наклонената плоскост чак до «крайните причини» и «първите тласъци», защото той се е лишил от обективния критерий, който пречи да се излезе извън пределите на времето и пространството. Ако времето и пространството са *само* понятия, човечеството, което ги е създало, има право *да излиза отвъд техните предели* и буржоазните професори са в правото си да получават заплата от реакционните правителства за отстояването законността на това излизане, за пряката или косвената защита на средновековната «безсмислица».

Енгелс показва на Дюринг, че отричането на обективната реалност на времето и пространството теоретически е философска бъркотия, практически е капитулация или безпомощност пред фидеизма.

Сега погледнете «учението» по тоя предмет на «най-новия позитивизъм». У Мах четем: «Пространството и времето са добре построени (или хармонизирани, wohlgeordnet) системи от редица усещания» («Механика», 3-о немско издание, стр. 498). Това е явна идеалистическа безсмислица, която неизбежно произтича от учението, че телата са комплекси от усещания. Не човекът със своите усещания съществува в пространството и времето, а про-

странството и времето съществуват в човека, зависят от човека, пораждат се от човека — ето какво излиза у Мах. Той чувствава, че се подхлъзва към идеализма и «се съпротивява», като прави куп уговорки, като затрупва въпроса, също като Дюринг, с най-дълги разсъждения (вж. особено «Познание и заблуждение») за променливостта на нашите понятия пространство и време, за тяхната относителност и пр. Но това не го спасява и не може да го спаси, защото действително да се преодолее идеалистическата позиция по дадения въпрос може само ако се признае обективната реалност на пространството и времето. А това Мах в никой случай не иска. Той строи гносеологическа теория за времето и пространството върху принципа на релативизма и толкова. Такова построение не може по същество да приведе към нищо друго освен към субективен идеализъм, както ние вече изяснихме това, когато говорехме за абсолютната и относителната истина.

Като се съпротивява на неизбежните идеалистически изводи от своите предпоставки, Мах възразява на Кант, отстоявайки произхода на понятието пространство от опита («Познание и заблуждение», 2-ро немско издание, S. 350, 385). Но ако в опита *не* ни е дадена обективната реалност (както учи Мах), подобно възражение против Кант ни най-малко не отстранява общата позиция на агностицизма *и* у Кант, *и* у Мах. Ако понятието пространство се взема от опита, *без да бъде* отражение на обективната реалност *вън* от нас, то теорията на Мах си остава идеалистическа. Съществуването на природата *във времето*, което се измерва с милиони години, *преди* появата на човека и човешкия опит, показва нелепостта на тая идеалистическа теория.

«Във физиологическо отношение — пише Мах — времето и пространството са усещания за ориентировка, които заедно със сетивните усещания определят развързката (Auslösung) на биологически целесъобразните реакции на приспособяването. Във физическо отношение времето и пространството са зависимости на физическите елементи един от друг» (пак там, S. 434).

Релативистът Мах се ограничава с разглеждането на *понятието* време в разни отношения! И той също тъпче на едно място като Дюринг. Ако «елементите» са усещания, зависимостта на физическите елементи един от друг не може да съществува *вън* от човека, *преди* човека, *преди*

органичната материя. Ако усещанията за време и пространство могат да дадат на човека биологически целесъобразна ориентировка, то — изключително при условие, че тия усещания отразяват *обективната реалност* вън от човека: човек не би могъл да се приспособи биологически към средата, ако неговите усещания не му даваха *обективно-правилна* представа за нея. Учението за пространството и времето е свързано неразделно с решението на основния въпрос на гносеологията: представляват ли нашите усещания образи на телата и нещата или телата са комплекси от нашите усещания. Мах само се лута между едното и другото решение.

В съвременната физика — казва той — се крепи още възгледът на Нютон за абсолютното време и пространство (S. 442—444), за времето и пространството като такива. Тоя възглед «ни» се струва безсмислен — продължава Мах, — без да подозира очевидно, че съществуват в света материалисти и материалистическа теория на познанието. Но *на практика* тоя възглед бе *безвреден* (unschädlich, S. 442) и затова дълго време не бе подлаган на критика.

Тая наивна забележка за безвредността на материалистическия възглед издава напълно Мах! Първо, не е вярно, че идеалистите не са критикували тоя възглед «твърде дълго»; Мах просто игнорира борбата на идеалистическата и материалистическата теория на познанието по тоя въпрос; той избягва от откритото и ясно изложение на двата възгледа. Второ, признавайки «безвредността» на оспорваните от него материалистически възгледи, Мах всъщност признава с това тяхната правилност. Защото, как може неправилността да се окаже в течение на векове безвредна? Къде се дяна критерият на практиката, с който Мах се опитваше да кокетира? Материалистическият възглед за обективната реалност на времето и пространството може да бъде «безвреден» само защото природознанието *не излиза* отвъд пределите на времето и пространството, отвъд пределите на материалния свят, предоставяйки това занятие на професорите по реакционна философия. Такава «безвредност» е равносилна на правилност.

«Вреден» е идеалистическият възглед на Мах за пространството и времето, защото той, първо, отваря широко вратата на фидеизма, а, второ, *съблазнява* самия Мах към реакционни изводи. Например в 1872 г. Мах пише, че «не

е задължително да си представяме химическите елементи в пространството с три измерения» («Erhaltung der Arbeit», S. 29,* повторено на S. 55). Да постъпваме така значи «да си налагаме ненужно ограничение. Никак не е необходимо да си мислим чисто мислителните неща (das bloss Gedachte) пространствено, т. е. в отношение към видимото и осезаемото, също така, както не е необходимо да си ги мислим с някаква определена висота на звука» (27). «Причината, поради която досега не се удаде да се създаде задоволителна теория за електричеството, се състои може би в това, че искаха непременно да обяснят електрическите явления с молекулярните процеси в пространство с три измерения» (30).

Разсъждението от гледището на оня искрен и незабъркан махизъм, който открито беше защищаван от Мах в 1872 г., е съвсем безспорно: ако молекулите, атомите, с една дума, химическите елементи, не могат да се усещат те значи са «само мислителни неща» (das bloss Gedachte). А щом е така и щом пространството и времето нямат обективно реално значение, ясно е, че съвсем не е задължително да си представяме атомите *пространствено!* Нека физиката и химията «да се ограничават» с пространство с 3 измерения, в което се движи материята — все пак за обяснение на електричеството може да се търсят неговите елементи в пространство *не* с 3 измерения!

Че нашите махисти предпазливичко заобикалят тая безсмислица на Мах, макар че той я повтаря в 1906 г. («Познание и заблуждение», 2-ро изд., стр. 418), това е понятно, защото иначе те би трябвало да поставят ребром въпроса за идеалистическия и материалистическия възглед върху пространството, без извъртания и опити да се «примирят» противоположностите. Също така е понятно, че един от главатарите на иманентната школа, Антон фон Леклер, още тогава, в 70-те години, когато Мах е съвсем неизвестен и среща дори откази от «ортодоксалните физици» да печатат неговите статии, подхваща с *всички сили именно това* разсъждение на Мах, като забележително отричане от материализма и признаване на идеализма! Защото тогава Леклер още не е измислил или не е заел от Шупе и Шуберт-Золдерн или от Й. Ремке «новото» име «иманентна школа», а *направо* нарича себе си *крити-*

* — «Принципът за запазване на работата», стр. 29. *Ред.*

чески идеалист.* Тоя недвусмислен защитник на фидеизма, който открито го проповядва в своите философски съчинения, незабавно провъзгласява Мах за тези му думи за велик философ, «революционер в най-добрия смисъл на думата» (S. 252) — и той е напълно прав. Разсъждението на Мах е преминаване от лагера на природознанието в лагера на фидеизма. Природознанието и в 1872, и в 1906 г. е търсило, търси и намира — още *напипва* — атома на електричеството, електрона, в пространството с три измерения. Природознанието не се замисля над това, че веществото, което то изследва, съществува не иначе освен в пространството с 3 измерения, а следователно и частиците на това вещество, макар те и да са така дребни, че не можем да ги видим, «непременно» съществуват в същото това пространство с 3 измерения. През изтеклите от 1872 г. повече от три десетилетия на гигантски, главо-замайващи успехи на науката по въпроса за строежа на материята материалистическият възглед за пространството и времето продължава да бъде «безвреден», т. е. както и по-рано съгласен с природознанието, а обратният възглед на Мах и К⁰ е «вредно» предаване позициите на фидеизма.

В своята «Механика» Мах защитава ония математици, които изследват въпроса за мислимите пространства с n измерения, защитава ги от обвиненията, че били виновни за «чудовищните» изводи от техните изследвания. Защита безспорно напълно справедлива, но погледнете каква *гносеологическа* позиция заема Мах в тази защита. Най-новата математика — казва Мах — постави много важния и полезен въпрос за пространството с n измерения като мислимо пространство, но «действителен случай» (ein wirklicher Fall) си остава само пространството с 3 измерения (3 изд., стр. 483—485). Затова напразно «много теолози, които се затрудняват къде да поставят ада», а също и спиритистите поискаха да извлекат полза за себе си от четвъртото измерение (пак там).

Много добре! Мах не желае да отиде в компанията на теолозите и спиритистите. Но с какво се отделя той

* *Anton von Leclair*. «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», Prag, 1879 (*Антон фон Леклер*. «Реализмът на съвременното природознание в светлината на берклианско-кантианската критика на познанието», Прага, 1879. *Ред.*).

от тях в своята *теория на познанието*? С това, че само пространството с 3 измерения е *действително*! Но що за защита от теолозите и К⁰ е това, ако не се признават пространството и времето за обективна реалност? Излиза, че се ползвате с метода на мълчаливи заемки от материализма, когато е потребно, да се отделите от спиритистите. Защото, като признават действителния свят, материята, която ние усещаме, за *обективна* реалност, материалистите имат право оттук да заключават, че никакви човешки измислици за някакви цели, излизащи извън границите на времето и пространството, *не са действителни*. А вие, господа махисти, борейки се против материализма, отричате обективната реалност зад «действителността» и тайничко я промъквате пак, когато трябва да се борите против последователния, безстрашен докрай и открит идеализъм. Ако в *относителното*, релативно понятие за времето и пространството няма нищо освен относителност, ако няма обективна (= независеща нито от човека, нито от човечеството) реалност, отразявана от тия относителни понятия, защо човечеството, защо мнозинството от човечеството да няма право на понятие за съществува вън от времето и пространството? Ако Мах има право да търси атомите на електричеството или атомите изобщо *вън* от пространството с 3 измерения, защо мнозинството от човечеството да няма право да търси атомите или основите на морала *вън* от пространството с 3 измерения?

«Още не се е намерил такъв акушер — пише Мах пак там, — който би помогнал при раждането с помощта на четвъртото измерение.»

Прекрасен аргумент — само че за онези, които виждат в критерия на практиката потвърждаване на *обективната* истина, на *обективната* реалност на нашия сетивен свят. Ако нашите усещания ни дават обективно верен образ на външния, съществуващ независимо от нас свят, тогава доводът с позоваване на акушера, с позоваване на цялата човешка практика е основателен. Но тогава целият махизъм като философско направление нищо не струва.

«Надявам се — продължава Мах, като се позовава на своя труд от 1872 г., — че никой няма да защитава вярата в някакви духове (die Kosten einer Spukgeschichte hestreiten) с помощта на това, което съм говорил и писал :о тоя въпрос.»

Не може да се надяваме на това, че Наполеон не е

умрял на 5 май 1821 г. Не може да се надяваме на това, че махизмът няма да служи в полза на «дяволщината», когато той вече послужи и продължава да служи в полза на иманентите!

Та и не само на иманентите, както ще видим по-долу. Философският идеализъм е само прикрита, поукрасена дяволщина. А погледнете на по-малко предвзетите от немските представители на емпириокритицизма френски и английски представители на това философско течение. Поанкаре казва, че понятията пространство и време са относителни и че следователно (за нематериалистите това наистина е «следователно») «не природата ни дава» (или нăтрапва, impose) тия понятия, «а ние ги даваме на природата, защото ние ги намираме удобни» (1, с., р. 6). Нима това не оправдава възторга на немските кантианци? Нима това не потвърждава заявлението на Енгелс, че последователните философски учения трябва да вземат за първично или природата, или човешкото мислене?

Напълно определени са възгледите на английския махист Карл Пирсън. «Ние не можем да твърдим — казва той, — че пространството и времето имат реално съществуване; те се намират не в нещата, а в нашия начин (our mode) да възприемаме нещата» (1 . с., р. 184). Това е пряк и откровен идеализъм. «Както и пространството, времето е един от начините (буквално: плановете, plans), с които тая велика сортировъчна машина, човешката познавателна способност, поставя в ред (arranges) своя материал» (пак там). Заключениеният извод на К. Пирсън, който той излага, както обикновено, в точни и ясни тезиси, гласи: «Пространството и времето не са реалности от света на явленията (phenomenal world), а начини (модуси, modes), чрез които ние възприемаме нещата. Те не са нито безкрайни, нито безкрайно делими, по своето същество (essentially) ограничени от съдържанието на нашите възприятия» (р. 191, изводи от глава V за пространството и времето).

Добросъвестният и честен враг на материализма Пирсън, с когото, повтаряме, Мах неведнъж изказва своето пълно съгласие и който направо говори за своето съгласие с Мах, не съчинява особена фирма за своята философия, а без най-малко забикалки назовава ония класици, от които той води своята философска линия: Юм и Кант (р. 192)!

И ако в Русия се намериха наивни хора, които повярваха, че махизмът е дал «ново» решение на въпроса за пространството и времето, в английската литература природоизследователите, от една страна, и философите идеалисти, от друга, веднага и напълно определено заеха позицията към махиста К. Пирсън. Ето например отзива на биолога Лойд Морган: «Природознанието като такова приема света на явленията за външно по отношение на ума на наблюдателя, за независимо от него», докато професор Пирсън заема «идеалистическа позиция»*. «Природознанието като наука има пълно основание според мене да разглежда пространството и времето като чисто обективни категории. Биологът е в правото си, струва ми се, да разглежда разпределението на организмите в пространството, геологът — тяхното разпределение във времето, без да се спира да обяснява на читателя, че става дума само за сетивни възприятия, за натрупани сетивни възприятия, за известни форми на възприятията. Всичко това може би е добре, но е неуместно във физиката и в биологията» (р. 304). Лойд Морган е представител на оня агностицизъм, който Енгелс нарече «срамежлив материализъм», и колкото и да са «примирителни» тенденциите на такава философия, все пак да се примирят възгледите на Пирсън с природознанието се оказва невъзможно. У Пирсън излиза «най-напред умът в пространството, а след това пространството в ума» — казва друг критик.** «Не може да има съмнение в това — отговаряше защитникът на К. Пирсън Райл (R. J. Ryle), — че учението за пространството и времето, свързано с името на Кант, е най-важната положителна придобивка на идеалистическата теория на човешкото познание от времето на епископ Беркли. И една от най-забележителните черти на Пирсъновата «Граматика на науката» се състои в това, че тук може би за пръв път в едно съчинение на английски учен намираме и пълно признаване на основната истинност на Кантовото учение и кратко, но ясно излагане на това учение.»***. . .

И тъй, в Англия нито у самите махисти, нито у тех-

* «Natural Science»⁶⁶, vol. I, 1892, p. 300.

** J. M. Bentley за Пирсън в «The Philosophical Review»⁶⁶. vol. VI, 5, 1897, Septemb., p. 523 (Дж. М. Бентли за Пирсън във «Философски преглед», т. VI, 5, 1897, септември, стр. 523. Ред.).

*** R. J. Ryle за Пирсън в «Natural Science», Aug., 1892, p. 454.

ните противници от лагера на естествениците, нито у техните привърженици от лагера на специалистите философи *има и сянка от съмнение* относно идеалистическия характер на Маховото учение по въпроса за времето и пространството. «Не са забелязали» това само няколко руски автори, които желаят да бъдат марксиста.

«Много отделни възгледи на Енгелс — пише напр. В. Базаров в «Очерки», стр. 67, — например неговата представа за «чистото» пространство и време, сега са вече остарели.»

Как не! Възгледите на материалиста Енгелс са остарели, а възгледите на идеалиста Пирсън и на объркания идеалист Мах са най-нови! Най-куриозното тук е това, че Базаров дори не се съмнява, че възгледите за пространството и времето, а именно: признаването или отричането на тяхната обективна реалност, могат да бъдат отнесени към числото на *«отделните възгледи»* в противоположност на *«изходната точка на миросгледа»*, за която се говори в следната фраза у тоя автор. Ето ви нагледен образец на «еклектическата просяшка каша», за която говори Енгелс, когато става дума за немската философия от 80-те години на миналото столетие. Защото да се противопоставя «изходната точка» на материалистическия миросглед на Маркс и Енгелс «на отделния им възглед» за обективната реалност на времето и пространството, това е такава също крещяща безсмислица, както ако се противопостави «изходната точка» на икономическата теория на Маркс на неговия «отделен възглед» върху принадлежната стойност. Да се откъсне учението на Енгелс за обективната реалност на времето и пространството от неговото учение за превръщане на «нещата в себе си» в «неща за нас», от неговото признаване обективната и абсолютната истина, именно: обективната реалност, дадена ни в усещането — от неговото признаване обективната закономерност, причинност, необходимост на природата, — това значи да бъде превърната цялостната философия в буламач. Базаров, както и всички махисти, се провали от това, че смесва изменяемостта на човешките понятия за времето и пространството, техния изключително относителен характер, с неизменността на факта, че човекът и природата съществуват само във времето и пространството, а съществата извън времето и пространството, създадени от попщината и поддържани от въобра-

жението на невежествената и изтерзана маса на човечеството, са болна фантазия, измислици на философския идеализъм, негоден продукт на негоден обществен строй. Може да остарее и старее с всеки изминат ден учението на науката за строежа на веществото, за химическия състав на храната, за атома и електрона, но не може да остарее истината, че човек не може да се храни с мисли и да ражда деца само с платоническа любов. А философията, която отрича обективната реалност на времето и пространството, е също така абсурдна, вътрешно гнила и фалшива, както отричането на тия последните истини. Хитруванията на идеалистите и агностиците изобщо, в тяхната цялост, са също така лицемерни, както проповедта на фарисеите за платоническа любов!

За да илюстрирам тази разлика между относителността на нашите понятия за времето и пространството — и *абсолютното* в пределите на гносеологията противопоставяне на материалистическата и идеалистическата линия по дадения въпрос, ще приведа още един характерен цитат от един твърде стар и твърде чист «емпириокритик», именно от юмиста Шулце-Енезидем, който писа в 1792 г.:

«Ако заключенията ни вървят от представите към «нещата вън от нас», тогава пространството и времето са нещо действително вън от нас и съществуващо реално, защото битието на телата може да се мисли само в съществуващото (*vorhandenen*) пространство, а битието на измененията само в съществуващото време» (1. с., S. 100)

Именно така! Като отхвърля решително материализма и най-малката отстъпка по отношение на него, последователят на Юм, Шулце, очертава в 1792 г. отношението на въпроса за пространството и времето към въпроса за обективната реалност вън от нас именно така, както материалистът Енгелс очертава това отношение в 1894 г. (последния предговор на Енгелс към «Анти-Дюринг» с дата 23 май 1894 г.). Това не значи, че за сто години не са се изменили нашите представи за времето и пространството, че не е събран грамаден нов материал за *развитието* на тия представи (който материал уж за опровержение на Енгелс посочват и Ворошилов—Чернов, и Ворошилов—Валентинов) — това значи, че *съотношението* между материализма и агностицизма, като основни философски линии, не е могло да се измени, каквито и «нови» наименования да си прикачват нашите махисти.

Абсолютно нищичко освен «нови» наименования не прибавя към старата философия на идеализма и агностицизма и Богданов. Когато той повтаря разсъжденията на Херинг и Мах за разликата между физиологичното и геометричното пространство или между пространството на сетивното възприятие и абстрактното пространство («Емпириомонизъм», I, 26) — той изцяло повтаря грешката на Дюринг. Едно нещо е въпросът, как именно с помощта на различните сетивни органи човек възприема пространството и как през дългото историческо развитие се изработват от тия възприятия абстрактните понятия за пространството, а съвсем друго нещо е въпросът, съответствува ли на тия възприятия и на тия понятия на човечеството обективна реалност, независима от човечеството. Тоя последен въпрос, макар той да е единствено философският въпрос, Богданов «не забеляза» под грамадата детайлни изследвания, които се отнасят до първия въпрос, и затова не съумя ясно да противопостави материализма на Енгелс на бъркотията на Мах.

Времето, както и пространството, «е форма на социалното съгласуване на опита на различните хора» (пак там, стр. 34), тяхната «обективност» е «общозначимостта» (пак там).

Това е пълен фалш. Общозначима е и религията, която изразява социалното съгласуване на опита на по-голямата част от човечеството. Но учението на религията например за миналото на земята и за сътворението на света не съответствува на никаква обективна реалност. Учението на науката, че земята е съществувала *преди* всяка социалност, *преди* човечеството, *преди* органичната материя, че е съществувала в продължение на *определено* време, в *определено* по отношение към други планети пространство — на това учение (макар то да е също така относително при всяка степен от развитието на науката, както е относителен и всеки стадий от развитието на религията) *съответствува* обективна реалност. У Богданов излиза, че към опита на хората и към тяхната познавателна способност се приспособяват разните форми на пространството и времето. Всъщност тъкмо обратното е вярно: нашият «опит» и нашето познание все повече се приспособяват към *обективното* пространство и време, *отразявайки* ги все по-правилно и по-дълбоко.

6. Свобода и необходимост

На стр. 140—141 от «Очерки» А. Луначарски привежда разсъжденията на Енгелс в «Анти-Дюринг» по този въпрос и напълно се присъединява «към поразителната по яснота и точност» характеристика на въпроса от Енгелс на съответната «дивна страница»* на посоченото съчинение.

Дивно тук има наистина много. И най-«дивното» е, че нито А. Луначарски, нито цялата сбирщина махисти, които искат да бъдат марксиста, «не са забелязали» гносеологическото значение на Енгелсовите разсъждения за свободата и необходимостта. Че са чели, чели са и че са преписвали, преписвали са, но кое какво е не са разбрали.

Енгелс казва: «Хегел пръв правилно представи съотношението между свободата и необходимостта. За него свободата е познаване на необходимостта. «Необходимостта е сляпа само доколкото тя не е разбрана.» Свободата се съдържа не във въображаемата независимост от законите на природата, а в познанието на тези закони и в основаната на това знание възможност планомерно да се заставят законите на природата да действуват за определени цели. Това се отнася както до законите на външната природа, така и до законите, които управляват телесното и духовното битие на самия човек — два класа закони, които ние можем да отделяме един от друг най-много в нашата представа, съвсем не в действителността. Свободата на волята следователно не означава нищо друго освен способността да се вземат решения с познаване на работата. Така че колкото *по-свободно* е създанието на човека по отношение на определен въпрос, с толкова по-голяма *необходимост* ще се определя съдържанието на това съждение. . . Свободата се състои в основаното на познаване природните необходими (Naturnotwendigkeiten) господство над самите нас и над външната природа». . . (стр. 112—113 на петото немско издание)⁵⁸.

Да разгледаме върху какви гносеологически предпоставки е основано цялото това разсъждение.

* Луначарски казва: «. . . дивна страница на религиозна икономика. Казвам така, рискувайки да предизвикам усмивка у нерелигиозния читател.» Колкото и да са благи вашите намерения, др. Луначарски, вашето кокетирание с религията предизвиква не усмивка, а отвращение⁵⁷.

Първо, Енгелс признава от самото начало на своите разсъждения законите на природата, законите на външната природа, необходимостта от природата — т. е. всичко онова, което Мах, Авенариус, Петцолд и К^о обявяват за «метафизика». Ако Луначарски би искал хубавичко да помисли над «дивните» разсъждения на Енгелс, той не би могъл да не забележи основното различие на материалистическата теория на познанието от агностицизма и идеализма, които отричат закономерността на природата или я обявяват само за «логическа» и т. н. и др. т.

Второ, Енгелс не се занимава с измисляне на «определения» за свободата и необходимостта, ония схоластически определения, които повече от всичко занимават реакционните професори (от рода на Авенариус) и техните ученици (от рода на Богданов). Енгелс взема познанието и волята на човека — от една страна, необходимостта от природата — от друга, и вместо всяко определение, всяка дефиниция, просто казва, че необходимостта от природата е първично, а волята и съзнанието на човека — вторично. Последните трябва по неизбежност и необходимост да се приспособяват към първата; Енгелс смята това до такава степен самоочевидно, че не пилене излишни думи да разяснява своя възглед. Само руските махисти можеха да се *оплакват* от общото определение на материализма от *Енгелс* (природата е първично, съзнанието — вторично: спомнете си «недоуменията» на Богданов по този повод!) и в същото време да намират за «дивно» и «поразително точно» *едно от частните приложения* от Енгелс на това общо и основно определение!

Трето, Енгелс не се съмнява в съществуването на «сляпата необходимост». Той признава съществуването на необходимост, *непозната* от човека. Това съвсем ясно се вижда от приведения откъс. А между това, от гледището на махистите, как може човек да *знае* за съществуването на онова, което той *не знае*? Да знае за съществуването на непознатата необходимост? Нима това не е «мистика», не е «метафизика», не е признаване на «фетиши» и «идоли», не е «кантианското непознаваемо нещо в себе си»? Ако махистите се бяха замислили, те не можеха да не забележат *най-пълното твърдение* в разсъжденията на Енгелс за познаваемостта на обективната природа на нещата и за превръщането на «нещото в себе си» в «нещо за нас», от една страна, и неговите разсъждения

за сляпата, непознатата необходимост — от друга. Развитието на съзнанието у всеки отделен човешки индивид и развитието на колективните знания на цялото човечество ни показва на всяка крачка превръщането на непознатото «нещо в себе си» в познато «нещо за нас», превръщането на сляпата, непозната необходимост, «необходимостта в себе си», в познатата «необходимост за нас». Гносеологически няма решително никаква разлика между едното и другото превръщане, защото основната гледна точка тук и там е една, именно: материалистическа, признаване обективната реалност на външния свят и законите на външната природа, при което и тоя свят, и тия закони са напълно познаваеми за човека, но никога не могат да бъдат познати от него *докрай*. Ние не знаем необходимостта в природата по отношение на метеорологическите явления и дотолкова ние неизбежно сме роби на времето. Но *без да знаем* тази необходимост, *ние знаем*, че тя съществува. Откъде е това знание? Оттам, откъдето е и знанието, че нещата съществуват въвн от нашето съзнание и независимо от него, именно: от развитието на нашите знания, което милиони пъти показва на всеки човек, че незнанието се сменява със знание, когато предметът действа върху нашите сетивни органи, и обратно: знанието се превръща в незнание, когато възможността за такова действие е отстранена.

Четвърто, в приведеното разсъждение Енгелс явно прилага «салтовиталния» метод във философията, т. е. прави *скок* от теорията към практиката. Нито един от ония учени (и глупави) професори по философия, след които вървят нашите махисти, никога не си позволява подобни позорни за представителя на «чистата наука» скокове. У тях едно нещо е теорията на познанието, в което трябва някак по-хитро да се скърпят словесно «дефиниции», а съвсем друго нещо е практиката. У Енгелс цялата жива човешка практика нахлува в самата теория на познанието, давайки *обективния* критерий на истината: докато ние не знаем закона на природата, той, като съществува и действа независимо, въвн от нашето познание, ни прави роби на «сляпата необходимост». Щом узнаем тоя закон, който действа (както хиляди пъти повтаря Маркс) *независимо* от нашата воля и от нашето съзнание, ние сме господари на природата. Господството над природата, което се проявява в практиката на чове-

чеството, е резултат на обективно-вярното отражение в главата на човека на явленията и процесите в природата, доказателство, че това отражение (в пределите на това, което ни показва практиката) е обективна, абсолютна, вечна истина.

Какво получаваме в крайна сметка? Всяка крачка в разсъждението на Енгелс, почти буквално всяка фраза, всяко положение са построени всецяло и изключително върху гносеологията на диалектическия материализъм, върху предпоставките, които удрят право в лицето всички махистки глупости за телата като комплекси от усещания, за «елементите», за «съвпадението на сетивната представа с вън от нас съществуващата действителност» и пр. и др. т. и пр. Без да се смущават ни най-малко от това, махистите захвърлят материализма, повтарят (à la Берман) изтърканите пошлости за диалектиката и същевременно още тук приемат с отворени обятия *едно* от приложенията на диалектическия материализъм! Те са черпели своята философия от еkleктичeската просяшка каша и продължават да угощават читателя със също такава каша. Те вземат късче от агностицизма и нещичко от идеализма у Мах, съединявайки това с късче от диалектическия материализъм на Маркс, и дрънкат, че тая попара била *развитие* на марксизма. Те мислят, че ако Мах, Авенариус, Петцолд и всички други техни авторитети нямат ни най-малко понятие за решението на въпроса (за свободата и необходимостта) от Хегел и Маркс, това е най-чиста случайност: чисто и просто не били прочели еди-коя си страничка в еди-коя си книжка, а съвсем не, че тия «авторитети» бяха и си останаха кръгли невежи относно *действителния* прогрес на философията през XIX век, бяха и си останаха философски обскуранти.

Ето ви разсъждението на един такъв обскурант, най-редовния професор по философия във Виенския университет, Ернст Мах:

«Правилността на позицията на детерминизма или индетерминизма не може да бъде доказана. Само завършената или доказано невъзможната наука би могла да реши този въпрос. Тук става дума за такива предпоставки, които ние внасяме (man heranzubringt) при разглеждането на нещата в зависимост от това, приписваме ли на предишните успехи или несполуки на изследването повече или по-малко значителна субективна тежест (subjektivi-

ves Gewicht). Но във време на изследването всеки мислител по необходимост е теоретически детерминист» («Познание и заблуждение», 2-ро немско издание, стр. 282—283).

Нима това не е обскурантизъм, когато чистата теория грижливо бива отделяна от практиката? Когато детерминизмът бива ограничаван в областта на «изследването», а в областта на морала, обществената дейност, във всички останали области освен «изследването» въпросът се предоставя на «субективната» оценка? В моя кабинет — казва ученият педант — аз съм детерминист, а да се погрижи философът за цялостен, обхващащ и теорията, и практиката миоглед, изграден върху детерминизма — за това няма ни дума. Мах говори пошлости, защото въпросът за съотношението на свободата и необходимостта теоретически му е съвсем неясен.

«. . . Всяко ново откритие разкрива недостатъците на нашето знание, показва незабелязан дотогава остатък от зависимости» (283). . . Превъзходно! Този «остатък» е именно «нещото в себе си», което нашето познание отразява все по-дълбоко? Нищо подобно: «. . . Така и онзи, който в теорията защитава крайния детерминизъм, на практика неизбежно трябва да си остава индетерминист» (283). . . Ето че си поделиха по взаимно съгласие*: теорията — на професорите, практиката — на теолозите! Или: в теорията — обективизъм (т. е. «срамежлив» материализъм), в практиката — «субективен метод в социологията».⁵⁹ Че на тая пошла философия съчувствуват руските идеолози на еснафството, народниците, от Лесевич до Чернов, това не е чудно. Че хора, които искат да бъдат марксиста, са се увлекли от подобна глупост, свенливо прикривайки особено безсмислените изводи на Мах, това вече е съвсем печално.

Но по въпроса за волята Мах не се ограничава с бъркотия и половинчат агностицизъм, а отива много подалече. . . «Нашето усещане за глад — четем в «Механиката» — не се отличава по същество от стремежа на сярната киселина към цинка, нашата воля не се отличава така много от налягането на камъка върху своята под-

* Мах в «Механиката»: «Религиозните мнения на хората си остават *строго частна работа*, докато те не се опитват нито да ги натрапват на други хора, нито да ги прилагат към въпросите, които се отнасят до друга област» (стр. 434 на френския превод).

порка.» «Ние ще се окажем по тоя начин по-близо до природата» (т. е. при подобен възглед), «без да става нужда да бъде разлаган човекът на непостижимо множество мъгляви атоми или да се прави от света система от духовни съединения» (стр. 434 на френския превод). И тъй, не е нужен материализъм («мъгляви атоми» или електрони, т. е. признаване обективната реалност на материалния свят), не е нужен и такъв идеализъм, който би признавал света за «инобитие» на духа, но е възможен идеализъм, който признава света за *воля!* Ние стоим по-горе не само от материализма, но и от идеализма на «някакъв си» Хегел, но ние не се отказваме да покектираме с идеализма в духа на Шопенхауер! Нашите махисти, които си дават вид на оскърбена невинност при всяко споменаване за близостта на Мах до философския идеализъм, са предпочели и тук просто да замълчат за тоя деликатен пункт. А при това във философската литература е трудно да се срещне изложение на възгледите на Мах, в което да не се отбелязва неговата склонност към Willensmetaphysik, т. е. към волунтаристическия идеализъм. Това посочваше Ю. Бауман* — и възразяващият му махист Х. Клайнпетер не опровергаваше този пункт и заявяваше, че Мах, разбира се, «е по-близо до Кант и Беркли, отколкото до господстващия в природознанието метафизически емпиризъм» (т. е. до стихийния материализъм; пак там, Bd. 6, S. 87). Това посочва и Е. Бехер, който отбелязва, че ако Мах на някои места признава волунтаристическата метафизика, на други се отрича от нея, това свидетелствува само за произволността на неговата терминология; всъщност близостта на Мах към волунтаристическата метафизика е несъмнена**. Примес от тая метафизика (т. е. от идеализма) с «феноменологията» (т. е. с агностицизма) признава и Лука***. Това също посочва и В. Вунд****. Че Мах

* «Archiv für systematische Philosophie», 1898, II, Bd. 4, S. 63 («Архив за систематическа философия», 1893, II, т. 4, стр. 63. *Ред.*) — статията за философските възгледи на Мах.

** *Erich Becher*. «The Philosophical Views of E. Mach» във «Philosophical Review», vol. XIV, 5, 1905, pp. 536, 546, 547, 548 (*Ерих Бехер*. «Философските възгледи на Е. Мах» — във «Философски преглед», т. XIV, 5, 1905, стр. 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.

е феноменалист, «не чужд на волунтаристическия идеализъм», това констатира и ръководството по история на най-новата философия от Юбервег-Хайнце*.

С една дума, еkleктицизмът на Мах и неговата склонност към идеализма са ясни за всички освен за руските махисти.

* «Grundriß der Geschichte der Philosophie», Bd. 4, 9. Auflage, Brl., 1903, S. 250 («Очерк по история на философията», т. 4, 9 изд., Берлин, 1903, стр. 250. *Ред.*).

Г л а в а I V

Философските идеалисти като съратници и приемници на емпириокритицизма

Досега ние разглеждахме емпириокритицизма, взет отделно. Сега следва да хвърлим поглед върху неговото историческо развитие, върху неговата връзка и съотношение с другите философски направления. На първо място тук изпъква въпросът за отношението на Мах и Авенариус към Кант.

1. Критика на кантианството отляво и отдясно

И Мах, и Авенариус излизат на философското поприще през 70-те години на миналия век, когато в германската професорска среда е на мода повикът: «назад към Кант!». И двамата основоположници на емпириокритицизма в своето философско развитие изхождат именно от Кант. «С най-голяма благодарност аз трябва да призная — пише Мах, — че именно неговият (на Кант) критически идеализъм беше изходен пункт на цялото мое критическо мислене. Но да му оставам верен аз не можех. Твърде скоро аз отново се върнах към възгледите на Беркли» и след това «стигнах до възгледи, близки до възгледите на Юм. . . Аз и сега смятам Беркли и Юм много по-последователни мислители, отколкото Кант» («Анализ ощущений», стр. 292).

И така, Мах признава напълно определено, че започнал с Кант, той е тръгнал по линията на Беркли и Юм. Да видим Авенариус.

В своите «Пролегомени към «Критика на чистия опит»» (1876) Авенариус още в предговора отбелязва, че думите «Критика на чистия опит» показват неговото отношение към Кантовата «Критика на чистия разум» «и, разбира се, отношението му на антагонизъм» към Кант

(S. IV, изд. 1876 г.). В какво се състои този антагонизъм на Авенариус към Кант? В това, че Кант по мнението на Авенариус недостатъчно е «очистил опита». Това именно «очистване на опита» разглежда Авенариус в своите «Пролегомени» (§§ 56, 72 и мн. др.). От какво «очиства» Авенариус Кантовото учение за опита? Първо, от априоризма. «Въпросът — казва той в § 56, — дали не следва от съдържанието на опита да се отстранят като излишни «априорните понятия на разума» и да се създаде по такъв начин предимно *чист опит*, доколкото зная, се поставя тук за пръв път.» Ние вече видяхме, че Авенариус «очишти» по такъв начин кантианството от признаването на необходимостта и причинността.

Второ, той очиства кантианството от допускането на субстанция (§ 95), т. е. на нещо в себе си, която по мнението на Авенариус «не е дадена в материала на действителния опит, а се внася в него от мисленето».

Ние сега ще видим, че това определение от Авенариус на своята философска линия съвпада изцяло с определението на Мах, като се отличава само с предвзетостта на изразите. Но отначало трябва да отбележим, че Авенариус казва *явна неистина*, че той в 1876 г. за *пръв път* бил поставил въпроса «за очистване на опита», т. е. за очистване на Кантовото учение от априоризма и от допускането нещото в себе си. Всъщност развитието на немската класическа философия създава веднага след Кант критика на кантианството *в такова именно направление*, в каквото я повежда Авенариус. Това направление в немската класическа философия е представено от Шулце-Енезидем, привърженик на юмовския агностицизъм, и от И. Г. Фихте, привърженик на берклианството, т. е. на субективния идеализъм. Шулце-Енезидем в 1792 г. критикува Кант *именно* за допускането на априоризъм (I. c., S. 56, 141 и мн. др.) и на нещото в себе си. Ние, скептиците или привържениците на Юм — казва Шулце, — отхвърляме нещото в себе си като излизащо във «от пределите на всеки опит» (S. 57). Ние отхвърляме *обективното знание* (25); ние отричаме, че пространството и времето съществуват реално въвн от нас (100); ние отхвърляме наличността в опита на необходимост (112), на причинност, на сила и т. н. (113). На тях не може да се приписва «реалност въвн от нашите представи» (114), Кант доказва априорността «догматически», като казва

че щом ние не можем да мислим иначе, значи има априорен закон на мисленето. «От този довод — отговаря Шулце на Кант — отдавна са се ползували във философията, за да докажат обективната природа на онова, което се намира вън от нашите представи» (141). Като се разсъждава така, може да се припише причинност на нещата в себе си (142). «Опитът никога не ни говори (*wir erfahren niemals*), че действието на обективните предмети върху нас произвежда представи», и Кант съвсем не е доказал, «че това нещо, което се намира вън от нашия разум, трябва да се признае за нещо в себе си, различно от нашето усещане (*Gemüt*). Усещането може да се мисли като *единствена* основа на цялото наше познание» (265). Кантовата критика на чистия разум «слага в основата на своите разсъждения предпоставката, че всяко познание започва с действието на обективни предмети върху нашите сетивни органи (*Semüt*), а след това сама оспорва истината и реалността на това положение» (266). Кант не е опровергал в нищо идеалиста Беркли (268—272).

Оттук се вижда, че юмистът Шулце отхвърля Кантовото учение за нещото в себе си като непоследователна отстъпка на материализма, т. е. на «догматическото» твърдение, че в усещането ни е дадена обективна реалност, или другояче: че нашите представи се пораждат от действието на обективни (независими от нашето съзнание) предмети върху нашите сетивни органи. Агностикът Шулце упреква агностика Кант за това, че допускането на нещото в себе си противоречи на агностицизма и води към материализъм. Също така — само че още по-решително — критикува Кант субективният идеалист Фихте, като казва, че допускането на независимо от нашето *Аз* нещо в себе си от страна на Кант е «реализъм» (*Wegke, I, S. 483*) и че Кант «неясно» различава «реализма» от «идеализма». Фихте вижда крещяща непоследователност у Кант и кантианците в това, че те допускат нещото в себе си като «основа на обективната реалност» (480), като изпадат по такъв начин в противоречие с критическия идеализъм. «У вас — възкликва Фихте по адрес на реалистическите тълкуватели на Кант — земята стои върху кита, а китът — върху земята. Вашето нещо в себе си, което е само мисъл, въздействува върху нашето *Аз!*» (483).

И така, Авенариус дълбоко се заблуждава, като си

въобразява, че той «за пръв път» бил предприел «очистване на опита» у Кант от априоризма и от нещото в себе си и че с това създавал «нова» насока на философията. Всъщност той продължава старата линия на Юм и Беркли, Шулце-Енезидем и И. Г. Фихте. Авенариус си въобразява, че той «очиства опита» изобщо. Всъщност той само *очиства агностицизма от кантианството*. Той се бори не против агностицизма на Кант (агностицизмът е отричане на обективната реалност, дадена ни в усещането), а за *по-чист агностицизъм*, за премахване на онова противоречашо на агностицизма допускане на Кант, че има нещо в себе си, макар и непознаваемо, интелигибилно, отвъдно, че има необходимост и причинност, макар и априорна, дадена в мисленето, а не в обективната действителност. Той се бори с Кант не *отляво*, както се борят против Кант материалистите, а *отдясно*, както се борят с Кант скептиците и идеалистите. Той си въобразява, че върви напред, а всъщност отива назад към оная програма за критика на Кант, която Куно Фишер, говорейки за Шулце-Енезидем, сполучливо изразява с думите: «Критиката на чистия разум, след като се извади от нея чистият разум» (т. е. априоризмът), «е скептицизъм. Критиката на чистия разум, след като се извади от нея нещото в себе си, е берклиански идеализъм.» («История на новата философия», нем. издание 1869 г., т. V, стр. 115).

Тук ние стигнахме до един от най-куриозните епизоди на цялата наша «махиада», на целия поход на руските махисти против Енгелс и Маркс. Най-новото откритие на Богданов и Базаров, Юшкевич и Валентинов, за което те тръбят на хиляди гласа, е, че Плеханов прави «злополучния опит да помири Енгелс с Кант с помощта на компромисното, едва-едва познаваемото нещо в себе си» («Очерки», стр. 67 и мн. др.). Това откритие на нашите махисти разкрива пред нас наистина бездънната пропаст на най-безбожна бъркотия, на най-чудовищно неразбиране и на Кант, и на целия ход на развитието на немската класическа философия.

Основната черта на Кантовата философия е примиряването на материализма с идеализма, компромисът между единия и другия, съчетаването в една система на разнородни, противоположни философски направления. Когато Кант допуска, че на нашите представи съответствува нещо извън нас, някакво нещо в себе си, тук Кант

е материалист. Когато той обявява това нещо в себе си за непознаваемо, трансцендентно, отвъдно, Кант се проявява като идеалист. Като признава опита, усещанията за единствен източник на нашите знания, Кант насочва своята философия по линията на сенсуализма, а чрез сенсуализма при известни условия и на материализма. Когато смята, че пространството, времето, причинността и т. н. са априорни, Кант насочва своята философия по посока на идеализма. Заради тази половинчатост на Кант против него безпощадно са водили борба и последователните материалисти, и последователните идеалисти (а също така и «чистите» агностици, юмистите). Материалистите обвиняват Кант за неговия идеализъм, опровергават идеалистическите черти на неговата система, доказват познаваемостта, отсамността на нещото в себе си, липсата на принципна разлика между него и явлението, необходимостта да се извлича причинността и др. т. не от априорните закони на мисълта, а от обективната действителност. Агностиците и идеалистите обзвняват Кант, че като допуска нещото в себе си, прави отстъпка на материализма, «реализма» или «наивния реализъм», при което агностиците освен нещото в себе си отхвърлят и априоризма, а идеалистите искат последователно извличане от чистата мисъл не само на априорните форми на съзерцанието, а на целия свят изобщо (като разтягат човешкото мислене до абстрактното Аз, или до «абсолютната идея», или до универсалната воля и т. н. и др. т.). И ето нашите махисти, «без да забележат», че са си взели за учители хора, които са критикували Кант от гледната точка на скептицизма и идеализма, почнаха да си раздират ризите и да посипват главите си с пепел, когато видяха чудовищните хора, които критикуват Кант *от диаметрално противоположна гледна точка*, които отхвърлят в системата на Кант и най-малките елементи на агностицизъм (скептицизъм) и идеализъм, които доказват, че нещото в себе си е обективно реално, напълно познаваемо, отсамно, че принципно с нищо не се отличава от явлението, че се превръща в явление на всяка стъпка от развитието на индивидуалното съзнание на човека и на колективното съзнание на човечеството. Караул! — закрещяха те — това е незаконно смесване на материализма с кантианството!

Когато чета уверенията на нашите махисти, че те много

по-последователно и по-решително, отколкото някакви си остарели материалисти критикуват Кант, на мен винаги ми се струва, че в нашата компания е наминал Пуришкевич и крещи: аз много по-последователно и по-решително от вас критикувах кадетите⁶⁰, господа марксистите! Не ще и дума, г. Пуришкевич, последователните в политиката хора могат и винаги ще критикуват кадетите от диаметрално противоположни гледища, но не трябва все пак да се забравя, че вие критикувахте кадетите за това, че са *премного* демократични, а ние — за това, че са *недостатъчно* демократични. Махистите критикуват Кант за това, че той е *премного* материалист, а ние го критикуваме за това, че той е *недостатъчно* материалист. Махистите критикуват Кант отдясно, а ние — отляво.

Като образци на първия род критика в историята на класическата немска философия служат юмистът Шулце и субективният идеалист Фихте. Както ние вече видяхме, те се стараят да изтребят «реалистичните» елементи на кантианството. Точно така както Шулце и Фихте критикуват самия Кант, така юмистите емпириокритици и субективните идеалисти иманенти критикуват немските неокантианци от втората половина на XIX век. Същата линия на Юм и Беркли се проявява в едва подновено словесно одеяние. Мах и Авенариус упрекуват Кант не за това, че той *недостатъчно* реално, *недостатъчно* материалистично гледа на нещото в себе си, а за това, че той *допуска* неговото съществуване; — не за това, че той се отказва да извежда причинността и необходимостта на природата от обективната действителност, а за това, че той изобщо допуска някаква причинност и необходимост (освен, разбира се, чисто «логическа»). Иманентите вървят в крак с емпириокритиците, като критикуват Кант също от юмистка и берклианска гледна точка. Например Леклер в 1879 г. в същото това съчинение, в което той възхвалява Мах като бележит философ, упреква Кант в «непоследователност и податливост (Complivenz) в посока на реализма», които са намерили израз в понятието «*нещо в себе си*», тоя «номинален остатък (Residuum) от вулгарния реализъм» («Der Real. der mod. Nat. etc», S. 9*). Леклер нарича материализма вулгарен

* — «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik»,

реализъм, «за да бъде по-силно». «По наше мнение — пише Леклер — трябва да се отстранят всички ония съставни части от Кантовата теория, които клонят в посока на *realismus vulgaris*, като непоследователност и хибриден (*zwitterhaft*) продукт от гледището на идеализма» (41). «Непоследователностите и противоречията» в учението на Кант произтичат «от смесването (*Verquickung*) на идеалистическия критицизъм с непревъзможнатите остатъци на реалистическата догматика» (170). Реалистическа догматика Леклер нарича материализма.

Друг иманент, Йоханес Ремке, упреква Кант за това, че той чрез нещото в себе си *реалистически се разграничава* от Беркли (*Johannes Rehmke: «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff», Bgl., 1880, S. 9.**). «Философската дейност на Кант има по същество полемичен характер: чрез нещото в себе си той насочва своята философия против немския рационализъм (т. е. против стария фидеизъм на XVIII век), «а чрез чистото съзерцание — против английския емпиризъм» (25). «Аз бих сравнил Кантовото нещо в себе си с подвижен капан, поставен над яма: нещичкото изглежда невинно и безопасно, а стъпиш ли върху него — и внезапно падаш в пропастта на *света в себе си*» (27). Ето за какво не обичат Кант съратниците на Мах и Авенариус, иманентите: за това, че той в известно отношение се приближава към «пропастта» на материализма!

А ето ви образци на критикуване Кант отляво. Фойербах упреква Кант не за «реализма», а за *идеализма*, като нарича неговата система «идеализъм върху базата на емпиризма» (*Werke, II, 296*).

Ето особено важно разсъждение на Фойербах за Кант: «Кант казва: «Ако ние разглеждаме предметите на нашите усещания като прости явления — както и трябва да ги разглеждаме, — с това именно ние признаваме, че в основата на явленията лежи нещото в себе си, макар и да не знаем как е то устроено само по себе си, а знаем само неговите явления, т. е. оня начин, по който това неизвестно нещо влияе (*affiziert*) върху нашите сетива. Следователно с това, че приема битието на явленията,

S. 9 — «Реализмът на съвременното природознание в светлината на берклианско-кантианската критика на познанието», стр. 9. *Ред.*

* — Йоханес Ремке. «Светът като възприятие и понятие», Берлин, 1880, стр. 9. *Ред.*

нашият разум признава също така битието на нещата в себе си; и дотолкова ние можем да кажем, че да си представяме такива същности, които лежат в основата на явленията, т. е. които са само мислени същности, не само е позволено, но е и необходимо»». . . Като избира такова място у Кант, където нещото в себе си се разглежда просто като мислено нещо, мислена същност, а не реалност, Фойербах насочва именно върху това цялата своя критика. «. . . Следователно — казва той — предметите на усещанията, предметите на опита за разума са само явления, а не истина. . .» «Мислените същности, виждате ли, не са действителни обекти за разума! Кантовата философия е противоречие между субекта и обекта, същността и съществуването, мисленето и битието. Същността се пада тук на разума, съществуването — на усещанията. Съществуването без същност» (т. е. съществуването на явленията без обективна реалност) «е просто явление — сетивни неща; същност без съществуване — това са мислени същности, *ноумени*; те могат и трябва да се мислят, но на тях не им достига съществуване — поне за нас, — не им достига обективност; те са неща в себе си, истински неща, но те не са действителни неща. . . Какво противоречие: да се отделя истината от действителността, действителността от истината!» (Wegke, II, S. 302—303). Фойербах упреква Кант не за това, че той допуска нещата в себе си, а за това, че той не допуска тяхната действителност, т. е. обективната реалност, за това, че той ги смята за проста мисъл, за «мислени същности», а не за «същности, които съществуват», т. е. за реални, действително съществуващи. Фойербах упреква Кант в отстъпление от материализма.

«Кантовата философия е противоречие — пише Фойербах на 26 март 1858 г. на Болин, — тя води с неизбежна необходимост към Фихтевия идеализъм или към сенсуализма»; първият извод «принадлежи на миналото», вторият — «на настоящето и бъдещето» (Grün, I. с.*, II, 49). Ние вече видяхме, че Фойербах защитава обективния сенсуализъм, т. е. материализма. Новият поврат от Кант към агностицизма и идеализма, към Юм и Беркли, е несъмнено *реакционен* дори от гледна точка на Фойербах. И неговият горещ последовател Албрехт Рау, който заед-

* — Грюн, в цитираното място. *Ред.*

но с достоинства на Фойербах възприема неговите недостатъци, превъзможнати от Маркс и Енгелс, критикува Кант изцяло в духа на своя учител: «Философията на Кант е амфиболия (двусмисленост), тя е и материализъм, и идеализъм и в тая ѝ двойствена натура се намира ключът към нейната същност. Като материалист или емпирист Кант не може да не признае, че нещата имат битие (Wesenheit) извън нас. Но като идеалист той не можеше да се избави от предразсъдъка, че душата е нещо съвсем различно от сетивните неща. Съществуват действителни неща и човешки дух, който постига тия неща. Но по какъв начин тоя дух се приближава към напълно различните от него неща? Кантовият фокус е следният: духът има известни познания а priori, благодарение на които нещата трябва да му се явяват така, както те му се явяват. Следователно обстоятелството, че ние разбираме нещата така, както ние ги разбираме, е наше творение. Защото духът, който живее у нас, не е нищо друго освен дух божи, и както бог е създал света от нищо, така и човешкият дух създава от нещата нещо такова, което нещата сами по себе си не са. По такъв начин на действителните неща Кант гарантира битието им като на «неща в себе си». Душата е необходима на Кант, защото безсмъртието е за него нравствен постулат. «Нещото в себе си, господ — казва Рау по адрес на неокантианците изобщо и на объркания А. Ланге, който фалшифицира «Историята на материализма» по-специално, — е онова, което отделя идеализма на Кант от идеализма на Беркли: то образува мост от идеализма към материализма. — Такава е моята критика на Кантовата философия и нека опровергае тази критика, който може. . . За материалиста различаването на познанията а priori от «нещото в себе си» е съвсем излишно: той никъде не прекъсва постоянните връзки в природата, не смята материята и духа за коренно различни помежду си неща, а само за страни на едно и също нещо и поради това не се нуждае от никакви особени фокуси, за да приближи духа към нещата.»*

Освен това Енгелс, както видяхме, упреква Кант за

* *Albrecht Rau*. Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart, Leipzig, 1882, SS. 87—89 (*Албрехт Рау*. «Философията на Лудвиг Фойербах, съвременното природознание и съвременната философска критика», Лайпциг, 1882, стр. 87—89. *Ред.*).

това, че той е агностик, а не за това, че отстъпва от последователния агностицизъм. Енгелсовият ученик Лафарг полемизираше в 1900 г. по следния начин против кантианците (към които принадлежеше тогава и Шарл Рапопорт):

«. . . В началото на XIX век нашата буржоазия, след като завършва делото на революционното разрушение, започва да отрича своята волтерианска философия; на мода излиза пак католицизмът, който Шатобриан украсява (реинтулугаит) с романтични краски, а Себастиан Мерсе импортира Кантовия идеализъм, за да доубие материализма на енциклопедистите, пропагандаторите на който са били гилотинирани от Робеспьер.

В края на XIX век, който в историята ще носи името век на буржоазията, интеллигентите се опитват с помощта на Кантовата философия да разгромят материализма на Маркс и Енгелс. Това реакционно движение започва в Германия — нека го кажем, не в обида на нашите социалисти интегралисти, които биха искали да припишат цялата чест на основателя на тяхната школа, на Малон. Малон всъщност сам излиза от школата на Хьохберг, Бернщайн и други ученици на Дюринг, които започват да реформират марксизма в Цюрих» (Лафарг говори за известното идейно движение в немския социализъм през втората половина на 70-те години на миналия век⁶¹). Трябва да се очаква, че Жорес, Фурниер и нашите интеллигенти също ще ни поднесат Кант, когато усвоят неговата терминология. . . Рапопорт греши, когато ни уверява, че за Маркс «съществува тъждество между идеята и реалността». Преди всичко ние не употребяваме никога подобна метафизическа фразеология. Идеята е също реална, както и обектът, на който тя е отражение в мозъка. . . За да развлека (геггег) малко другарите, които са принудени да се запознават с буржоазната философия, аз ще изложа в какво се състои тази знаменита проблема, която толкова силно занимава спиритуалистическите умове. . .

Работникът, който яде колбаса и получава 5 франка на ден, знае много добре, че господарят го ограбва и че той се храни със свинско месо; че господарят е крадец и че колбасата е приятна на вкус и хранителна за тялото. — Нищо подобно — казва буржоазният софист, все едно наричат ли го Пирон, Юм или Кант, — мнението на ра-

ботника по този въпрос е негово лично, т. е. субективно мнение; той би могъл със също такова право да мисли, че господарят е негов благодетел и че колбасата е направена от нарязана кожа, защото той не може да знае *нещата в себе си*. . .

Въпросът е поставен невярно и в това именно се състои неговата трудност. . . За да познае обекта, човек трябва най-напред да провери не го ли мамят неговите сетива. . . Химиците отидоха по-нататък, проникнаха във вътрешността на телата, анализираха ги, разложиха ги на техните елементи, след това извършиха обратна процедура, т. е. синтез, съставиха тела от техните елементи: от момента, от който човек се оказва в състояние от тия елементи да произвежда неща за своя употреба, той може, както казва Енгелс, да смята, че знае *нещата в себе си*. Християнският бог, ако той би съществувал и ако той би създал света, не би направил нищо повече.»*

Ние си позволихме да приведем тази дълга извадка, за да покажем как Лафарг е разбрал Енгелс и как той критикуваше Кант отляво не за ония страни на кантианството, с които то се отличава от юмизма, а за ония, които са общи и на Кант, и на Юм, не за допускането на нещото в себе си, а за недостатъчно материалистическия възглед за него.

Най-после и К. Кауцки в своята «Етика» критикува Кант също от гледна точка, диаметрално противоположна на юмизма и берклианството. «В свойствата на моята зрителна способност — пише той против гносеологията на Кант — лежи това, че аз виждам зелено, червено, бяло. Но това, че зеленото е нещо по-друго от червеното, свидетелствува за нещо, което се намира вън от мене, за действителна разлика между нещата. . . Съотношенията и различията на самите неща, които ми посочват отделните представи в пространството и времето. . ., са действителни съотношения и различия на външния свят; те не се обуславят от характера на моята познавателна способност. . . в такъв случай» (ако беше вярно учението на Кант за идеалността на времето и пространството) «за света извън нас ние не бихме могли да знаем

* *Paul Lafargue*. «Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant» в «Le Socialiste»⁶² от 25 февруари 1900 г. (*Пол Лафарг* «Материализмът на Маркс и идеализмът на Кант» в «Социалист» Ред.).

нищо, не бихме могли да знаем дори това, че той съществува» (стр. 33—34 на руския превод).

И така, цялата школа на Фойербах, на Маркс и Енгелс тръгва от Кант наляво, към пълно отричане на всеки идеализъм и всеки агностицизъм. А нашите махисти тръгнаха след *реакционното* направление във философията, след Мах и Авенариус, които критикуват Кант от юмистка и берклианска гледна точка. Разбира се, да върви подир какъвто си иска идеен реакционер е свято право на всеки гражданин и особено на всеки интелегент. Но ако хора, скъсали радикално със самите *основи на марксизма* във философията, започват след това да се въртят, да бъркат, да усукват, да уверяват, че те са «също» марксисти във философията, че те «почти» са съгласни с Маркс и че само мъничко са го «допълнили», това е вече съвсем неприятно зрелище.

2. За това, как «емпириосимволистът» Юшкевич се посмя над «емпириокритика» Чернов

«Смешно е, разбира се, да гледаш — пише г. П. Юшкевич — как г. Чернов иска да направи от агностическия позитивист-коптист и спенсерианец Михайловски предтеча на Мах и Авенариус» (1. с., стр. 73).

Смешно е тук преди всичко поразителното невежество на г. Юшкевич. Както и всички ворошиловци, той прикрива това невежество с куп учени думи и имена. Цитираната фраза се намира в параграфа, посветен на отношението на махизма към марксизма. И заел се да разсъждава по това, г. Юшкевич не знае, че за Енгелс (както и за всеки материалист) и привържениците на Юмовата линия, и привържениците на Кантовата линия са еднакво агностици. Затова да се противопоставя агностицизмът на махизма изобщо, когато дори Мах сам се признава за привърженик на Юм, значи да си просто философски неграмотен. Думите «агностически позитивизъм» са също така нелепи, защото позитивисти наричат себе си именно привържениците на Юм. Г-н Юшкевич, който си е взел за учител Петцолд, трябваше да знае, че Петцолд на право отнася емпириокритицизма към позитивизма. Най-последно, да се преплитат имената на Огюст Конт и Хърбърт Спенсър е също нелепо, защото

марксизмът отхвърля не онова, с което един позитивист се отличава от друг, а онова, което е общо у тях, онова, което прави философа позитивист за разлика от материалиста.

Целият този сбор от думи е бил нужен на нашия Ворошилов, за да «омагьоса» читателя, да го оглуши със звъна на думите, да му отвлече вниманието от същината на работата към нищожни дреболии. А тази същина се състои в коренното различие на материализма от цялото широко течение на позитивизма, вътре в което се намират и Ог. Конт, и Х. Спенсър, и Михайловски, и редица неокантианци, и Мах с Авенариус. Тази същина на въпроса с най-пълна определеност изразява Енгелс в своя «Л. Фойербах», когато той отнася всички кантианци и юмисти от онова време (т. е. от 80-те години на миналия век) към лагера на жалките еkleктици, дребнавци (Floh-kascker, буквално: който чука бълхи) и др. т.⁶³ За кого могат и за кого трябва да се отнесат тия характеристики — за това нашите ворошиловци не са пожелали да помислят. И понеже те не умеят да мислят, ние ще им приведем едно нагледно съпоставяне. Енгелс не привежда *никакви* имена, когато и в 1888, и в 1892 г. говори за кантианците и юмистите изобщо⁶⁴. Единствената книга, на която се позовава Енгелс, е съчинението на Щарке за Фойербах, което Енгелс разглежда. «Щарке — казва Енгелс — усърдно се старае да защити Фойербах от нападките и ученията на ония доценти, които вдигат шум сега в Германия под името философи. За хора, които се интересуват от изродилото се потомство на класическата немска философия, това, разбира се, е важно; на самия Щарке това е могло да изглежда необходимо. Но ние ще пощадим читателя» («Ludwig Feuerbach», S. 25⁶⁵).

Енгелс иска да «пощади читателя», т. е. да избави социалдемократите от приятното познанство с изродилите се дърдорковци, наричащи себе си философи. Кои са именно тези представители на «изродилото се потомство»?

Разтваряме книгата на Щарке (С. N. Starke: «Ludwig Feuerbach», Stuttgart, 1885*) и четем постоянните позовавания на привържениците на Юм и Кант. От тия две линии Щарке отделя Фойербах. При това Щарке

* — К. Н. Щарке. «Лудвиг Фойербах», Щутгарт, 1885. Ред.

цитира А. Рил, Винделбанд, А. Ланге (SS. 3, 18—19, 127 и сл. у Щарке).

Разтваряме книгата на Р. Авенариус «Човешкото понятие за света», излязла в 1891 г., и четем на стр. 120 от първото немско издание: «Крайният резултат на нашия анализ се намира в съответствие — макар и не абсолютно (*durchgehend*), съобразно с различието на гледните точки — с онова, до което са дошли други изследователи, като например Е. Лаас, Е. Мах, А. Рил, В. Вунд. Сrv. също и *Шопенхауер*.»

Над кого се е смял нашият Ворошилов-Юшкевич?

Авенариус ни най-малко не се съмнява в своята принципна близост — не по частен въпрос, а по въпроса за «крайния резултат» на емпириокритицизма — с *кантианците* Рил и Лаас, с *идеалиста* Вунд. Мах той споменава между двама кантианци. И наистина, нима това не е една компания, щом Рил и Лаас нагласят Кант според Юм, а Мах и Авенариус нагласят Юм според Беркли?

Чудно ли е, че Енгелс е искал да «пощади» немските работници, да ги избави от близко познание с цялата тая компания от доценти, «чукащи бълхи»?

Енгелс е умее да щади немските работници, а ворошиловци не щадят руския читател.

Необходимо е да отбележим, че еkleктичeското по същината си съединение на Кант с Юм или на Юм с Беркли е възможно, тъй да се рече, в разни пропорции с предимно подчертаване ту един, ту друг елемент на смеската. По-горе ние видяхме например, че само един махист, Х. Клайнпетер, открито признава себе си и Мах за солипсисти (т. е. за последователни берклианци). Напротив, юмизма във възгледите на Мах и Авенариус подчертават мнозина техни ученици и привърженици: Петцолд, Вили, Пирсън, руският емпириокритик Лесевич, французинът Анри Делаacroa* и др. Ще приведем един пример с особено големия учен, който във философията също съединява Юм с Беркли, но пренася ударението върху

* «Bibliothèque du congrès international de philosophie», vol IV, *Henri Delacroix*. «David Hume et la philosophie critique» («Библиотека на международния философски конгрес», т. IV. *Анри Делаacroa*. «Давид Юм и критическата философия». *Ред.*) Към привържениците на Юм авторът отнася Авенариус и иманентите в Германия, Ш. Ренувие и неговата школа («неокритицистите») във Франция.

материалистическите елементи на тази смесица. Това е, знаменитият английски природоизследовател Т. Хъксли, който пусна в ход термина «агностик» и когото несъмнено преди всичко и най-вече е имал предвид Енгелс, когато говори за английския агностицизъм. Енгелс в 1892 г. нарече тоя тип агностици «срамежливи материалисти»⁶⁶. В книгата си «Натурализъм и агностицизъм» английският спиритуалист Джеймс Уорд, нападайки преди всичко «научния вожд на агностицизма» (vol. II, p. 229) — Хъксли, потвърждава оценката на Енгелс, като казва: «У Хъксли уклонът към признаване първенството на физическата страна» (на «редицата елементи», според Мах) «е изразен често толкова силно, че тук изобщо едва ли може да се говори за паралелизъм. Въпреки че Хъксли извънредно горещо отхвърля прозвището материалист като позорно за неговия неопетнен агностицизъм, аз не зная друг автор, който повече да заслужава това прозвище» (vol. II, p. 30—31). И Джеймс Уорд привежда такива изказвания на Хъксли в потвърждение на своето мнение: «Всеки, който е запознат с историята на науката, ще се съгласи, че нейният прогрес през всички времена е означавал и сега повече отвсякога означава разширяване областта на онова, което ние наричаме материя и причинност, и съответно на това постепенно изчезване от всички области на човешката мисъл на онова, което ние наричаме дух и самопроизволност.» Или: «Само по себе си не е важно ще изразяваме ли явленията (феномените) на материята с термини за духа или явленията на духа — с термини за материята: и едната, и другата формулировка в известен относителен смисъл е вярна» («относително устойчиви комплекси от елементи», според Мах). «Но от гледна точка на прогреса на науката материалистическата терминология е по-за предпочитане във всяко отношение. Защото тя свързва мисълта с другите явления на света. . . докато обратната или спиритуалистическата терминология е крайно безсъдържателна (utterly barren) и не води към нищо друго освен към бъркотия и тъмнота. . . Едва ли може да има съмнение в това, че колкото повече напредва науката, толкова по-широко и толкова по-последователно всички явления на природата ще бъдат представени чрез материалистически формули или символи» (I, 17—19).

Така разсъждава «срамежливият материалист» Хък-

сли, който в никой случай не иска да признае материализма като незаконно отиваща по-далече от «групите усещания» «метафизика». И същият тоя Хъксли пише: «Ако аз бих бил принуден да избирам между абсолютния материализъм и абсолютния идеализъм, аз бих бил принуден да приема последния». . . «Единственото, което ни е достоверно известно, това е съществуването на духовния свят» (J. Ward, II, 216, пак там).

Философията на Хъксли е точно така смес от юмизъм и берклианство, както и философията на Мах. Но у Хъксли изпаданията в берклианство са случайност, а неговият агностицизъм е смокинен лист на материализма. У Мах «окраската» на сместа е друга и същият този спиритуалист Уорд, който воюва ожесточено против Хъксли, ласкаво потупва по рамото Авенариус и Мах.

3. Иманентите като съратници на Мах и Авенариус

Говорейки за емпириокритицизма, ние не можахме да избегнем честите позовавания на философите от така наречената иманентна школа, главни представители на която са Шупе, Леклер, Ремке и Шуберт-Золдерн. Необходимо е да разгледаме сега отношението на емпириокритицизма към иманентите и същността на философията, проповядвана от последните.

Мах писа в 1902 г. «. . . Понастоящем аз виждам как цяла редица философи: позитивисти, емпириокритици, привърженици на иманентната философия — както и твърде малко природоизследователи, не знаейки нищо един за друг, започнаха да пробиват нови пътища, които въпреки всички индивидуални различия се събират приблизително в една точка» («Анализ ощущений», стр. 9). Тук, първо, трябва да се отбележи рядкото по своята правдивост признание на Мах, че *твърде малко* природоизследователи принадлежат към привържениците уж на «новата», всъщност на твърде старата, юмистко-берклианска философия. Второ, извънредно важен е възгледът на Мах за тази «нова» философия като широко *течение*, в което иманентите стоят наравно с емпириокритиците и позитивистите. «Така се разкрива — повтаря Мах в предговора към руския превод на «Анализ на усещанията»

(1906 г.) — едно общо движение». . . (стр. 4). . . «Аз съм твърде близък — казва Мах на друго място — до последователите на иманентната философия. . . Аз не намерих в тази книга («Очерк по теорията на познанието и логиката» на Шупе) нищо, с което не бих се съгласил с готовност, като направя — най-много — незначителни поправки» (46). Мах смята и Шуберт-Золдери за вървящ «по твърде близки пътища» (стр. 4), а на Вилхелм Шупе дори *посвещава* своя последен и, тъй да се рече, обобщаващ философски труд «Познание и заблуждение».

Другият основоположник на емпириокритицизма, Авенариус, писа в 1894 г., че го «радва» и «ободрява» съчувствието на Шупе към емпириокритицизма и че «различието» (Differenz) между него и Шупе «може би е само временно» (vielleicht nur einstweilen noch bestehend).^{*} Най-после И. Петцолд, учението на когото В. Лесевич смята за последна дума на емпириокритицизма, *направо провъзгласява за водачи на «новото» направление тъкмо троицата*: Шупе, Мах и Авенариус («Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», Bd. II, 1904, S. 295** и «D. Weltproblem», 1906, S. V и 146***). При това Петцолд решително въстава против Р. Вили («Einf.», II, 321) — едва ли не единствения виден махист, който се срама от такъв сродник като Шупе и се стараеше принципно да се разграничи от него, за което ученикът на Авенариус получи забележка от скъпия учител. Авенариус написа гореприведените думи за Шупе в своята бележка към статията на Вили против Шупе, при което добави, че критиката на Вили била «излязла комай по-интензивна, отколкото бе нужно» («Vierteljschr. f. w. Ph.» 18. Jahrg., 1894, S. 29; тук е и статията на Вили против Шупе).

След като се запознахме с оценката на емпириокритиците за иманентите, нека преминем към оценката на иманентите за емпириокритиците. Отзива на Леклер в 1879 г. ние вече отбелязахме. Шуберт-Золдери в 1882 г.

^{*} Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 1891, 18. Jahrg., Heft I, S. 29 («Тримесечник за научна философия», 1894, 18-та година, книжка I, стр. 29. *Ред.*).

^{**} — «Увод във философията на чистия опит», т. II, 1904, стр. 295. *Ред.*

^{***} — «Das Weltproblem von positivem Standpunkte aus», 1906, S. V и 146 («Световната проблема от позитивистка гледна точка», 1906, стр. V и 146. *Ред.*

направо отбелязва своето «съгласие» «отчасти с Фихте стария» (т. е. със знаменития представител на субективния идеализъм, Йохан Готлиб Фихте, който е имал също такава несполучливо философско синче, както и Йосиф Дицген), след това «с Шупе, Леклер, *Авенариус* и отчасти с Ремке», при което с особено удоволствие цитира *Мах* («*Erh. d. Arb.*»)* против «естественоисторическата метафизика»** — така наричат всички реакционни доценти и професори в Германия естественоисторическия материализъм. В 1893 г., след като излезе «Човешкото понятие за света» на Авенариус, В. Шупе приветствува това съчинение в «Отворено писмо до Р. Авенариус» като «потвърждение на наивния реализъм», който бил защитаван и от самия Шупе. «Моето разбиране за мисленето — писа Шупе — прекрасно се схожда с вашия (*Авенариусов*) чист опит.»*** След това, в 1896 г., Шуберт-Золдерн, като прави равносметка на онова «методологическо направление във философията», върху което той се «опира», извежда своето родословие от Беркли и Юм чрез *Ф. А. Ланге* («с Ланге датира собствено началото на нашето направление в Германия») и по-нататък чрез Лаас, Шупе и К⁰, *Авенариус* и *Мах*, от неокантианците *Рил*, от французите Ш. Ренувие и т. н.**** Най-последно в програмния «Увод», напечатан в първия брой на специалния философски орган на иманентите, наред с обявяването война на материализма и с изразяване съчувствие към Шарл Ренувие, четем: «Дори в лагера на самите природоизследователи се надигат вече отделни гласове за проповед против растящото самомнение на своите другари по специалност, против нефилософския дух, овладял природните науки.

* — «Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit» — «Историята и коренът на закона за запазване на работата». *Ред.*

** *Dr. Richard von Schubert-Soldern: Über Transcendenz des Objekts und Subjects*, 1882, S. 37 и § 5. Срв. и неговата: «Grundlagen einer Erkenntnistheorie», 1884, S. 3 (*Д-р Рихард фон Шуберт-Золдерн. «Върху трансцендентността на обекта и субекта», 1882, стр. 37 и § 5. Срв. също неговата: «Основни на теорията на познанието», 1884, стр. 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 Рихард фон Шуберт-Золдерн. «Човешкото щастие и социалният въпрос», 1896, стр. V, VI. Ред.*).

Такъв е например физикът Мах. . . Навсякъде се раздвижват свежи сили и работят, за да разрушат сляпата вяра в непогрешимостта на природознанието, и започват отново да търсят други пътища в дълбините на тайнственото, да търсят по-добър вход в жилището на истината.*

Две думи за Ш. Ренувие. Той е глава на влиятелната и разпространена във Франция школа на така наречените неокритицисти. Неговата теоретическа философия е съединение на феноменализма на Юм с априоризма на Кант. Нещото в себе си се отхвърля решително. Връзката между явленията, редът, законът се обявяват априорни, закон се пише с голяма буква и се превръща в база на религията. Католишките попове са във възторг от тази философия. Махистът Вили с негодувание нарича Ренувие «втори апостол Павел», «обскурант от висша школа», «казуистичен проповедник на свободата на волята» («Gegen die Schulweisheit», S. 129**). И ето такива съмишленици на иманентите *горещо приветствуват* философията на Мах. Когато неговата «Механика» излезе във френски превод, органът на «неокритицистите» — «L'Année Philosophique»⁶⁸, издаван от сътрудника и ученика на Ренувие, Пийон, писа: «Безполезно е да се говори до каква степен позитивната наука на г. Мах със своята критика на субстанцията, на вещта, на нещото в себе си се съгласува с неокритическия идеализъм» (том 15, 1904, р. 179).

Що се отнася до руските махисти, те всички се срамуват от своето родство с иманентите — друго, разбира се, не можеше и да се очаква от хора, които не тръгнаха съзнателно по пътеката на Струве, Меншиков и К⁰. Само Базаров нарича «някои представители на иманентната школа» «реалисти»***. Богданов кратко (*и фактически невярно*) заявява, че «иманентната школа е само междинна форма между кантианството и емпириокритицизма» («Емпириомонизъм», III, XXII). В. Чернов пише: «Изобщо иманентите само с една страна на своята теория се прибли-

* «Zeitschrift für immanente Philosophie»⁶⁷, Bd., I, Berlin, 1896 SS. 6, 9.

** «Против школската мъдрост», стр. 129. *Ред.*

*** «Реалистите в съвременната философия — някои представители на иманентната школа, излезли от кантианството, школата на Мах—Авенариус и много сродни на тях течения — намират, че няма решително никакви основания да се отхвърля изходният пункт на наивния реализъм». «Очерки», стр. 26.

жават към позитивизма, а с другите далеч излизат из неговите рамки» («Философские и социологические этюды», 37). Валентинов казва, че «иманентната школа е облякла тези (махистки) мисли в непригодна форма и изпаднала в задънената уличка на солипсизма» (1. с., стр. 149). Както виждате, тук каквото пожелаеш, това и намираш: и конституция, и риба с хрян, и реализъм, и солипсизъм. Боят се нашите махисти да кажат открито и ясно истината за иманентите.

Работата се състои в това, че иманентите са най-отявлени реакционери, открити проповедници на фидеизма, цялостни в своето мракобесие хора. Няма *нищо един* от тях, който *открито* да не свежда своите най-теоретически работи по гносеология към защита на религията, към оправдаване на едно или друго средновековие. Леклер в 1879 г. защитава своята философия като такава, която удовлетворява «всички изисквания на религиозно настроения ум» («Der Realismus etc.», S. 73*). Й. Ремке посвещава в 1880 г. своята «теория на познанието» на протестантския пастор Бидерман и завършва книгата с проповед не за свръхсетивния бог, а за бога като «реално понятие» (затова навярно Базаров причисли «някои» иманенти към «реалистите?»), при което «обективизацията на това реално понятие се предоставя на практическия живот и се разрешава от него», като образец пък на «научна теология» се обявява «Християнската догматика» на Бидерман (J. Rehmke: «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff», Berlin, 1880, S. 312). Шупе в «Списание за иманентна философия» уверява, че ако иманентите отричат трансцендентното, под това понятие съвсем не попада бог и бъдещият живот («Zeitschrift für immanente Philosophie», II. Band, S. 52**). В своята «Етика» той отстоява «връзката на нравствения закон... с метафизическия мироглед» и осъжда «безсмислената фраза» за отделяне на църквата от държавата (Dr. Wilhelm Schuppe. «Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie», Bresl., 1881, S. 181, 325***). Шуберт-Золдерн в своите

* — «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», S. 73 *Ред.*

** — «Списание за иманентна философия», т. II, стр. 52. *Ред.*

*** — Д-р Вилхелм Шупе. «Основи на етиката и философията на правото», Бреслау, 1881, стр. 181, 325. *Ред.*

«Основи на теорията на познанието» идва до извода за преекзистенция (предсъществуване) на нашето Аз преди битието на нашето тяло и постекзистенция (следсъществуване) на Аз след тялото, т. е. безсмъртие на душата (1. с., S. 82) и т. н. В своя «Социален въпрос» наред със «социалните реформи» той защитава съсловното изборно право против Бебел, казва, че «социалдемократите игнорират факта, че без божествения дар на нещастieto не би имало щастие» (S. 330), и при това се оплаква: материализмът бил «господствувал» (S. 242), «който в наше време вярва в задгробния живот, макар само във възможност, него го смятат за дурак» (ib.).

И ето такива немски меншиковци, обскуранти никак не от по-малко висока проба, отколкото Ренувие, живеят в постоянен конкубинат с емпириокритиците. Тяхното теоретическо родство е неоспоримо. Кантианството у иманентите не е повече, отколкото у Петцолд или Пирсън. Ние видяхме по-горе, че те сами се признават за ученици на Юм и Беркли и такава оценка за иманентите е общопризната във философската литература. За да покажем нагледно от какви гносеологически предпоставки излизат тия съратници на Мах и Авенариус, ще приведем няколко основни теоретически положения из съчиненията на иманентите.

В 1879 г. Леклер още не е измислил названието «иманенти», което означава собствено «опитен», «даден в опита», и което представлява такава също лъжлива фирма за прикриване на гнилостта, както са лъжливи и фирмите на европейските буржоазни партии. В първото си съчинение Леклер открито и откровено нарича себе си «критически идеалист» («Der Realismus etc.», S. II, 21, 206 и мн. др.). Тук той критикува Кант, както вече видяхме, за отстъпки на материализма, като определено сочи своя път от Кант към Фихте и Беркли. Против материализма изобщо и *против склонността към материализъм на повечето от природоизследователите по-специално* Леклер води също такава безпощадна борба, както и Шупе, и Шуберт-Золдерн, и Ремке.

«Да се върнем назад — казва Леклер, — към гледището на критическия идеализъм, да не приписваме «на природата изцяло и на природните процеси трансцендентно съществуване» (т. е. съществуване въвн от човешкото съзнание), «тогава за субекта и съвкупността от телата и

неговото собствено тяло, доколкото той го вижда и осезава, заедно с всички негови изменения, ще бъдат непосредствено дадено явление от пространствено свързани съществувания и последователности във времето, и цялото обяснение на природата се свежда към констатиране на законите на тия съществувания и последователности» (21).

Назад към Кант — казваха реакционерите неокантианци. Назад към Фихте и към Беркли — ето какво казват *по същество* реакционерите иманенти. За Леклер всичко съществуващо е «комплекси от усещания» (S. 38), при което едни групи свойства (Eigenschaften), действащи върху нашите сетива, се означават например с буквата M, а други групи, действащи върху другите обекти на природата — с буквата N (S. 150 и др.). И при това Леклер говори за природата като за «явление на съзнанието» (Bewußtseinsphänomen) не на отделния човек, а на «човешкия род» (S. 55—56). Ако вземем под внимание, че Леклер обнародва тази книга в същата оная Прага, където Мах беше професор по физика, и че Леклер с възторг цитира само произведението на Мах «Erhaltung der Arbeit», излязло през 1872 г., то неволно възниква въпросът: не трябва ли да се признае привърженикът на фидеизма и откровеният идеалист Леклер за действителен родоначалник на «оригиналната» философия на Мах?

Що се отнася до Шупе, който, по думите на Леклер,* е дошъл до «същите резултати», той, както вече казахме, наистина претендира да защитава «наивния реализъм» и горчиво се оплаква в «Отворено писмо до Р. Авенариус» по повод на «установилото се извращаване на моята (на Вилхелм Шупе) теория на познанието в субективен идеализъм». В какво се състои грубото мошеничество, наречено защита на реализма, от страна на иманента Шупе, достатъчно се вижда от тая негова фраза, казана против Вунд, който, без да се колебае, отнася иманентите към фихтеанците, към субективните идеалисти (Philosophische Studien», I, с., S. 386, 397, 407**).

«У мене — възразяваше Шупе на Вунд — положение-

* «Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie», Bresl., 1882, S. 10 («Принос към монистическата теория на познанието», Бреслау, 1882, стр. 10. *Ред.*).

** — «Философски изследвания», в цитираното място, стр. 386, 397, 407. *Ред.*

то «битието е съзнание» има тоя смисъл, че съзнанието без външния свят е немислимо, че следователно последният принадлежи към първото, т. е. много пъти вече отбелязваната и разясняваната от мене абсолютна връзка (*Zusammengehörigkeit*) на едното и другото, в каквато връзка те съставят единното първоначално цяло на битието.»*

Трябва да си много наивен, за да не видиш в подобен «реализъм» чистокръвен субективен идеализъм! Помислете само: външният свят «принадлежи към съзнанието» и се намира в *абсолютна* връзка с него! Наистина оклеветили са бедния професор с «установилото се» негово причисляване към субективните идеалисти. Подобна философия съвпада изцяло с «принципната координация» на Авенариус: тях не ще ги откъснат една от друга никакви уговорки и протести на Чернов и Валентинов, и двете философии заедно ще бъдат изпратени в музея на реакционните фабриканти на немската професура. Като куриоз, който отново и отново показва недомислието на г. Валентинов, ще отбележим, че той нарича Шупе солипсист (от само себе си се разбира, че Шупе също така енергично се кле, че той не е солипсист, писа специални статии на тая тема, както Мах, Петцолд и К⁰), а силно се възхищава от Базаровата статия в «Очерците»! Би ми се искало да превода на немски език изречението на Базаров «сезивната представа е именно съществуващата във действителност» и да го изпратя на шо-годе смислен иманент. Той би разцелувал Базаров и би го обсипал с целувки също така, както шупевци, леклеровци, шуберт-золдерновци разцелуваха Мах и Авенариус. Защото изречението на Базаров е *алфата* и *омегата* на ученията на иманентната школа.

Ето ви най-после и Шуберт-Золдерн. «Материализмът на природознанието, «метафизиката» на признаването обективна реалност на външния свят е главният враг на тоя философ.» («Осн. теории познания», 1884, S. 31 и цялата II глава: «Метафизика естествознания»). «Природознанието абстрахира от всички отношения на съзнанието (S. 52) — ето къде е главното зло (в това се и състои материализмът!). Защото от «усещанията, а следователно

* *Wilhelm Schuppe*. «Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt» в «Zeitschrift für immanente Philosophie», Band II, S. 195 (*Вилхелм Шупе*. «Иманентната философия и Вилхелм Вунд» в «Списание за иманентна философия», т. II, стр. 195. *Ред.*).

от състоянията на съзнанието» човек не може да излезе (S. 33, 34). Разбира се — признава си Шуберт-Золдерн в 1896 г., — моята гледна точка е *теоретико-познавателен солипсизъм* («Социалният въпрос», S. X), но не «метафизически», не «практически». «Онова, което ни е дадено непосредствено, това са усещанията, комплексите на постоянно изменящите се усещания» («Über Transc. и т. н.», S. 73*).

«Маркс приема — казва Шуберт-Золдерн — материалния процес на производството като причина на вътрешните процеси и мотиви точно така (и също толкова фалшиво), както природознанието приема общия» (на човечеството) «външен свят като причина на индивидуалните вътрешни светове» («Соц. попр.», стр. XVIII). Относно връзката на историческия материализъм на Маркс с естественоисторическия материализъм и философския материализъм изобщо този съратник на Мах и не мисли да се съмнява.

«Мнозина, дори може би мнозинството, ще бъдат на мнение, че от гносеологически-солипсистко гледище не е възможна никаква метафизика, т. е. че метафизиката е винаги трансцендентна. След по-зряло размишление аз не мога да се присъединя към това мнение. Ето моите доводи. . . Непосредствената основа на всичко дадено е духовната (солипсистката) връзка, централен пункт на която е индивидуалното Аз (индивидуалният свят от представи) с неговото тяло. Останалият свят е немислим без това Аз и това Аз е немислимо без останалия свят; с унищожаването на индивидуалното Аз светът също се разсейва като дим, което е невъзможно — а с унищожението на останалия свят не остава място и за индивидуалното Аз, тъй като то може да бъде отделено от света само логически, а не във времето и пространството. Поради това моето индивидуално Аз неизбежно трябва да съществува и след моята смърт, щом с него не се унищожават целият свят». . . (пак там, стр. XXIII).

«Принципната координация», «комплексите от усещания» и прочие махистка пошлост служат вярно, комуто трябва!

«. . .Що е отвъден свят (das Jenseits) от солипсистка гледна точка? Това е само възможен за мене опит в бъдещето» (ibid.). . . «Разбира се, спиритизмът например не е

* — «Über Transcendenz des Objects und Subjects», S. 73. *Ред.*

доказал своята *Jenseits*, но в никой случай на спиритизма не може да бъде противопоставен материализмът на природознанието, тъй като този материализъм, както видяхме е само едната страна на световния процес вътре» («в принципната координация» =) «във всеобемащата духовна връзка» (S. XXIV).

Всичко това се казва в същия оня философски увод към «Социалния въпрос» (1896 г.), в който Шуберт-Золдерн *през цялото време* върви под ръка с Мах и Авенариус. Само за шепата руски махисти махизмът служи изключително за интелегентски брътвеж, а в неговата родина ролята му на лакей по отношение на фидеизма се провъзгласява открито!

4. *Накъде се развива емпириокритицизмът?*

Да хвърлим сега поглед върху развитието на махизма след Мах и Авенариус. Ние видяхме, че тяхната философия е каша, наниз от противоречиви и несвързани гносеологически положения. Сега трябва да видим как и накъде, т. е. в каква посока, се развива тая философия — това ще ни помогне да решим някои «спорни» въпроси чрез позоваване на безспорни исторически факти. И наистина, при еkleктизма и несвързаността на изходните философски предпоставки на разглежданото направление съвсем не могат да се избягнат разнородните му тълкувания и безплодните спорове за подробностите и дреболиите. Но емпириокритицизмът като всяко идейно течение е нещо живо, нещо, което расте, което се развива, и фактът, че той расте в една или друга посока, ще ни помогне по-добре, отколкото дългите разсъждения, да решим *основния* въпрос за истинската същност на тая философия. За човека съдят не по това, какво той говори или мисли за себе си, а по делата му. За философите трябва да се съди не по ония фирми, които те сами си окачват («позитивизъм», философия на «чистия опит», «монизъм» или «емпириомонизъм», «философия на природознанието» и др. т.), а по това, как те на дело решават основните теоретически въпроси, с кого те вървят ръка за ръка, на какво те учат и на какво са научили своите ученици и последователи.

Ето този именно последен въпрос ни занимава сега.

Всичко съществено е казано от Мах и Авенариус преди повече от 20 години. През това време не можеше да не се разкрие *как бяха разбрани* тези «водачи» от ония, които искаха да ги разберат и които те сами (поне Мах, който надживя своя колега) смятат като продължители на своето дело. За да бъдем точни, ще вземем онези, които сами се наричат ученици на Мах и Авенариус (или техни последователи) и които Мах причислява в тоя лагер. По такъв начин ще получим представа за емпириокритицизма като за философско *течение*, а не като за колекция от литературски казуси.

В предговора на Мах към руския превод на «Анализ на усещанията» се препоръчва като «млад изследовател», който върви «ако не по същите, то по много близки пътища», Ханс Корнелиус (стр. 4). В «Анализ на усещанията» Мах още веднъж «с удоволствие посочва съчиненията», между другото на Х. Корнелиус и др., «които са разкрили същността на Авенариусовите идеи и са ги развили по-нататък» (48). Вземаме книжката на Х. Корнелиус «Увод във философията» (нем. изд. от 1903 г.): ние виждаме, че нейният автор също сочи своя стремеж да върви по стъпките на Мах и Авенариус (S. VIII, 32). Пред нас е следователно *признат от учителя ученик*. Започва тоя ученик също с усещанията елементи (17, 24), заявява категорично, че той се ограничава с *опита* (S. VI), нарича своите възгледи «последователен или гносеологичен емпиризм» (335), осъжда най-решително и «едностранчивостта» на идеализма, и «догматизма» както на идеалистите, така и на материалистите (S. 129), отхвърля извънредно енергично възможното «недоразумение» (123), че от неговата философия произлизал възгледът, че светът съществува в главата на човека, кокетира с наивния реализъм не по-малко изкусно, отколкото Авенариус, Шупе или Базаров (S. 125: «зрителното и всяко друго възприятие има своето място там и само там, където ние го намираме, т. е. където го локализира наивното, незасегнатото от лъжовната философия съзнание») — и този ученик, признат от учителя, идва до *безсмъртието* и до *бога*. Материализмът — тръби този стражар на професорска катедра, сиреч: ученик на «най-новите позитивисти» — превръща човека в автомат. «Не ще и дума, че той заедно с вярата в свободата на нашите решения подкопава и цялата оценка за нравствената ценност на нашите постъпки и нашата от-

говорност. Също така той не дава и да се помисли за продължаване на нашия живот след смъртта» (S. 116). Финалът на книгата: възпитание (очевидно на младежта, оглупявана от този мъж на науката) е необходимо не само за дейността, но «преди всичко» «възпитание в благоговение (Ehrfurcht) не пред временните ценности на случайната традиция, а пред нетленните ценности на дълга и красотата, пред божественото начало (dem Göttlichen) вътре у нас и извън нас» (357).

Съпоставете с това твърдението на А. Богданов, че във философията на Мах, при неговото отричане на всяко «нещо в себе си», *абсолютно няма* (курсивът е на Богданов) и «не може да има място» за идеите бог, свобода на волята, безсмъртие на душата («Анализ ощущений», стр. XII). А Мах в същата тая книжка (стр. 293) заявява: «няма философия на Мах», и препоръчва не само иманентите, но и Корнелиус, разкрил същността на Авенариусовите идеи! Първо, следователно Богданов *абсолютно не знае* «философията на Мах» като течение, което не само се гуши под крилцето на фидеизма, но което и достига до фидеизма. Второ, Богданов *абсолютно не знае* историята на философията, защото да свържеш отричането на посочените идеи с отричането на всякакво нещо в себе си — значи да се подиграваш с тая история. Няма ли да му хрумне на Богданов да отрича, че всички последователни привърженици на Юм, като отричат всякакво нещо в себе си, *оставят място* тъкмо за тези идеи? Не е ли слушал Богданов за субективните идеалисти, които отричат всякакво нещо в себе си и по такъв начин предоставят място за тези идеи? «Не може да има място» за тези идеи *единствено* във философията, която учи, че съществува само сетивно битие — че светът е движеща се материя, — че известният на всички и на всекиго външен свят, физическото, е единствената обективна реалност — т. е. във философията на материализма. Поради това, тъкмо поради това воюват с материализма и препоръчваните от Мах иманенти, и Маховият ученик Корнелиус, и цялата съвременна професорска философия.

Нашите махисти започнаха да се отричат от Корнелиус, когато им посочиха с пръст неприличието. Такива отричания не струват много. Фридрих Адлер изглежда не е «предупреден» и затова препоръчва тоя Корнелиус в социалистическото списание («Der Kampf», 1908, 5,

S. 235*: «съчинение, което леко се чете и което заслужава висока препоръка»). Чрез махизма промъкват като учители на работниците открити философски реакционери и проповедници на фидеизъм!

Петцолд е забелязал без предупреждения фалшивостта на Корнелиус, но неговият начин на борба с тази фалшивост е наистина бисер. Слушайте: «Да се твърди, че светът е представа» (както твърдят идеалистите, против които ние воюваме — не се шегувайте!), «има смисъл само тогава, ако с това искат да кажат, че той е представа на говорещия или макар на всички говорещи (изказващи се), т. е. че той зависи в своето съществуване изключително от мисленето на това лице или на тия лица: светът съществува само доколкото това лице го мисли и когато то не го мисли — светът не съществува. Ние пък, противно на това, правим света зависим не от мисленето на отделно лице или на отделни лица, или още по-добре и по-ясно: не от *акта* на мисленето, не от каквото и да е *актуално* (действително) мислене, а от мисленето изобщо и при това изключително логически. Идеалистът смесва едното и другото и в резултат се явява агностическият полусолипсизъм, както го виждаме у Корнелиус» («Einf.», II, 317**).

Столипин опроверга съществуването на черни кабинети!⁶⁹ Петцолд разби на пух и прах идеалистите — чудното е само колко много това изтребване на идеализма прилича на съвети към идеалистите да скрият по-хитро своя идеализъм. Светът зависи от мисленето на хората — това е превратен идеализъм. Светът зависи от мисленето изобщо — това е най-нов позитивизъм, критически реализъм, с една дума — пълен буржоазен шарлатанизъм! Ако Корнелиус е агностически полусолипсизист, то Петцолд е солипсизистки полуагностик. Бълхата чукате вие, господа!

Да продължим. Във второто издание на своето «Познание и заблуждение» Мах казва: «Систематично изложение» (на Маховите възгледи), «към което изложение аз мога да се присъединя по всичко съществено», дава професор д-р Ханс Клайнпетер («Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart», Lpz., 1905: «Тео-

* — «Борба», 1908, кн. 5, стр. 235. *Ред.*

** — «Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», II, 317. *Ред.*

рия на познанието на съвременното природознание»). Вземаме Ханс номер втори. Този професор е заклет разпространител на махизма: куп статии за възгледите на Мах в специалните философски списания и на немски, и на английски език, преводи на съчинения, препоръчани от Мах и с прелговор от Мах, с една дума, дясна ръка на «учителя». Ето възгледите му: «. . . целият мой (външен и вътрешен) опит, цялото мое мислене и всички мои стремежи ми са дадени като психически процес, като част от моето съзнание» (стр. 18 от цит. кн.). «Това, което ние наричаме физическо, е конструкция от психически елементи» (144). «*Субективното убеждение, не обективната истина (Gewißheit) е единствената постижима цел на всяка наука*» (9, курсивът е на Клайнпетер, който на това място прави забележката: «Така приблизително се говори още у Кант в «Критика на практическия разум»»). «Предполагането на чужди съзнания е такова предполагаене, което никога не може да бъде потвърдено от опита» (42). «Аз не зная. . . има ли изобщо извън мене други Аз» (43). § 5: «За активността» («спонтанността» = самопроизволността) «в съзнанието». У животното автомат смяната на представите става чисто механически. Същото става и у нас, когато бълнуваме. «От това по същество се отличава свойството на нашето съзнание в нормално състояние. Именно: то има такова свойство, каквото няма у тях» (автоматите) «и чието обяснение по механичен или автоматичен начин би било — най-малкото — трудно: така наречената самодейност на нашето Аз. Всеки човек може да противопоставя себе си на своите състояния на съзнанието, да манипулира с тях, по-рязко да ги изтъква или да ги поставя на заден план, да ги анализира, да сравнява техните части помежду им и т. н. Всичко това е факт на (непосредствения) опит. Нашето Аз по същество се отличава от сбора на всички състояния на съзнанието и не може да бъде приравнявано към този сбор. Захарта се състои от въглерод, водород и кислород; ако ние припишем на захарта захарна душа, тя по аналогия би трябвало да притежава свойството да премества произволно частиците на водорода, кислорода и въглерода» (29—30). § 4 в следната глава: «Актът на познанието е акт на волята (Willenshandlung)». «Трябва да се смята като твърдо установен факт разделянето на всички собствени психически преживявания на две го-

леми основни групи: принудени и произволни действия. Към първите спадат всички впечатления от външния свят» (47). «Че могат да се дадат много теории за една и съща област от факти. . . това е факт също толкова добре известен на физика, колкото и несъвместим с предпоставките на каквато и да е абсолютна теория на познанието. И този факт е свързан с волевия характер на нашето мислене; и в него се изразява несвързаността на нашата воля с външните обстоятелства» (50).

Съдете сега за смелостта на Богдановите твърдения, че във философията на Мах «няма абсолютно никакво място за свобода на волята», щом сам Мах препоръчва такъв субект като Клайнпетер! Ние вече видяхме, че последният не крие своя и Маховия идеализъм. През 1898—1899 г. Клайнпетер писа: «Херц проявява също такъв» (както у Мах) «субективистки възглед върху естеството на нашите понятия». . . «. . . Ако Мах и Херц» (доколко правилно Клайнпетер замесва тук знаменития физик — за това ще говорим отделно) «си спечелиха от гледната точка на идеализма заслугата, че подчертават субективния произход на *всички* наши понятия и връзката между тях, а не на отделни понятия — то от гледната точка на емпиризма те си спечелиха не по-малка заслуга, като признават, че само опитът решава въпроса за правилността на понятията като инстанция, независима от мисленето» («Archiv für systematische Philosophie», том V, 1898—1899, S. 169—170*). В 1900 г.: Кант и Беркли, при всички различия на Мах от тях, «във всеки случай стоят по-близо до него, отколкото господстващият в природознанието метафизически емпиризм» (т. е. материализъм! г. професорът избягва да нарича дявола по име!), «който е главен обект на Маховите нападения» (ib., т. VI, S. 87). В 1903 г.: «Изходният пункт на Беркли и Мах е неопровержим». . . «Мах е завършителят на Кантовото дело» («Kantstudien», т. VIII, 1903 г., S. 314, 274**).

В предговора към руския превод на «Анализ на усещанията» Мах споменава също така Т. Цийен като такъв, който «върви ако не по съвсем същите, то по много близки

* — «Архив за систематическа философия», т. V, 1898—1899, стр. 169—170. Ред.

** — «Кантовски изследвания», т. VIII, 1903, стр. 314, 274, Ред.

пътища». Вземаме книгата на професор Т. Цийен: «Психофизиологическа теория на познанието» (Theodor Ziehen: Psychophysiologische Erkenntnistheorie, Jena, 1898), и виждаме, че авторът още в предговора се позовава на Мах, Авенариус, Шупе и т. н. Следователно пак признат от учителя ученик. «Най-новата» теория на Цийен се състои в това, че само «тълпата» е способна да мисли, че «нашите усещания се предизвикват от действителни неща» (S. 3) и че «над входа в теорията на познанието не може да има никакъв друг надпис освен думите на Беркли: «външните обекти съществуват не сами по себе си, а в нашите умове» (S. 5). «Нам са дадени усещания и представи. И едното, и другото е психическо. Непсихическото е дума, лишена от съдържание (S. 100). Природните закони са отношения не между материални тела, а «между редуцирани усещания» (S. 104: в това «ново» понятие «редуцирани усещания» е цялата оригиналност на Цийеновото берклианство!).

От Цийен като идеалист Петцолд се отричаше още в 1904 г. във II том на своя «Увод» (S. 298—301). В 1906 г. към *идеалистите или психомонистите* той причислява вече Корнелиус, Клайнпетер, Цийен, Ферворн («Das Weltproblem etc.», S. 137, забележката). У всички тези господа професори, виждате ли, има «недоразумение» в тълкуването на «Маховите и Авенариусовите възгледи» (пак там).

Бедните Мах и Авенариус! Не само враговете са ги наклеветили в идеализъм и «дори» (както се изразява Богданов) в солипсизъм — не, и приятелите, учениците, последователите, специалистите професори са разбрали своите учители превратно, в идеалистически смисъл. Ако емпириокритицизмът се развива в идеализъм, това съвсем не доказва коренната фалшивост на неговите объркани берклиански основни предпоставки. Боже опази! Това е само мъничко «недоразумение» — в ноздревски-петцолдовски смисъл на думата.

Най-комичното тук е може би това, че сам пазителят на чистотата и невинността, Петцолд, първо, е «допълнил» Мах и Авенариус с «логическо априори» и, второ, че ги е съвкупил с проводника на фидеизма Вилхелм Шупе.

Ако Петцолд знаеше английските привърженици на Мах, той би бил принуден да разшири значително спи-

съка на изпадналите (по «недоразумение») в идеализъм махисти. Ние вече изтъквахме, че хваленият от Мах Карл Пирсън е цялостен идеалист. Ето отзивите още на двама «клеветници», които казват за Пирсън същото: «Учението на проф. Пирсън е просто ехо от действително великите учения на Беркли» (Howard V. Knox в «Mind», vol. VI, 1897, p. 205*). «Г-н Пирсън — в това не може да има съмнение — е идеалист в най-строгия смисъл на думата» (Georges Rodier в «Revue philosophique»,⁷⁰ 1888, II, vol. 26, p. 200**). Английският идеалист Уилям Клифорд, когото Мах смята за «твърде близък» до собствената му философия («Анализ ощущения», стр. 8), трябва да се нарече по-скоро учител, отколкото ученик на Мах, тъй като философските работи на Клифорд излизат през 70-те години на миналия век. «Недоразумението» тук изхожда направо от Мах, който в 1901 г. «не забеляза» идеализма в учението на Клифорд, че светът е «духовно вещество» (mind-stuff) — «социален обект», «високоорганизиран опит» и т. н.*** Към характеристиката на шарлатанството на немските махисти трябва да отбележим, че в 1905 г. Клайнпетер въздига тоя идеалист в ранг основоположник на «гносеологията на съвременното природознание»!

На стр. 284 от «Анализ ощущений» Мах посочва «приближилия се» (към будизма⁷¹ и към махизма) американски философ П. Карус. Карус, който нарича себе си «поклонник и личен приятел» на Мах, редактира в Чикаго списанието «Монист»⁷², посветено на философия, и списанието «The Open Court» («Открита трибуна»)⁷³, посветено на религиозна пропаганда. «Науката е божествено откровение» — казва редакцията на това популярно списание. — «Ние се придържаме към мнението, че науката може да извърши реформа на църквите, която ще запази от религията всичко вярно, здраво и хубаво

* — *Howard V. Knox* в списание «*Mind*», т. VI, 1897, стр. 205. *Ред.*

** — *Georges Rodier* във «*Философски преглед*», 1888, II, т. 26, стр. 200. *Ред.*

*** *William Kingdon Clifford* «*Lectures and Essays*», 3rd, ed., Lond., 1901, vol. II, pp. 55, 65, 69 (*Уилям Кингдон Клифорд*. «Лекции и очерци», 3 изд., Лондон, 1901, т. II, стр. 55, 65, 69. *Ред.*), p. 58: «Аз съм за Беркли, против Спенсер»; p. 52: «обектът е редица изменения з моето съзнание, а не нещо извън него»,

в нея.» Мах е постоянен сътрудник на «Монист», печата в него на отделни глави своите нови съчинения. Карус «мъничко» поправя Мах по подобие на Кант, като заявява, че Мах е «идеалист или, както бих казал аз, субективист», но че той, Карус, въпреки частните разногласия, е убеден, че «ние с Мах мислим еднакво»*. Нашият монизъм — заявява Карус — «не е материалистически, не е спиритуалистически, не е агностически; той означава просто и изключително последователност. . . той взема опита като своя основа и употребява като метод систематизираните форми на отношенията на опита» (очевидно плагиат от «Емпириомонизма» на А. Богданов!). Девизът на Карус е: «не агностицизъм, а позитивна наука, не мистицизъм, а ясна мисъл; не супернатурализъм, не материализъм, а монистически възглед върху света, не догма, а религия, не вяра като учение, а вяра като настроение» (*not creed, but faith*). В изпълнение на този девиз Карус проповядва «нова теология», «научна теология» или теономия, която отрича буквата на библията, но която твърди, че «цялата истина е божествена и че бог открива себе си в природознанието също така, както в историята»**. Трябва да отбележим, че в споменатата по-горе книга върху гносеологията на съвременното природознание Клайнпетер препоръчва Карус наред с Оствалд, Авенариус и иманентите (S. 151—152). Когато Хекел обнародва за съюза на монистите своите тезиси, Карус излезе решително против: първо, Хекел напразно отхвърля априоризма, който е «напълно съвместим с научната философия»; второ, Карус е против Хекеловата доктрина на детерминизма, която «изключва възможността за свобода на волята»; трето, Хекел «прави грешката, че подчертава едностранчивата гледна точка на натуралиста против традиционния консерватизъм на църквите. Той се проявява поради това като враг на съществуващите църкви, вместо да се труди радостно за тяхното висше развитие в нови и по-верни тълкувания на догмите» (*ib.*, vol. XVI, 1906, p. 122). Карус сам си признава,

* «The Monist», vol. XVI, 1906, July; P. Carus. «Pr. Mach's Philosophy», pp. 320, 345, 333 («Монист», т. XVI, 1906, юли; П. Карус. «Философията на прсф. Мах», стр. 320, 345, 333. *Ред.*). Това е отговор на статията на Клайнпетер в същото списание.

** Пак там, т. XIII, p. 24 ff. Статията на Карус: «Теологията като наука».

че го «смятат за реакционер мнозина свободомислещи, които ме порицават за това, че аз не се присъединявам към техния хор от нападки срещу всяка религия като срещу предразсъдък» (355).

Напълно ясно е, че ние имаме пред себе си лидер от компанията на американските литературни измамници, които се занимават с това, да опиват народа с религиозен опиум. Мах и Клайнпетер са попаднали като членове на тая компания очевидно също по силата на мъничко «недоразумение».

5. «Емпириомонизмът» на А. Богданов

«Аз лично — пише за себе си Богданов — познавам засега в литературата само един емпириомонист — някой си А. Богданов; но затова пък го познавам много добре и мога да гарантирам, че неговите възгледи задоволяват напълно сакраменталната формула за първичността на природата над духа. Именно той разглежда всичко съществуващо като непрекъснатата верига на развитието, низшите звена на която се губят в хаоса на елементите, а висшите, известни нам звена представляват *опитът на хората* (курсивът е на Богданов) — психическият и — още по-нагоре — физическият опит, при което този опит и възникващото от него познание съответствуват на онова, което обикновено наричат дух» («Эмпириомонизм», III, XII).

Като «сакраментална» формула Богданов осмива тук известното нам определение на Енгелс, което той обаче дипломатично заобикаля! С Енгелс ние не се различаваме, нищо подобно. . .

Но погледнете по-внимателно направеното от самия Богданов резюме на неговия прословут «емпириомонизъм» и на «подставката». Физическият свят се нарича *опит на хората* и се обявява, че физическият опит е «по-горе» във веригата на развитието от психическия. Но това е вече крещяща безсмислица! И тази безсмислица е тъкмо такава, каквато е свойствена на цялата и на всяка идеалистическа философия. Просто комично е, че Богданов подвежда подобна «система» също под материализма: и у мене, казва, природата е първично, духът е вторично. Ако така се прилага определението на Енгелс, то и Хегел

е материалист, тъй като у него също психическият опит (под названието абсолютна идея) стои по-рано, подир това следва «по-горе» физическият свят, природата и най-после познанието на човека, който чрез природата познава абсолютната идея. Нито един идеалист няма да отрича в такъв смисъл първичността на природата, тъй като в действителност това не е първичност, в действителност природата не се взема *като непосредствено* дадено, като изходен пункт на гносеологията. На дело към природата води още дълъг преход *чрез абстракциите* на «психическото». Все едно е как ще наричаме тия абстракции: абсолютна идея ли, универсално *Аз* ли, световна воля ли и т. н. и др. т. По това се отличават *разновидностите* на идеализма и такива разновидности има безбройно много. Същината на идеализма е в това, че като първоизходен пункт се взема психическото; от него се извежда природата и *след това вече* от природата — обикновеното човешко съзнание. Това първоизходно «психическо» винаги се оказва поради това *мъртва абстракция*, която прикрива разводнена теология. Например всеки знае що е човешка *идея*, но идеята без човека и преди човека, идеята в абстракция, абсолютната идея е теологическа измислица на идеалиста Хегел. Всеки знае що е човешко усещане, но усещането без човека, преди човека е глупост, мъртва абстракция, идеалистическо извъртане! Такова именно идеалистическо извъртане прави и Богданов, когато изгражда следната стълба:

1) Хаос от «елементи» (ние знаем, че зад тая думичка елемент не се крие никакво друго човешко понятие освен *усещания*).

2) Психически опит на хората.

3) Физически опит на хората.

4) «Възникващо от него познание».

Усещания (човешки) без човека няма. Следователно първото стъпало е мъртво идеалистическа абстракция. По същество пред нас тук са не на всички познатите и обикновени *човешки* усещания, а някакви измислени *ничи* усещания, усещания *изобщо*, усещания божи, както става божа у Хегел обикновената човешка идея, щом се откъсва от човека и от човешкия мозък.

Първото стъпало отпада.

Второто също отпада, тъй като *психическо преди* физическото (а второто стъпало у Богданов е *преди* третото)

не знае нито един човек, не знае природознанието. Физическият свят е съществувал, преди да е могло да се появи психическото като висш продукт на висшите форми на органичната материя. Второто стъпало на Богданов е също мъртва абстракция, мисъл без мозък, човешки разум, откъснат от човека.

Само ако изхвърлим съвсем двете първи стъпала, тогава и само тогава ние ще можем да получим картината на света, действително съответстваща на природознанието и на материализма. Именно: 1) физическият свят съществува *независимо* от съзнанието на човека и е съществувал дълго *преди* човека, *преди* всеки «опит на хората»; 2) психическото, съзнанието и т. н., е висш продукт на материята (т. е. на физическото), функция на оня особено сложен къс материя, който се нарича човешки мозък.

«Областта на подставката — пише Богданов — съвпада с областта на физическите явления; под психическите явления не е нужно да се подставя нищо, тъй като това са непосредствени комплекси» (XXXIX).

Ето това именно е идеализъм, понеже психическото, т. е. съзнанието, представата, усещането и др. т., се взема за *непосредствено*, а физическото се извлича от него, подлага се под него. Светът е *не-Аз*, създаден от нашето *Аз* — е казал Фихте. Светът е абсолютна идея — е казал Хегел. Светът е воля — е казал Шопенхауер. Светът е понятие и представа — казва иманентът Ремке. Битието е съзнание — казва иманентът Шупе. Физическото е подставка на психическото — казва Богданов. Трябва да си сляп, за да не видиш еднаквата идеалистическа същност в различни словесни премени.

«Да си поставим такъв въпрос — пише Богданов в първото издание на «Емпириомонизъм», стр. 128—129, — какво представлява «живото същество», например «човекът?» И отговаря: ««Човек» е преди всичко определен комплекс от «непосредствени преживявания.» Забележете: *«преди всичко!»* — *«След това, в по-нататъшното развитие на опита, «човек» се оказва за себе си и за другите физическо тяло в реда на другите физически тела.»*

Но това е пълен «комплекс» от дивотии, годен само за извеждане безсмъртието на душата или идеята за бога и т. н. Човекът е преди всичко комплекс от непосредствени преживявания и *в по-нататъшното развитие* — физическо тяло! Следователно съществуват «непосредстве-

ни преживявания» без физическото тяло, преди физическото тяло. Колко жалко е, че тази великолепна философия още не е попаднала в нашите духовни семинарии; там биха съумели да оценят всичките ѝ достойнства.

«. . . Ние признахме, че самата физическа природа е нещо *производно* (курсивът е на Богданов) от комплексите от непосредствен характер (към които спадат и психическите координации), че тя е отражение на такива комплекси в други, аналогични на тях, само че от най-сложен тип (в социално организирания опит на живите същества)» (146).

Философия, която учи, че самата физическа природа е нещо производно, е най-чиста философия на попщината. И този ѝ характер никак не се изменя от това, че сам Богданов усилено се отрича от всяка религия. Дюринг е бил също атеист; той предлага дори да се забрани религията в неговия «социалитарен» строй. И при все това Енгелс е напълно прав, когато посочва, че Дюринговата «система» не може да свърже двата края без религията.⁷⁴ Същото е и с Богданов с това съществено различие, че приведеното място не е случайна непоследователност, а е същност на неговия «емпириомонизъм» и на цялата негова «подставка». Ако природата е производно, от само себе си се разбира, че тя може да бъде производно само от нещо такова, което е по-голямо, по-богато, по-всеобхватно, по-могъщо от природата, от нещо такова, което съществува, защото за да «произведе» природата, необходимо е то да съществува независимо от природата. Следователно съществува нещо *вън* от природата и при това такова, което *произвежда* природата. На руски това се нарича бог. Философите идеалисти винаги са се старали да изменят това последно название, да го направят по-абстрактно, по-замъглено и в същото време (за правдоподобност) по-близко до «психическото», което като «непосредствен комплекс», като непосредствено дадено, не изисква доказателства. Абсолютна идея, универсален дух, световна воля, «*всеобща подставка*» на психическото под физическото — това е една и съща идея, само че в различни формулировки. Всеки човек знае — и природознанието изследва — идеята, духа, волята, психическото като функция на нормално работещия човешки мозък; но да се откъсне тази функция от организираното по определен начин вещество, да се превърне тази функция в универ-

Сална, всеобща абстракция, «да се подстави» тази абстракция под цялата физическа природа — това са бълнувания на философския идеализъм, това е подигравка с природознанието.

Материализмът казва, че «социално-организираният опит на живите същества» е производно от физическата природа, резултат на дълго нейно развитие, развитие от такова състояние на физическата природа, когато не е имало и не е могло да има нито социалност, нито организираност, нито опит, нито живи същества. Идеализмът казва, че физическата природа е производно от тоя опит на живите същества, и като казва това, идеализмът приравнява (ако не подчинява) природата на бога. Защото бог е несъмнено производно от социално-организирания опит на живите същества. Както и да въртите Богдановата философия, тя не съдържа абсолютно нищо друго освен реакционна бърканица.

На Богданов се струва, че за да се говори за социална организация на опита е «познавателен социализъм» (III кн., стр. ХХХIV). Това са налудничави дрънканици. Ако така се разсъждава за социализма, йезуитите са горещи привърженици на «познавателния социализъм», защото изходният пункт на тяхната гносеология е божеството като «социално организиран опит». И несъмнено е, че католицизмът е социално организиран опит; само че той отразява не обективната истина (която Богданов отрича и която науката отразява), а експлоатацията на народното невежество от страна на определени обществени класи.

Но само йезуитите ли! «Познавателния социализъм» на Богданов ние намираме изцяло у възлюбените на Мах иманенти. Леклер разглежда природата като съзнание на «човешкия род» («Der Realismus etc.», S. 55*), а съвсем не на отделния индивид. Такъв фиктеански познавателен социализъм буржоазните философи ще ни поднесат колкото искате. Шупе също подчертава das generische, das gattungsmässige Moment des Bewußtseins (срв. S. 379—380 във «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie»**, XVII том), т. е. общия, родовия момент в познанието.

* — «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», S. 55. Ред.

** — «Тримесечник за научна философия». Ред.

Да се мисли, че философският идеализъм изчезва, като се замени съзнанието на индивида със съзнанието на човечеството или опитът на едно лице със социално организиран опит, е все едно да се мисли, че капитализмът ще изчезне от замяната на единичния капиталист с акционерно дружество.

Нашите руски махисти Юшкевич и Валентинов повториха подир материалиста Рахметов, че Богданов е идеалист (като при това наругаха Рахметов съвсем по хулигански). Но да помислят откъде се е взел тоя идеализъм — те не съумяха. У тях излиза, че Богданов е индивидуално явление, случайност, отделен казус. Това не е истина. Лично на Богданов може да се струва, че той е изобретил «оригинална» система, но достатъчно е да го сравним с цитираните по-горе ученици на Мах, за да се види фалшивостта на такова мнение. Различието между Богданов и Корнелиус е много по-малко, отколкото различието между Корнелиус и Карус. Различието между Богданов и Карус е по-малко (откъм философската система, а не откъм съзнателността на реакционните изводи, разбира се), отколкото между Карус и Цийен и т. н. Богданов е само една от проявите на оня «социално-организиран опит», който свидетелствува за развитието на махизма в идеализъм. Не можеше Богданов (думата е, разбира се, *изключително* за Богданов като философ) да се появи на божи свят, ако в учението на неговия учител Мах нямаше «елементи». . . на берклианство. И аз не мога да си представя по-«страшно отмъщение» срещу Богданов от това, ако неговият «Емпириомонизъм» се преведе, да кажем, на немски език и се даде за рецензия на Леклер и Шуберт-Золдерн, на Корнелиус и Клайнпетер, на Карус и Пийон (френски сътрудник и ученик на Ренувие). Тези добре известни съратници и отчасти преки последователи на Мах биха казали със своите целувки по адрес на «подставката» повече, отколкото с разсъжденията си.

Впрочем едва ли би било правилно да се разглежда философията на Богданов като завършена и неподвижна система. За девет години, от 1899 до 1908 г., Богданов премина четири стадия на своето философско блуждаене. Най-напред той беше «естественоисторически» (т. е. наполовина безсъзнателен и стихийно верен на духа на природознанието) материалист. «Основните елементи на историческия възглед върху природата» носят върху себе си

явните следи на този стадий. Второто стъпало е модната в края на 90-те години от миналия век «енергетика» на Оствалд, т. е. объркан агностицизъм, който тук-там се хлъзга към идеализма. От Оствалд (на корицата на «Лекциите по натурфилософия» на Оствалд е написано: «посвещава се на Е. Мах») Богданов премина към Мах, т. е. възприе основните предпоставки на субективния идеализъм — непоследователен и объркан като цялата философия на Мах. Четвъртият стадий: опити да премахне някои противоречия на махизма, да създаде подобие на обективен идеализъм. «Теорията на всеобщата подставка» показва, че Богданов от своя изходен пункт насам е описал дъга близо 180°. По-далече ли е от диалектическия материализъм този стадий на Богдановата философия в сравнение с предшестващите стадии или по-близо? Ако той стои на едно място, тогава, разбира се — по-далече. Ако той продължава да се движи напред по също такава крива линия, по която той се движеше девет години, тогава — по-близо: нему е нужна сега *само* една сериозна стъпка, за да завие отново към материализма, именно — универсално да изхвърли навън своята универсална подставка. Защото тая универсална подставка също така събира заедно, в една китайска плитка, всички грехове на половинчатия идеализъм, всички слабости на последователния субективен идеализъм, както (*si licet parva comprope magnis!* — ако е позволено да се сравни малкото с великото) — както «абсолютната идея» на Хегел е събрала заедно всички противоречия на Кантовия идеализъм, всички слабости на фихтеанството. На Фойербах е оставало *само* една сериозна стъпка, за да завие отново към материализма: именно — универсално да изхвърли вън, абсолютно да отстрани абсолютната идея — тая Хегелова «подставка на психическото» под физическата природа. Фойербах отрязва китайската плитка на философския идеализъм, т. е. взема за основа природата без всякаква «подставка».

Ще поживеем — ще видим дълго ли още ще расте китайската плитка на махисткия идеализъм.

б. «Теорията на символите»
(или йероглифите)
и критика на Хелмхолц

В допълнение на казаното по-горе за идеалистите като съратници и приемници на емпириокритицизма уместно ще бъде да отбележим характера на махистката критика на някои засегнати в нашата литература философски теории. Например нашите махисти, които желаят да бъдат марксиста, се нахвърлиха с особена радост върху Плехановите «йероглифи»⁷⁵, т. е. върху теорията, според която усещанията и представите на човека представляват от себе си не копия на действителните вещи и процеси на природата, не техни изображения, а условни знаци, символи, йероглифи и др. т. Базаров осмива тоя йероглифен материализъм и трябва да се отбележи, че *той би бил прав*, ако отхвърляше йероглифния материализъм в полза на нейероглифния *материализъм*. Но Базаров употребява тук пак фокуснически похват, прокарвайки по контрабанден начин своя отказ от материализма под знамето на критиката на «йероглифизма». Енгелс не говори нито за символи, нито за йероглифи, а за копия, снимки, изображения, огледални отражения на нещата. Вместо да покаже погрешността на Плехановото отстъпление от Енгелсовата формулировка на материализма, Базаров прикрива от читателите с грешката на Плеханов истината на Енгелс.

За да разясним и грешката на Плеханов, и бъркотията на Базаров, да вземем един голям представител на «теорията на символите» (от замяната на думата символ с думата йероглиф работата не се изменя), Хелмхолц, и да видим как материалистите и идеалистите заедно с махистите критикуват Хелмхолц.

Много голяма величина в природознанието, Хелмхолц е последователен във философията, както и огромното мнозинство от природоизследователите. Той клони към кантианство, но и тази гледна точка не издържа последователно в своята гносеология. Ето напр. расъждения по въпроса за съответствието на понятията с обектите в неговата «Физиологическа оптика»: «...Аз означих усещанията като *символи* на външните явления и отхвърлих всяка тяхна аналогия с нещата, които те представят»

(стр. 579 на френския превод, стр. 442 на немския оригинал). Това е агностицизъм, но по-нататък на същата страница четем: «Нашите понятия и представи са *действия*, причинявани върху нашата нервна система и нашето съзнание от предметите, които ние виждаме или които ние си представяме.» Това е материализъм. Само че Хелмхолц си представя неясно отношението между абсолютната и относителната истина, както се вижда от по-нататъшните негови разсъждения. Например Хелмхолц казва малко по-долу: «Аз мисля следователно, че няма никакъв смисъл да се говори за истинността на нашите представи иначе освен в смисъл на *практическа* истина. Представите, които ние си съставяме за нещата, *не могат да бъдат* друго освен символи, естествени означения за обектите, от които означения ние се научаваме да се ползуваме за регулиране нашите движения и нашите действия. Когато се научим да дешифрираме правилно тия символи, ние се оказваме в състояние с тяхна помощ да насочваме нашите действия така, че да получаваме желания резултат». . . Това не е вярно: Хелмхолц се плъзга тук към субективизъм, към отричане на обективната реалност и обективната истина. И той достига до крещяща неправда, когато завършва абзаца с думите: «Идеята и обектът, който тя представя, са две неща, принадлежащи очевидно към два съвсем различни свята.» . . . Така разкъсват идеята и действителността, съзнанието и природата само кантианците. Но малко по-нататък четем: «Що се отнася преди всичко до качествата на външните предмети, достатъчно е малко размисляне, за да се види, че всички качества, които ние можем да им припишем, означават изключително *действие* на външните предмети или върху нашите сетива, или върху други предмети на природата.» (стр. 581 на френския превод; стр. 445 на нем. оригинал; аз превеждам от френския превод). Тук Хелмхолц пак преминава към материалистическа гледна точка. Хелмхолц е непоследователен кантианец, който ту признава априорните закони на мисълта, ту е склонен към «трансценденталната реалност» на времето и пространството (т. е. към материалистическия възглед върху тях), ту пък извежда усещанията на човека от външните предмети, които действуват върху нашите сетивни органи, ту обявява усещанията само за символи, т. е. някакви произволни означения, откъснати от «съвсем различния» свят на означава-

ните неща (срв. Victor Heyfelder. «Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz», Vgl., 1897.*).

Ето как изразява своите възгледи Хелмхолц в речта си от 1878 г. за «фактите във възприятието» («голямо явление в реалистическия лагер», както е нарекъл тая реч Леклер): «Нашите усещания са именно действия, които се предизвикват в нашите органи от външни причини, и начинът, по който се проявява такова действие, зависи, разбира се, твърде съществено от характера на апарата, върху който се действа. Доколкото качеството на нашето усещане ни известява за свойствата на външното въздействие, от което е предизвикано това усещане, дотолкова усещането може да се смята за негов *знак* (Zeichen), но не и *изображение*. Защото от изображението се иска известно сходство с изобразявания предмет. . . А от знака не се изисква никакво сходство с това, на което той е знак» («Vorträge und Reden», 1884, S. 226** на втория том). Ако усещанията не са образи на нещата, а само знаци или символи, които нямат «никакво сходство» с тях, изходната материалистическа предпоставка на Хелмхолц се подкопава, подхвърля се на известно съмнение съществуването на външните предмети, защото знаци или символи са напълно възможни за мними предмети, и всеки знае примери на *такива* знаци или символи. Хелмхолц, следвайки Кант, се мъчи да прокара подобие на принципна граница между «явлението» и «нещото в себе си». Против прямия, ясен, открит материализъм Хелмхолц изпитва непреодолимо предубеждение. Но пак той казва малко по-нататък: «Аз не виждам как би могла да бъде опровергана системата на най-крайния субективен идеализъм, който би поискал да разглежда живота като съновидение. Можем да я обявяваме невероятна, съвсем неудовлетворителна — аз бих се присъединил в това отношение към най-силните изрази на отричане, — но последователно тя може да се проведе. . . Реалистическата хипотеза, напротив, се доверява на изказването (или показанието, Aussage) на обикновеното самонаблюдение, според което следващите подир определено действие изменения на възприятието нямат никаква психическа връзка с предшестващия импулс на волята. Тая хипотеза

* — Виктор Хайфелдер. «Върху понятието опит у Хелмхолц», Берлин, 1897. *Ред.*

** — «Доклади и речи», 1884, стр. 226. *Ред.*

разглежда като съществуващо независимо от нашите представи всичко онова, което се потвърждава от всекидневните възприятия — материалния свят вън от нас» (242—243). «Несъмнено реалистическата хипотеза е най-простата, каквато ние можем да съставим, проверена и потвърдена в извънредно широки области на приложение, точно определена в своите отделни части и затова във висша степен пригодна и плодотворна като основа за действие» (243). Агностицизмът на Хелмхолц също прилича на «срамежлив материализъм» с кантиански залитания за разлика от берклианските залитания на Хъкли.

Затова последователят на Фойербах, Албрехт Рау, решително критикува теорията на символите на Хелмхолц като непоследователно отстъпление от «реализма». Основният възглед на Хелмхолц — казва Рау — е реалистическата предпоставка, според която «ние познаваме чрез нашите сетива обективните свойства на нещата»*. Теорията на символите не търпи такъв (напълно материалистически, както видяхме) възглед, защото тя внася известно недоверие към сетивността, недоверие към показанията на нашите сетивни органи. Безспорно е, че изображението никога не може изцяло да се сравнява с модела, но едно нещо е изображение, друго нещо е символ, *условен знак*. Изображението по необходимост и неизбежност предполага обективна реалност на онова, което «се отобразява». «Условният знак», символът, йероглифът са понятия, които внасят съвсем ненужен елемент на агностицизм. И затова А. Рау е напълно прав, като казва, че с теорията на символите Хелмхолц плаща данък на кантианството. «Ако Хелмхолц — казва Рау — беше останал верен на своя реалистичен възглед, ако той последователно се придържаше към принципа, че свойствата на телата изразяват и отношенията на телата помежду им, и техните отношения към нас, очевидно не би била нужна цялата тая теория на символите; той би могъл тогава, изразявайки се кратко и ясно, да каже: «усещанията, които се предизвикват у нас от нещата, са изображения на същността на тези неща»» (пак там, стр. 320).

Така материалистът критикува Хелмхолц. Той от-

* Albrecht Rau. «Empfinden und Denken», Giessen, 1896, S. 304. (Албрехт Рау. «Усещане и мислене», Гисен, 1896, стр. 304, Ред.).

хвърля йероглифния или символическия материализъм или полуматериализма на Хелмхолц в името на последователния материализъм на Фойербах.

Идеалистът Леклер (представител на любезната на ума и сърцето на Мах «иманентна школа») също обвинява Хелмхолц в непоследователност, в колебания между материализма и спиритуализма («Der Realismus etc.», S. 154*). Но за Леклер теорията на символите не е недостатъчно материалистическа, а твърде много материалистическа. «Хелмхолц смята — пише Леклер, — че възприятията на нашето съзнание дават достатъчно опорни точки за познаване последователността във времето и еднаквостта или нееднаквостта на трансцендентните причини. Това е достатъчно според Хелмхолц, за да се предположи закономерен ред в областта на трансцендентното» (стр. 33), т. е. в областта на обективно-реалното. И Леклер тръби против тоя «догматически предразсъдък на Хелмхолц». «Богът на Беркли — възкликва той, — като хипотетична причина за *закономерния* ред на идеите в нашето съзнание, поне също толкова е способен да задоволи нашата потребност от причинно обяснение, колкото и светът на външните неща» (34). «Последователното прокарване теорията на символите. . . е невъзможно без щедро примесване на вулгарен реализъм» (стр. 35) — т. е. на материализъм.

Така «критическият идеалист» напада в 1879 г. Хелмхолц заради материализъм. Двадесет години по-късно превъзнасяният от Мах негов ученик Клайнпетер опровергава по следния начин «остарелия» Хелмхолц чрез «най-новата» философия на Мах в своята статия: «За принципните възгледи на Ернст Мах и Хайнрих Херц върху физиката.»** Да оставим засега настрана Херц (който всъщност беше също така непоследователен, както Хелмхолц) и да разгледаме съпоставянето, което Клайнпетер прави между Мах и Хелмхолц. Като привежда редица цитати от двамата автори и подчертава с особено ударение известните заявления на Мах, че за комплекса от

* — «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», S. 154. *Ред.*

** «Archiv für Philosophie⁷⁸», II, Systematische Philosophie, Band V., 1899, SS, 163—164 особ. («Архив за философия», II, Систематическа философия, т. V, 1899, стр. 163—164 особ. *Ред.*).

усещания телата са мислени символи и т. н., Клайнпетер казва:

«Ако проследим хода на мислите на Хелмхолц, ще срещнем следните основни предпоставки:

1) Съществуват предмети на външния свят.

2) Изменението на тия предмети е немислимо без въздействието на някаква (приемана за реална) причина.

3) «Причина, според първоначалното значение на тази дума, е това, което си остава неизменно, като оставащо или съществуващо зад сменяващите се явления, именно: веществото и законът за неговото действие, силата» (цитат на Клайнпетер из Хелмхолц).

4) Всички явления могат да бъдат изведени логически строго и еднозначно от техните причини.

5) Постигането на тази цел е равнозначно с обладаването на обективната истина, овладяването (Erlangung), на която се признава по такъв начин за мислимо» (163).

Възмущавайки се от тези предпоставки, от тяхната противоречивост, от създаването на неразрешими проблеми, Клайнпетер отбелязва, че Хелмхолц не издържа строго тия възгледи, като употребява понякога «обрати на речта, които напомнят до известна степен чисто логическото разбиране на Мах за такива думи» като материя, сила, причина и т. н.

«Не е трудно да се намери източникът на нашата незадоволеност от Хелмхолц, ако си спомним тъй прекрасните и ясни думи на Мах. Погрешното разбиране на думите: маса, сила и т. н. — ето къде са грешките в цялото разсъждение на Хелмхолц. Та това са само понятия, продукти на нашата фантазия, а съвсем не реалности, съществуващи вън от мисленето. Ние съвсем не сме в състояние да познаваме каквито и да е реалности. От наблюдения на нашите сетива ние изобщо не сме в състояние поради тяхното несъвършенство да правим дори един еднозначен извод. Никога ние не можем да твърдим, че напр. при наблюдаване на известна скала (durch Ablesen einer Skala) получаваме едно определено число — всякога са възможни, в известни граници, безкрайно много числа, които еднакво добре се съгласуват с фактите на наблюдението. А да познаваме нещо реално, лежащо вън от нас — това вече ние съвсем не можем. Предположете дори, че това би било възможно и че ние сме познали реалности; тогава ние не бихме имали право

да прилагаме към тях законите на логиката, защото те са *наши* закони и са приложими само към *нашите* понятия, към *нашите* (курсивът навсякъде е на Клайнпетер) продукти на мисълта. Между фактите няма логическа връзка, а само проста последователност, аподиктически съждения тук са немислими. Неправилно е следователно да се казва, че един факт е причина на друг, а заедно с това твърдение пада и цялата дедукция на Хелмхолц, построена върху това понятие. Най-после невъзможно е да се достигне обективна, т. е. съществуваща независимо от всякакъв субект истина, невъзможно е не само поради свойствата на нашите сетива, но и затова, че ние като хора (*wir als Menschen*) изобщо не можем никога да си съставим никаква представа за това, което съществува съвсем независимо от нас» (164).

Както вижда читателят, нашият ученик на Мах, повтаряйки любимите думички на своя учител и на непризнаващия се за махист Богданов, отхвърля цялата философия на Хелмхолц изобщо, отхвърля я от идеалистическа гледна точка. Теорията на символите дори не се изтъква отделно от страна на идеалиста, който я смята за неважно и може би случайно отклонение от материализма. А Клайнпетер взема Хелмхолц като представител «на традиционните възгледи във физиката», «към които възгледи и сега се придържат повечето от физиците» (160).

В резултат получаваме, че Плеханов е направил явна грешка при излагането на материализма, Базаров пък съвсем е обърнал работата, като е струпал в един куп материализма и идеализма, като е противопоставил на «теорията на символите», или на «йероглифическия материализъм», идеалистическата глупост, че «сетивната представа е именно въвн от нас съществуващата действителност». От кантианеца Хелмхолц, както и от самия Кант, материалистите отидоха наляво, махистите надясно.

7. За двойката критика срещу Дюринг

Да отбележим още една характерна чертичка в невероятното изопачаване на материализма от махистите. Валентинов иска да срази марксистите, като ги сравнява с Бюхнер, у когото имало много сходно с Плеханов, макар че Енгелс е отделял себе си рязко от Бюхнер.

Като пристъпва, от друга страна, към същия този въпрос, Богданов като че ли защитава «материализма на естествениците», за който било «прието да се говори някак презрително» («Эмпириомонизм», III кн., стр. X). И Валентинов, и Богданов заплитат тук работата безбожно. Маркс и Енгелс винаги «са говорили презрително» за лошите социалисти, но от това следва, че в техен дух е учението на правилния, научния социализъм, а не прелитанията от социализъм към буржоазни възгледи. Маркс и Енгелс винаги са осъждали *лошия* (и главно антидиалектическия) материализъм, но те го осъждат от гледна точка на по-високия, по-развития, диалектическия *материализъм*, а не от гледна точка на юмизма или берклианството. За лошите материалисти Маркс, Енгелс и Дицген са говорили, държейки сметка за тях и желаейки да изправят техните грешки, а за юмистите и берклианците, за Мах и Авенариус те не биха и говорили, след като са се ограничили с една още по-презрителна забележка по адрес на *цялото* им направление. Затова безконечните кривения на нашите махисти и техните гримаси по отношение на Холбах и К⁰, Бюхнер и К⁰ и т. н. означават изцяло и изключително хвърляне прах в очите на публиката, прикриване отстъплението на целия махизъм от самите основи на материализма изобщо, страх открито и ясно да излязат срещу Енгелс.

А трудно би било да се изрази човек по-ясно, отколкото Енгелс в отзива си за френския материализъм от XVIII век и за Бюхнер, Фохт и Молешот в края на II глава на своя «Лудвиг Фойербах». Да не се разбере Енгелс *не може*, освен ако *не искаш* да го изопачиш. Ние с Маркс сме материалисти — казва Енгелс в тая глава, разяснявайки *основното* отличие на всички школи на материализма от *целия лагер* на идеалистите, от всички кантианци и юмисти изобщо. И Енгелс *упреква Фойербах за известно малодушие*, лекомислие, изразило се в това че той тук-там се отрича от материализма изобщо заради грешките на една или друга школа на материалистите. Фойербах «нямаше право (*durfte nicht*) — казва Енгелс — да смесва учението на амбулантните разносвачи (Бюхнер и К⁰) с материализма изобщо» (S. 21)⁷⁷. «Само глави, развалени от четене и приемане на вяра ученията на немските реакционни професори, можеха да *не разберат* характера на *такива* упреци на Енгелс по адрес на Фойербах.

Енгелс напълно ясно казва, че Бюхнер и К⁰ «не са излезли в нищо отвъд пределите на ученията на своите учители», т. е. материалистите от XVIII век, не са направили *нищо крачка напред*. За това и *само за това* Енгелс упреква Бюхнер и К⁰, не за техния материализъм, както мислят невежите, а за това, че те *не са движели напред* материализма, «не са помисляли дори да развият *понататък теорията*» на материализма. Само за това Енгелс упреква Бюхнер и К⁰. И още тук, *по точки*, Енгелс изброява *три* основни «ограничености» (Beschränktheit) на френските материалисти от XVIII в., от които Маркс и Енгелс са се избавили, но от които не са могли да се избавят Бюхнер и К⁰. Първата ограниченост: възгледът на старите материалисти бе «механически» *в смисъл*, че те «прилагаха изключително мащаба на механиката към процесите на химическата и органическата природа» (S. 19). Ние ще видим в следната глава как неразбирането на тия думи на Енгелс доведе до това, че някои хора затънаха чрез новата физика в идеализма. Енгелс не за това отхвърля *механическия* материализъм, за което го обвиняват физиците от «най-новото» идеалистическо (махисткото — това е едно и също) направление. Втората ограниченост: метафизичност на възгледите на старите материалисти в смисъл на «антидиалектичност на *тяхната философия*». Тази ограниченост изцяло споделят заедно с Бюхнер и К⁰ нашите махисти, които, както видяхме, нищичко не са разбрали относно прилагането на диалектиката от Енгелс към гносеологията (абсолютната и относителната истина например). Третата ограниченост: запазване идеализма «горе», в областта на обществената наука, неразбиране историческия материализъм.

Като изброява и обяснява с изчерпваща ясност тия три «ограничености» (S. 19—21). Енгелс *веднага* прибавя: «*отвъд тези предели*» (über diese Schranken) Бюхнер и К⁰ не излязоха.

Изключително за тези три неща, *изключително* в тези предели Енгелс отхвърля и материализма на XVIII век, и учението на Бюхнер и К⁰! По всички останали, по-азбучни въпроси на материализма (изопачени от махистите) *никаква разлика няма и не може да има* между Маркс и Енгелс, от една страна, и всички тези стари материалисти, от друга. Бъркотия в този напълно ясен въпрос внесоха изключително руските махисти, защото за тех-

ните западноевропейски учители и съмишленици е напълно очевидно коренното различие на линията на Мах и К^о от линията на материалистите изобщо. На нашите махисти бе нужно да объркат този въпрос, за да представят своето скъсване с марксизма и преминаването си в лагера на буржоазната философия във вид на «дребни поправки» на марксизма!

Вземете Дюринг. Мъчно можем да си представим нещо по-презрително от отзивите на Енгелс за него. Но погледнете как *Леклер критикува този същия Дюринг едновременно с Енгелс*, хвалейки «революционизиращата философия» на Мах. За Леклер Дюринг е «крайната левица» на материализма, «която без прикрития обявява усещането, както и изобщо всяка проява на съзнанието и разума, за отделяне, за функция, за висш цвенец, за съвкупен ефект и др. т. на организма на живото същество» («Der Realismus» и т. н., 1879, S. 23—24*).

За това ли Енгелс критикува Дюринг? Не. В това той *напълно се схожда* с Дюринг, както и всеки друг материалист. Той критикува Дюринг от диаметрално противоположно гледище заради непоследователността му в материализма, заради идеалистическите странности, които оставят отворена вратичка за фидензма.

«Природата сама работи в имащото представи същество, а също извън него, за да произвежда закономерно свързани възгледи и да създава необходимото знание за хода на нещата.» Тези думи на Дюринг привежда Леклер и бясно се нахвърля срещу такъв материализъм, срещу «най-грубата метафизика» на този материализъм, срещу «самоизмамата» и т. н. и др. т. (S. 160 и 161—163).

За това ли Енгелс критикува Дюринг? Не. Той осмива всяка надутост, но в признаването на обективната закономерност на природата, отразявана от съзнанието, *Енгелс напълно се схожда с Дюринг*, както и с всеки друг материалист.

«Мисленето е висш вид на цялата останала действителност». . . «Основната предпоставка на философията е самостоятелността и различието на материално действителния свят от групата явления на съзнанието, които въз-

* — «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», 1879, S. 23—24. *Ред.*

никват в този свят и го познават.» Леклер привежда тези думи на Дюринг заедно с редица нападки на Дюринг против Кант и т. н., като обвинява за това Дюринг в «метафизика» (S. 218—222), в признаване на «метафизическата догма» и др. т.

За това ли Енгелс критикува Дюринг? Не. По това, че светът съществува независимо от съзнанието и че всякакво отстъпление на кантианците, юмистите, берклианците и т. н. от тая истина е фалш, Енгелс напълно се схожда с Дюринг, както и с всеки друг материалист. Ако Енгелс би видял *от каква страна* Леклер под ръка с Мах пристъпват да критикуват Дюринг, той би окачествил тия двама философски реакционери със *сто пъти* по-презрителни епитети, отколкото Дюринг! За Леклер Дюринг е въплъщение на зловредния реализъм и материализъм (срв. също «Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie», 1882, S. 45). — В. Шупе, учител и съратник на Мах, обвинява Дюринг в 1878 г. в «бълнуващ реализъм», Traumrealismus*, като отмъщение за думичката «бълнуващ идеализъм», пусната от Дюринг против всички идеалисти. За Енгелс *тъкмо обратното*: Дюринг е *недостатъчно* издържан, ясен и последователен материалист.

И Маркс с Енгелс, и Й. Дицген излизат на философското поприще тогава, когато в прогресивната интелигенция изобщо и в работническите кръгове по-специално господствува материализмът. Напълно естествено е поради това, че Маркс и Енгелс обръщат цялото си внимание не върху повторение на старото, а върху сериозното теоретическо *развитие* на материализма, върху неговото приложение в историята, т. е. върху *дострояването* на сградата на материалистическата философия *догоре*. Напълно естествено е, че те се *ограничават* в областта на гносеологията с изправяне грешките на Фойербах, с осмиване на пошлостите у материалиста Дюринг, с критика на грешките на Бюхнер (вж. у Й. Дицген), с подчертаване на това, което *особено не достига* на тези най-разпространени и популярни в работническата среда автори, а именно: на диалектиката. За азбучните истини на материализма, за които в десетки издания са викали амбулантните разносвачи, Маркс, Енгелс и Й. Дицген не се

* Dr. Wilhelm Schuppe. «Erkenntnistheoretische Logik», Bonn, 1878, S. 56 (Д-р Вилхелм Шупе. «Теоретико-познавателна логика», Бон, 1878, стр. 56. Ред.).

безпокоят, насочвайки цялото си внимание към това, тия азбучни истини да не се вулгаризират, да не се опростяват прекомерно, да не водят към застои на мисълта («материализъм долу, идеализъм горе»), към забравяне *ценния* плод на идеалистическите системи, Хегеловата диалектика — това бисерно зърно, което петлите бюхнеровци, дюринговци и К⁰ (заедно с Леклер, Мах, Авенариус и пр.) не са умеели да отделят от сметта на абсолютния идеализъм.

Ако си представим що-годе конкретно тези исторически условия на философските произведения на Енгелс и Й. Дицген, съвсем ясно ще ни стане защо те *повече са отделяли себе си* от вулгаризацията на азбучните истини на материализма, отколкото са *защитавали* самите тия истини. Маркс и Енгелс повече отделят себе си също така от вулгаризацията на основните искания на политическата демокрация, отколкото сами защитават тези искания.

Само учениците на философските реакционери можеха «да не забележат» това обстоятелство и да представят на читателите работата в смисъл, че Маркс и Енгелс не били разбирали какво значи да си материалист.

8. Как можа Й. Дицген да се хареса на реакционните философи?

Приведеният по-горе пример с Хелфонд съдържа вече отговора на тоя въпрос и ние няма да проследяваме безбройните случаи на хелфондовско отнасяне на нашите махисти към Й. Дицген. По-целесъобразно е да приведем редица разсъждения на самия Й. Дицген, за да покажем неговите слаби страни.

«Мисълта е функция на мозъка» — казва Дицген («Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit», 1903, S. 52. Има руски превод: «Сущность головной работы»). «Мисълта е продукт на мозъка. . . Моята писмена маса като съдържание на моята мисъл съпада с тая мисъл, не се отличава от нея. Но тази писмена маса въвн от моята глава е неин предмет, съвсем различен от нея» (53). Тези напълно ясни материалистически положения Дицген обаче допълня с такива: «Но и несетивната представа е сетивна, материална, т. е. действителна. . . Духът не по-

Вече се отличава от масата, от светлината, от звука, от колкото тия неща се отличават едно от друго» (54). Тук имаме явна невярност. Че и мисълта, и материята са «действителни», т. е. съществуват — това е вярно. Но да се нарече мисълта материална значи да се направи погрешна стъпка към смесване на материализма с идеализма. Всъщност това е по-скоро неточност на израза у Дицген, който на друго място правилно казва: «Духът и материята имат поне това общо, че те съществуват» (80). «Мисленето е телесна работа — казва Дицген. — За мисленето аз се нуждаю от вещество, за което може да се мисли. Това вещество ни е дадено в явленията на природата и живота. . . Материята е граница на духа; той не може да излезе отвъд пределите на материята. Духът е продукт на материята, но материята е нещо повече от продукт на духа. . .» (64). Махистите се въздържат да разглеждат подобни материалистични разсъждения на материалиста Й. Дицген! Те предпочитат да се залавят за неточностите и бъркотията у Дицген. Например той казва, че природоизследователите могат да бъдат «идеалисти само вън от своята област» (108). Така ли е това и защо е така — махистите мълчат. Но една страничка порано Дицген признава «позитивната страна на съвременния идеализъм» (106) и «недостатъчността на материалистическия принцип», нещо, което трябва да зарадва махистите! Неправилно изразената мисъл на Дицген се състои в това, че и различието на материята от духа е *относително, не прекомерно* (107). Това е така, но оттук произтича не недостатъчността на материализма, а недостатъчността на метафизическия, на антидиалектическия материализъм.

«Простата, научната истина се основава не върху личността. Нейните основи се намират вън (т. е. вън от личността), в нейния материал, тя е обективна истина. . . Ние се наричаме материалисти. . . Философите материалисти се характеризират с това, че те поставят в началото, на първо място телесния свят, а идеята или духа разглеждат като следствие — докато противниците, по маниера на религията, извеждат нещата от думата. . . извеждат материалния свят от идеята» («Kleinere philosophischen Sentenzen», 1903, S. 59, 62*). Това признаване на обективната

* — «Малки философски трудове», 1903, стр. 59; 62. *Ред.*

истина и повтарянето на *Енгелсовото* определение на материализма махистите заобикалят. Но ето че Дицген казва: «Ние бихме могли със също такова право да се наречем идеалисти, тъй като нашата система почива върху съвкупния резултат на философията, върху научното изследване на идеята, върху ясното разбиране природата на духа» (63). Не е трудно да се хванеш за тази явно невярна фраза, за да се отречеш от материализма. Всъщност у Дицген по-невярна е формулировката, отколкото основната мисъл, която се свежда до посочването, че старият материализъм не е умеел научно да изследва идеята (с помощта на историческия материализъм).

Ето разсъждението на Дицген за стария материализъм: «Както нашето разбиране на политическата икономия, така и нашият материализъм е научно, историческо завоевание. Както се отличаваме напълно определено от социалистите на миналото, така се отличаваме и от предишните материалисти. С последните общото у нас е само това, че ние признаваме материята като предпоставка или първооснова на идеята» (140). Това «само» е характерно! То включва в себе си *всички* гносеологични основи на материализма за разлика от агностицизма, махизма, идеализма. Но вниманието на Дицген е устремено към това, да отдели себе си от вулгарния материализъм.

Затова пък по-нататък следва явно невярно място: «Трябва да се разшири понятието материя. Тук се отнасят всички явления на действителността, следователно и нашата способност да познаваме, да обясняваме» (141). Това е бъркотия, която може само да смеси материализма и идеализма под форма на «разширяване» на първия. Да се хванеш за подобно «разширяване» значи да забравиш *основата* на Дицгеновата философия, признаването на материята за първично, за «граница на духа». И след няколко реда Дицген всъщност се поправя сам: «Цялото управлява частта, материята — духа» (142)... «В този смисъл ние можем да разглеждаме материалния свят... като първа причина, като творец на небето и земята» (142). Че в понятието материя трябва да се включат и мислите, както повтаря Дицген в «Екскурси» (стр. 214 от цит. кн.), това е бъркотия, защото при такова включване губи смисъл гносеологичното прогивопоставяне материята на духа, материализма на идеализма, за което противопоставяне настоява самият Дицген. Че това

противопоставяне не трябва да бъде «прекомерно», преувеличено, метафизическо, това е безспорно (и в подчертането на това е голямата заслуга на *диалектическия* материалист Дицген). Пределите на абсолютната необходимост и абсолютната истинност на това относително противопоставяне са именно ония предели, които определят *насоката* на гносеологичните изследвания. Да се оперира с противоположността на материята и духа, на физическото и психическото отвъд тия предели, като с абсолютна противоположност, би било грамадна грешка.

Дицген изразява своите мисли разлято, неясно, кашообразно — зе разлика от Енгелс. Но като оставим настрана недостатъците на изложението и отделните грешки, той ненапразно отстоява *«материалистическата теория на познанието»* (S. 222, също S. 271)., *«диалектическия материализъм»* (S. 224). «Материалистическата теория на познанието — казва Й. Дицген — се свежда към признанието, че човешкият орган на познанието не излъчва никаква метафизическа светлина, а е къс от природата, който отразява другите късове на природата» (222—223). «Познавателната способност не е никакъв свръхестествен източник на истината, а е огледалоподобен инструмент, който отразява вещите на света или природата» (243). Нашите дълбокомислени махисти избягват да разглеждат всяко отделно положение от *материалистическата теория на познанието* на Й. Дицген, като се хващат за неговите *отстъпления* от нея, за неяснотите и бъркотията. На реакционните философи Й. Дицген можа да се понрави затова, защото тук-там той бърка. Където има бъркотия, там са и махистите, това вече се разбира от само себе си.

На 5 декември 1868 г. Маркс пише на Кугелман: «Отдавна вече Дицген ми е изпратил откъс от ръкописа за «Способността на мисленето», който, въпреки известна бъркотия в понятията и твърде честите повторения, съдържа много превъзходни и, като продукт на самостоятелно мислене на работник, достойни за учудване мисли» (стр. 53 на руския превод)⁷⁸. Г-н Валентинов привежда този отзив и *не се досеща* да се попита в какво Маркс е видял бъркотия у Й. Дицген: в това ли, което сближава Дицген с Мах, или в това, което противопоставя Дицген на Мах? Г-н Валентинов не е поставил този въпрос, понеже и той е чел и Дицген, и писмата на Маркс като Гоголевия Петрушка. А на този въпрос не е трудно да се намери отговор:

Маркс е наричал неведнъж своя мироглед диалектически материализъм и Енгелсовият «Анти-Дюринг», прочетен изцяло от Маркс в ръкопис, излага именно тоя мироглед. Оттук дори г-да валентиновци биха могли да съобразят, че *бъркотията* у Й. Дицген е могла да се състои само в *неговите отстъпления* от последователното прилагане на диалектиката, от последователния материализъм, частно от «Анти-Дюринг».

Не се ли досещат сега г. Валентинов и събратята му, че Маркс е могъл да нарече бъркотия у Дицген *само онова, което сближава Дицген с Мах*, който вървеше от Кант не към материализма, а към Беркли и към Юм? Или може би материалистът Маркс е нарекъл бъркотия тъкмо материалистическата теория на познанието на Дицген, а е одобрил неговите отстъпления от материализма? Одобрил е онова, което се различава от написания с негово участие «Анти-Дюринг»?

Кого заблуждават нашите махисти, които желаят да ги смятат за марксиста и съобщават при това на всеуслухание благата вест, че *«техният»* Мах одобрил Дицген? Не са се досетили нашите герои, че Мах е могъл да одобри Дицген само за онова, за което Маркс го е нарекъл объркана глава!

При обща оценка на Й. Дицген той не заслужава такава рязко порицание. Той е $\frac{9}{10}$ материалист, който никога не е претендирал нито за оригиналност, нито за особена, различна от материализма философия. За Маркс Дицген говори много пъти, и то не иначе освен като за глава на *направлението* («Kleinere phil. Schr.», S. 4 — отзив от 1873 г.; S. 95—1876 г. — подчертава се, че Маркс и Енгелс «притежават необходимата философска школа», т. е. философско образование; S. 181 — 1886 г. — за Маркс и Енгелс като «признати основатели» на *направлението*). Дицген е марксист и мечешка услуга му правят Ойген Дицген и — уви! — другарят П. Дауге, като съчиняват «натурмонизъм», дицгенизъм и др. т. «Дицгенизъм», различен от диалектическия материализъм, е *бъркотия, стъпка* към реакционната философия, опит да се създаде линия не от онова, което е велико у Йосиф Дицген (у тоя работник философ, открил диалектическия материализъм по своему, има много велики неща!), а от онова, което у него е слабо!

Ще се ограничи с два примера за това, как др. П. Дау-

ге и Ойген Дицген се подхлъзват към реакционната философия.

П. Дауге пише във II издание на «Аквизит», стр. 273: «Дори буржоазната критика посочва връзката на философията на Дицген с емпириокритицизма и иманентната школа», и по-долу: «особено на Леклер» (в цитат от «буржоазната критика»).

Че П. Дауге цени и уважава Й. Дицген, е несъмнено. Но несъмнено е също така, че той *позори* Й. Дицген, като привежда *без протест* отзива на буржоазния драскач, който сближава един най-решителен враг на фидеизма и на професорите, на «дипломираните лакеи» на буржоазията, с един открит проповедник на фидеизма и отявлен реакционер — Леклер. Възможно е Дауге да е повторил чужд отзив за иманентите и за Леклер, като не е бил запознат самият лично с писанията на тези реакционери. Но нека това му послужи като предупреждение: пътят *от* Маркс към особеностите на Дицген — към Мах — към иманентите — е път към блатото. Не само сближаването с Леклер, но и сближаването с Мах изтъква Дицген обърканата глава за разлика от Дицген материалиста.

Аз ще защитавам Й. Дицген от П. Дауге. Аз твърдя, че Й. Дицген не е заслужил такъв срам като сближаването му с Леклер. И аз мога да се позова на най-авторитетен по такъв въпрос свидетел: на също такъв реакционер, философ фидеист и «иманент» като Леклер, именно на Шуберт-Золдерн. В 1896 г. той писа: «Социалдемократите на драго сърце се сближават с Хегел, с по-голямо или с по-малко (обикновено с по-малко) право, само че те материализират Хегеловата философия; срв. Й. Дицген. У Дицген абсолютното става универсум, а този последният — нещо в себе си, абсолютен субект, чиито явления са негови предикати. Че Дицген прави по такъв начин най-чистата абстракция основа на конкретния процес, това, разбира се, той не забелязва — тъй както не е забелязал това и Хегел. . . Хегел, Дарвин, Хекел и естественоисторическият материализъм твърде често се съчетават хаотично у Дицген» («Социальный вопрос», S. XXIII). Шуберт-Золдерн се ориентира във философските отсенки по-добре, отколкото Мах, който хвали всички, които и да са, чак до кантианеца Йерузалием.

Ойген Дицген има наивността да се оплаче на немската публика от това, че тесните материалисти в Русия

са *«обидили»* Йосиф Дицген, *и преведе* на немски език статиите на Плеханов и Дауге за Й. Дицген (вж. *J. Dietzgen; «Erkenntnis und Wahrheit»*, Stuttg., 1908*, приложенията). Изказа бедният «натурмонист» всичките си оплаквания от собствената си глава: Фр. Меринг, който разбира нещичко от философия и марксизъм, писа в своята рецензия, че *Плеханов по същество е прав против Дауге* («*Neue Zeit*», 1908, № 38, 19 Juni, Feuilleton, S. 432**). Че Й. Дицген, като *отстъпва* от Маркс и Енгелс, *изпада в задънена улица* (S. 431), това за Меринг не подлежи на съмнение. Ойген Дицген отговори на Меринг с дълга и плачлива бележка, в която стига дотам, че Й. Дицген можел да бъде полезен «за съединяване» на «враждуващите братя ортодокси и ревизионисти» («*N. Z.*», 1908, № 44, 31. Juli, S. 652).

Още едно предупреждение, другарю Дауге: пътят от Маркс към «дицгенизма» и «махизма» е *път към блатото* — не за лицата, разбира се, не за Иван, Драган, Петкан, а за направлението.

И не крещете, г-да махисти, че аз се позовавам на «авторитети»: вашите викове против авторитетите са просто прикритие на това, че социалистическите авторитети (Маркс, Енгелс, Лафарг, Меринг, Кауцки) вие подменяте с буржоазни *авторитети* (с Мах, Петцолд, Авенариус, иманентите). По-добре би било за вас да не повдигате въпрос за «авторитети» и «авторитарност»!

* — Й. Дицген. «Познание и истина», Щутгарт. 1908. Ред.

** — «Ново време», 1908, кн. 38, 19 юни, статия, стр. 32. Ред.

Г л а в а V

Най-новата революция в природознанието и философският идеализъм

Преди една година в списанието «Die Neue Zeit» бе поместена статията на Йосиф Дине-Денес: «Марксизмът и най-новата революция в природознанието» (1906—1907 г., кн. 52). Недостатъкът на тази статия е игнорирането на гносеологическите изводи, които се правят от «новата» физика и които сега специално ни интересуват. Но именно този недостатък прави за нас особено интересно гледището и изводите на споменатия автор. Йосиф Дине-Денес стои, като пишещия тези редове, върху гледището на същия оня «редник марксист», за когото с толкова величествено презрение говорят нашите махисти. «Диалектик-материалист — пише напр. г. Юшкевич — нарича себе си обикновено средният марксист, марксистът-редник» (стр. 1 от неговата книга). Ето този именно редник-марксист в лицето на Й. Дине-Денес съпостави най-новите открития в природознанието и особено във физиката (хикс лъчи, лъчите на Бекерел, радия⁷⁹ и т. н.) *непосредствено* с «Анти-Дюринг» на Енгелс. До какъв именно извод го доведе това съпоставяне? «В най-различни области на природознанието — пише Й. Дине-Денес — са придобити нови знания и всички те се свеждат до пункта, който Енгелс искаше да постави на пръв план, именно до това, че в природата «няма никакви непримирими противоположности, никакви насилствено фиксирани разграничителни линии и различия» и че ако в природата се срещат противоположности и различия, то тяхната неподвижност и тяхната абсолютност се внасят в природата изключително от нас.» Откри се например, че светлината и електричеството са само прояви на една и съща природна сила⁸⁰. С всеки изминат ден става все по-вероятно, че химическото сродство се свежда до електри-

чески процеси. Неразрушимите и неразложими елементи на химията, броят на които продължава постоянно да нараства като че ли за подигравка с единството на света, се оказват разрушими и разложими. Елементът радий можа да бъде превърнат в елемент хелий⁸¹. «Както всички сили на природата се свеждат към една сила, също така и всички вещества на природата се свеждат към *едно вещество*» (курсивът е на Й. Дине-Денес). Като привежда мнението на един от учените, които смятат атома само за сгъстяване на етера⁸², авторът възкликва: «Как блестящо се потвърждава мисълта на Енгелс: движението е форма на битието на материята.» «Всички явления на природата са движение и разликата между тях се състои само в това, че ние, хората, възприемаме това движение в различни форми. . . . Работата стои именно така, както е казал Енгелс. Също както историята, и природата е подчинена на диалектическия закон на движението.»

От друга страна, не можеш да вземеш в ръка литература на махизма или за махизма, без да срещнеш претенциозни позовавания на новата физика, която била опровергала материализма и т. н. и др. т. Основателни ли са тези позовавания, е друг въпрос, но връзката на новата физика или, по-точно, на определена школа в новата физика с махизма и с другите разновидности на съвременната идеалистическа философия не подлежи и на най-малко съмнение. Да разгледаш махизма, като игнорираш тази връзка — както прави Плеханов⁸³, — значи да се подиграваш с духа на диалектическия материализъм, т. е. да жертвуваш метода на Енгелс заради една или друга буква у Енгелс. Енгелс говори направо, че «с всяко епохално откритие, дори в естественоисторическата област» (а за историята на човечеството и да не говорим), «материализмът неизбежно трябва да изменя своята форма» («Л. Фойербах», стр. 19 на нем. изд.)⁸⁴. Следователно ревизирането на «формата» на материализма на Енгелс, ревизирането на неговите натурфилософски възгледи не само че не включва в себе си нищо «ревизионистично» в установения смисъл на думата, а, напротив, по необходимост се изисква от марксизма. Ние упрекваме махистите съвсем не за такова ревизиране, а за техния *чисто ревизионистически* похват — да изменят на *същността* на материализма под вид на критика на неговата *форма*, да приемат основните положения на реакционната буржоазна

философия, без всякакъв опит направо, открито и решително да се съобразят с такива напр. безусловно крайно съществени по дадения въпрос твърдения на Енгелс, като твърдението му: «... движението е немислимо без материя» («Анти-Дюринг», стр. 50)⁸⁶.

От само себе си се разбира, че като разглеждаме въпроса за връзката на една школа от най-новите физици с възраждането на философския идеализъм, ние сме далеч от мисълта да засягаме специалните учения на физиката. Нас ни интересуват изключително гносеологическите изводи от някои определени положения и общоизвестни открития. Тези гносеологически изводи до такава степен сами се налагат, че те се засягат вече от много физици. Нещо повече, между физиците има вече различни направления, образуват се определени школи на тая почва. Ето защо нашата задача се ограничава с това, да представим ясно в какво е същината на различието между тези направления и какво отношение имат те към основните линии на философията.

1. Кризата в съвременната физика

Известният френски физик Анри Поанкаре говори в своята книга «Ценността на науката», че има «признаци за сериозна криза» във физиката, и отделя за тая криза специална глава (ch. VIII. срв. р. 171). Тази криза не се изчерпва с това, че «великият революционер радий» подкопава принципа за запазване на енергията. «Изложени са на опасност и всички други принципи» (180). Например принципът на Лавоазие или принципът за запазване на масата се оказва подкопан от електронната теория за материята. Според тази теория атомите се състоят от извънредно малки частици, натоварени с положително и отрицателно електричество, наричани електрони и «потопени в среда, която наричаме етер». Опитите на физиците дават материал за изчисляване скоростта на движението на електроните и на тяхната маса (или отношението на тяхната маса към техния електрически товар). Скоростта на движението се оказва сравнима със скоростта на светлината (300 000 километра в секунда) — достига например до една трета от тази скорост. При такива условия трябва да се взема под внимание двойката маса на електроня

съобразно с необходимостта да се преодолее инерцията, първо, на самия електрон и второ — на етера. Първата маса ще бъде реалната, или механическата маса на електрона, втората — «електродинамическата маса, която представлява инерцията на етера». И ето първата маса се оказва равна на нула. Цялата маса на електроните, или поне тази на отрицателните електрони, се оказва по своя произход изцяло и изключително електродинамическа. Масата изчезва. Подкопават се основите на механиката. Подкопава се принципът на Нютон, че действието и противодействието са равни, и т. н.⁸⁶

Пред себе си виждаме — казва Поанкаре — «руини» на старите принципи на физиката, «всеобщо опустошение на принципите». Наистина — прави уговорката той — всички посочени изключения от принципите се отнасят до безкрайно малки величини — възможно е други безкрайно малки величини, които противодействуват на подкопаването на старите закони, ние още да не знаем — пък и радият при това е много рядък, но във всеки случай палице е «*период на съмнения*». Ние вече видяхме гносеологическите изводи на автора от тоя «период на съмнения»: «не природата ни дава (или натрапва) понятията пространство и време, а ние ги даваме на природата»; «всичко, което не е мисъл, е най-чисто нищо». Това са идеалистически изводи. Рушенето на най-основните принципи доказва (такъв е ходът на мисълта у Поанкаре), че тия принципи са не някакви копия, снимки на природата, не изображения на нещо външно по отношение на съзнанието на човека, а са продукти на това съзнание. Поанкаре не развива последователно тези изводи, не се интересува що-годе съществено от философската страна на въпроса. На нея най-подробно се спира френският писател по философски въпроси Абел Рей в книгата си «Теорията на физиката у съвременните физици» (*Abel Rey: «La théorie de la physique chez les physiciens contemporains»*, Paris, F. Alcan, 1907). Наистина, авторът сам е позитивист, т. е. объркана глава и наполовина махист, но в дадения случай това е дори известно удобство, защото той не може да бъде заподозрян в желание да «оклевети» идола на нашите махисти. На Рей не трябва да се вярва, когато става дума за точното философско определение на понятията и за материализма специално, защото Рей е също професор и като такъв е изпълнен с без-

крайно презрение към материалистите (и се отличава с безкрайно невежество по гносеологията на материализма). Не ще и дума, че за такива «хора на науката» някакви си там Маркс и Енгелс съвсем и не съществуват. Но извънредно богатата литература по въпроса, не само френска, но и английска, и немска (Оствалд и Мах особено), Рей резюмира грижливо и общо взето добросъвестно, така че ние ще се ползуваме често от неговата работа.

Вниманието на философите изобщо — казва авторът, — както и на онези, които по едни или други мотиви искат да критикуват изобщо науката, е привлечено сега особено към физиката. «Обсъждайки пределите и ценността на физическите знания, критикуват всъщност законността на положителната наука, възможността да се постига познание за обекта» (р. I—II). От «кризата на съвременната физика» бързат да направят скептически изводи (р. 14). В какво именно е същността на тази криза? През първите две третини на XIX век физиците бяха съгласни помежду си по всичко съществено. «Вярвах в чисто механическото обяснение на природата; приемах, че физиката е само по-сложна механика, именно — молекулярна механика. Разделях се само по въпроса за начините, по които да се сведе физиката към механиката, за подробностите на механизма.» «В днешно време зрелището, което физико-химическите науки ни предлагат, изглежда съвсем обратно. Крайни разногласия смениха предишното единодушие, и то разногласия не в подробностите, а в основните и ръководни идеи. Ако би било преувеличение да се каже, че всеки учен има и свои особени тенденции, все пак трябва да се констатира, че науката, и особено физиката, има, както и изкуството, многобройни школи, чиито изводи често пъти влизат в разрез помежду си, а понякога са и открито враждебни един на друг. . .

Оттук може да се види какво е значението и каква е ширината на това, което получи название криза на съвременната физика.

Традиционната физика до средата на XIX век приемаше, че е достатъчно простото продължение на физиката, за да се получи метафизика на материята. Тази физика придаваше на своите теории онтологическо значение. И тези теории бяха изцяло механически. Традиционният механизъм» (Рей употребява тази дума в особе-

ния смисъл на система от възгледи, които свеждат физиката към механиката) «представляваше следователно — свръхрезултатите от опита и отвъд пределите на опита — *реалното* познание на материалния свят. Това не беше хипотетичен израз на опита — това беше догма» (16). . .

Тук ние трябва да прекъснем почтения «позитивист». Ясно е, че той ни рисува материалистическата философия на традиционната физика, не желаейки да нарече дявола (т. е. материализма) по име. На юмиста материализмът трябва да се струва метафизика, догма, излизане отвъд пределите на опита и т. н. Незапознат с материализма, юмистът Рей няма абсолютно никакво понятие за диалектиката, за отликата на диалектическия материализъм от метафизическия материализъм в Енгелсовия смисъл на думата. Затова например съотношението между абсолютната и относителната истина е абсолютно неясно на Рей.

«. . . Критическите бележки против традиционния механизъм, направени през втората половина на XIX век, подкопаха тази предпоставка на онтологическата реалност на механизма. Въз основа на тази критика се утвърди философският възглед върху физиката, който стана вече почти традиционен във философията от края на XIX век. Според тоя възглед науката не е нищо друго освен символична формула, начини за отбелязване (означение, герégage, създаване на знаци, белези, символи), а тъй като тези начини на отбелязване са различни в различните школи, скоро бе направено заключение, че се отбелязва при туй само онова, което предварително е създадено (*façonné*) от човека за означаване (за символизиране). Науката стана произведение на изкуството за дилетантите, произведение на изкуството за утилитаристите: гледища, които естествено почнаха навсякъде да се тълкуват като отричане възможността на науката. Науката като чисто изкуствено средство за въздействие върху природата, като проста утилитарна техника няма право да се нарича наука, ако не се изопачава смисълът на думите. Да се каже, че науката не може да бъде нищо друго освен такова изкуствено средство за въздействие, значи да се отрича науката в истинското значение на думата.

Крахът на традиционния механизъм или, по-точно, критиката, на която той беше подложен, доведе до след-

ното положение: науката също претърпя крах. От невъзможността да се придържат просто и изключително към традиционния механизъм заключиха, че е невъзможно да съществува наука» (16—17).

И авторът поставя въпрос: «Дали съвременната криза на физиката представлява временен и външен инцидент в развитието на науката, или науката внезапно завива назад и изоставя окончателно пътя, по който е вървяла? . . .»

«. . . Ако физико-химическите науки, които в историята са били по същество защитници на еманципацията, търпят крушение в такава криза, която им оставя изключително стойността на технически полезни рецепти, но им отнема всякакво значение от гледна точка на познаването на природата, оттук трябва да произлезе пълен преврат и в логиката, и в историята на идеите. Физиката губи всякаква възпитателна стойност; духът на положителната наука, представяван от нея, става лъжовен и опасен.» Науката може да даде само практически рецепти, а не действително знание. «Познанието на реалното трябва да се търси с други средства. . . Трябва да се тръгне по друг път, трябва да се върне на субективната интуиция, на мистическото чувство за реалността, с една дума, на тайнственото, онова, което се смяташе, че им е отнето от науката» (19).

Като позитивист авторът смята такъв възглед за неправилен и кризата на физиката — за временна. По какъв начин Рей очиства Мах, Поанкаре и К⁰ от тези изводи, ще видим по-долу. Сега ще се ограничим с констатиране факта на «кризата» и неговото значение. От последните думи на Рей, приведени от нас, е ясно какви реакционни елементи се възползуваха от тази криза и я изостриха. В предговора към своето съчинение Рей казва направо, че на «общия дух на съвременната физика» се стреми «да се опре фидеистическото и антиинтелектуалистическото движение от последните години на XIX век» (II). Фидеисти (от латинската дума *fides*, вяра) се наричат във Франция онези, които поставят вярата над разума. Антиинтелектуализъм се нарича учението, което отрича правата или претенциите на разума. Следователно във философско отношение същността на «кризата в съвременната физика» се състои в това, че старата физика виждаше в своите теории «реално познание на материалния свят»,

т. е. отражение на обективната реалност. Новото течение във физиката вижда в теорията само символи, знаци, белези за практиката, т. е. отрича съществуването на обективна реалност, независима от нашето съзнание и отразявана от него. Ако Рей се придържаше към правилна философска терминология, той би трябвало да каже: материалистическата теория на познанието, приемана стихийно от предишната физика, се смени от идеалистическата и агностическата, от което се възползува фидеизмът, въпреки желанието на идеалистите и агностиците.

Но тази смяна, в която се състои кризата, Рей не си представя така, като че ли всички нови физици стоят против всички стари физици. Не. Той посочва, че по своите гносеологически тенденции съвременните физици се делят на три школи: енергетическа или концептуалистическа (*conceptuelle* — от думата *концепт*, чисто понятие), механическа или новомеханическа, към която продължават да се придържат грамадното мнозинство от физиците, и междинната между тях, критическата школа. Към първата се отнасят Мах и Дюем; към третата — Анри Поанкаре; към втората — Кирхов, Хелмхолц, Томсън (лорд Келвин), Максвел от старите, Лармор, Лоренц от най-новите физици. В какво се състои същността на *двете* основни линии (защото третата не е самостоятелна, а междинна), се вижда от следните думи на Рей:

«Традиционният механизъм построи системата на материалния свят.» В учението за строежа на материята той е изхождал от «елементи качествено еднородни и тъждествени», при което елементите е трябвало да се разглеждат като «неизменни, непроницаеми» и т. н. Физиката «строеше *реална* сграда от *реални* материали и *реален* цимент. Физикът притежаваше *материалните елементи, причините и начина* на тяхното действие, *реалните* закони на тяхното действие» (33—38). «Измененията на тоя възглед върху физиката се състоят предимно в това, че се отхвърля онтологическата ценност на теориите и извънредно много се подчертава феноменологическото значение на физиката.» Концептуалистическият възглед има работа с «чисти абстракции», «търси чисто абстрактна теория, която отстранява, доколкото е възможно, хипотезата за материята». «Понятието енергия става подоснова (*substructure*) на новата физика. Затова концептуалистическата физика може да бъде в

по-голямата си част наречена *енергетическа* физика,» макар това наименование да не подхожда напр. за такъв представител на концептуалистическата физика като Мах (р. 46).

Това смесване на енергетиката с махизма у Рей, разбира се, не е съвсем правилно, както не е правилно и уверението, че до феноменологическия възглед за физиката стига и новомеханистката школа (р. 48), при цялата дълбочина на различието ѝ с концептуалистите. «Новата» терминология на Рей не изяснява въпроса, а го затъмнява, но ние не можехме да я избягваме, за да дадем на читателя представа за възгледа на «позитивиста» върху кризата на физиката. Противопоставянето на «новата» школа срещу стария възглед, както читателят е можал да се убеди, напълно съвпада по същество с приведената по-горе критика, която Клайнпетер прави на Хелмхолц. Предавайки възгледите на разните физици, Рей отразява в своето изложение цялата неопределеност и колебливост на техните философски възгледи. *Същността* на кризата в съвременната физика се състои в рушенето на старите закони и основните принципи, в отхвърлянето на обективната реалност във и от съзнанието, т. е. в замяната на материализма с идеализъм и агностицизъм. «Материята изчезна» — така може да се изрази основното и типично по отношение на много частни въпроси затруднение, което създаде тая криза. Върху това именно затруднение ние ще се спрем.

2. «Материята изчезна»

У съвременните физици може да се срещне буквално такъв израз при описването на най-новите открития. Например Л. Улвиг в своята книга «Еволюция на науките» е озаглавил главата за новите теории относно материята: «Съществува ли материя?» «Атомът се дематериализира — казва той там, — материята изчезва.»* За да се види колко лесно махистите правят оттук основни философски изводи, нека вземем например Валентинов.

* *L. Houllevigue. «L'évolution des sciences», Paris (A. Colin), 1908, pp. 63, 87, 88. Срв. също неговата статия. «Les idées des physiciens sur la matière» в «Année Psychologique»⁸⁷, 1908. (Л. Улвиг, «Еволюцията на науките», Париж (А. Колен), 1908, стр. 63, 87, 88. Срв. също неговата статия «Представите на физиците за материята» в «Психологически годишник», 1908. Ред.)*

«Твърдението, че научното обяснение на света получава твърдо обоснование *«само в материализма»*, не е нищо друго освен измислица — пише той, — и на това отгоре нелепа измислица» (стр. 67). Като разрушител на тази нелепа измислица се привежда известният италиански физик Аугусто Риги, който казва, че електронната теория «е теория не толкова на електричеството, колкото на материята; новата система просто поставя електричеството на мястото на материята» (*Augusto Righi: «Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen»*, Lpz., 1905, S. 131.* Има руски превод). Привеждайки тия думи (стр. 64), г. Валентинов възкличава:

«Защо си позволява Аугусто Риги да нанесе такова оскърбление на св. материя? Може би защото той е солипсист, идеалист, буржоазен критицист, някакъв там емпириомонист или пък някой, който е даже нещо по-лошо от това?»

Тая забележка, която се струва на г. Валентинов убийствено отровна против материалистите, показва цялата негова девствена невинност по въпроса за философския материализъм. В какво се състои *действителната* връзка на философския идеализъм с «изчезването на материята», г. Валентинов абсолютно не е разбрал. А *онова* «изчезване на материята», за което той говори, следвайки съвременните физици, няма отношение към гносеологическото разграничаване на материализма от идеализма. За да поясним това, ще вземем един от най-последователните и ясни махисти, Карл Пирсън. За него физическият свят представлява групи сетивни възприятия. «Нашия познавателен модел на физическия свят» той илюстрира със следната диаграма, като прави уговорка, че съотношението между размерите не е взето под внимание от тази диаграма (p. 282 «*The Grammar of Science*»):

Опростявайки диаграмата си, К. Пирсън е изхвърлил съвсем въпроса за съотношението между етера и електричеството или между положителните и отрицателните електрони. Но това не е важно. Важното е, че идеалистическото гледище на Пирсън приема «телата» за сетивни възприятия, а след това вече съставянето на тия тела от частици, частиците от молекули и т. н. се отнася

* — *Аугусто Риги. «Съвременната теория на физическите явления»*, Лайпциг, 1905, стр. 131. *Ред.*



до измененията в модела на физическия свят, а съвсем не до въпроса, дали телата са символи на усещанията или усещанията са образи на телата. Материализмът и идеализмът се различават по едно или друго решение на въпроса за *източника* на нашето познание, за отношението на познанието (и «психическото» изобщо) към *физическия* свят, а въпросът за строежа на материята, за атомите и електроните е въпрос, който се отнася само до този «физически свят». Когато физиците казват: «Материята изчезва», с това те искат да кажат, че досега природознанието е довеждало всички свои изследвания на физическия свят до три последни понятия — материя, електричество, етер; а сега остават *само* двете последни, защото материята може да се сведе до електричеството, атомът може да се обясни като подобие на безкрайно малка слънчева система, вътре в която около положителния електрон⁸⁸ се движат с определена (и необятно голяма, както видяхме) скорост отрицателните електрони.⁸⁹ Вместо до десетки елементи физическият свят може следователно да се сведе до два или три (тъй като положителният и отрицателният електрон образуват «две съществено различни материи», както казва физикът Пелá — Rey, I, с., р. 294—295*). Природознанието води следователно към «единството на материята» (пак там)^{***} — ето истинското съдържание на фразата за изчезването на материята, за заменянето на материята

* Вж. също настоящия том, стр. 308—309, бележката. *Ред.*

** — Рей, на цитираното място, стр. 294—295. *Ред.*

*** — Сrv. *Oliver Lodge*. «Sur les électrons», Paris, 1906, р. 159. (*Оливер Лодж*. «За електроните», Париж, 1906, стр. 159. *Ред.* «Електрическата теория за материята», признаването на електричеството за «фундаментална субстанция» е «близко теоретическо достижение на онова, към което всякога са се стремили философите, т. е. единството на материята». Сравни също *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» в *Revue générale des sciences*⁹⁰, 1905,

с електричество и т. н., която обърква толкова много хора. «Материята изчезва» — това значи изчезва пределът, до който сме познавали досега материята, нашето знание се задълбочава още повече; изчезват такива свойства на материята, които по-рано са ни изглеждали абсолютни, неизменни, първоначални (непроницаемост, инерция, маса⁸⁰ и др. т.) и които сега се откриват като относителни, присъщи само на някои състояния на материята. Защото *единственото* «свойство» на материята, с признаването на което е свързан философският материализъм, е свойството *да бъде обективна реалност*, да съществува въвн от нашето съзнание.

Грешката на махизма, изобщо и на махистката нова физика се състои в това, че се игнорира тази основа на философския материализъм и различието на метафизическия материализъм от диалектическия материализъм. Признаването на някакви неизменни елементи, «неизменна същност на нещата» и др. т. не е материализъм, а е *метафизически*, т. е. антидиалектически материализъм. Затова Й. Дицген подчертава, че «обектът на науката е безкраен», че неизмеримо, непознаваемо докрай, *неизчерпаемо* е не само безкрайното, но и «най-малкият атом», защото «природата във всички свои части е без начало и без край» («Kleinere philosophische Schriften», S. 229—230*). Затова Енгелс привежда своя пример с откриването на ализарина в каменовъгления катран и критикува *механическия* материализъм. За да се постави въпросът от единствено правилна, т. е. от диалектикоматериалистическа гледна точка, трябва да се попита: съществуват ли електрони, етер и *така нататък* въвн от човешкото съзнание — като обективна реалност — или не? На този въпрос природоизследователите също без колебание трябва да отговорят и отговарят постоянно *да*, както те без колебания признават съществуването на природата преди човека и преди органичната материя. И с това въпросът се решава в полза на материализма, защото понятието материя, както вече казахме, гносеологически не означава

pp. 257—276 (Аугусто Риги. «За строежа на материята», Лайпциг, 1908; Дж. Дж. Томсън. «Корпускуларната теория за материята», Лондон, 1907; П. Ланжевен. «Физиката на електроните» във «Всеобщ научен преглед», 1905, стр. 257—276. Ред.).

* — «Малки философски трудове», стр. 229—230. Ред.

нищо друго освен: обективна реалност, съществуваща независимо от човешкото съзнание и отразявана от него.

Но диалектическият материализъм твърди, че характерът на всяко научно положение за строежа на материята и за нейните свойства е приблизителен, относителен, че абсолютни граници в природата не съществуват, че движещата се материя се превръща от едно състояние в друго, очевидно непримиримо с него от наша гледна точка, и т. н. Колкото и чудно да е от гледище на «здравия разум» превръщането на нямащия маса етер в имаща маса материя и, обратно, колкото и «странно» да е, че в електрона не съществува никаква друга маса освен електромагнитна, колкото и необикновено да е ограничаването на механическите закони на движението само в една област явления на природата и подчинението им на по-дълбоките закони на електромагнитните явления и т. н. — всичко това е само още едно *потвърждение* на диалектическия материализъм. Новата физика се подхлъзна към идеализма, главно именно защото физиците не бяха запознати с диалектиката. Те се бореха против метафизическия (в Енгелсов, а не в позитивистки, т. е. юмистки, смисъл на думата) материализъм, против неговата едностранна «механичност» — и при това заедно с водата изхвърляха от коритото и детето. Като отричаха неизменността на известните дотогава елементи и свойства на материята, те изпадаха в отричане на материята, т. е. на обективната реалност на физическия свят. Като отричаха абсолютния характер на най-важните и основни закони, те изпадаха в отричане на всякаква обективна закономерност в природата, изпадаха в положение да обявяват закона на природата за проста условност, за «ограничаване на очакването», за «логическа необходимост» и др. т. Твърдейки, че нашите знания имат приблизителен, относителен характер, те изпадаха в отричане на независимия от познанието обект, приблизително вярно, относително правилно отразяван от това познание. И т. н. и т. н. безкрай.

Разсъжденията на Богданов в 1899 г. за «неизменната същност на нещата», разсъжденията на Валентинов и Юшкевич за «субстанцията» и т. н. — всичко това са също такива плодове на незнанието на диалектиката. Неизменно, от гледището на Енгелс, е само едно: отричането от страна на човешкото съзнание (когато

съществува човешко съзнание) на съществуващия и развиващ се независимо от него външен свят. Никаква друга «неизменност», никаква друга «същност», никаква «абсолютна субстанция» в смисъла, в който разкраси тия понятия празната професорска философия, за Маркс и Енгелс не съществува. «Същността» на нещата или «субстанцията» са *също* относителни; те изразяват само задълбочаването на човешкото познание за обектите и ако вчера това задълбочаване не отиваше по-далече от атома, днес — по-далече от електрона и етера, диалектическият материализъм набляга на временния относителен, приблизителен характер на всички тези *етапи* на познанието на природата от страна на прогресиращата наука на човека. Електронът е също *неизчерпаем*, както и атомът, природата е безкрайна, но тя безкрайно *съществува* — и ето това именно единствено категорично, единствено безусловно признаване на нейното *съществуване* вън от съзнанието и усещането на човека отличава диалектическият материализъм от релативисткия агностицизъм и идеализъм.

Ще приведем два примера за това, как новата физика се колебае безсъзнателно и стихийно между диалектическият материализъм, който си остава неизвестен за буржоазните учени, и «феноменализма» с неговите неизбежни субективистически (а по-нататък и направо фидеистически) изводи.

Този същият Аугусто Риги, когото г. Валентинов *не е съумял* да запита по интересувания го въпрос за материализма, пише в увода на книгата си: «Какво собствено са електроните или електрическите атоми, това и досега си остава тайна; но въпреки това на новата теория е съдено може би да придобие с времето немалко философско значение, доколкото тя стига до съвсем нови предпоставки за строежа на имащата маса материя и се стреми да сведе всички явления на външния свят към един общ произход.

«От гледна точка на позитивистическите и утилитаристическите тенденции на нашето време подобно предимство може би не е важно и теорията може да бъде признана преди всичко като средство, удобно да се привеждат в ред и съпоставят фактите, да служи като ръководство при издирването на по-нататъшни явления. Но ако по-рано са се отнасяли може би с твърде голямо доверие към

способностите на човешкия дух и твърде леко си мислили да се доберат до последните причини на всички неща, в наше време има склонност да се изпада в противоположната грешка» (1. с., S. 3).

Защо тук Риги отделя себе си от позитивистическите и утилитаристическите тенденции? Защото той, като няма очевидно никакво определено философско гледище, стихийно се придържа към реалността на външния свят и към признаването на новата теория не само като «удобство» (Поанкаре), не само като «емпириосимвол» (Юшкевич), не само като «хармонизация на опита» (Богданов) или как там още наричат подобни субективистически усуквания, а като по-нататъшна крачка в познаването на обективната реалност. Ако този физик би се запознал с *диалектическия* материализъм, неговото съждение за грешката, противоположна на стария метафизически материализъм, би станало може би изходен пункт на правилна философия. Но цялата обстановка, в която живеят тия хора, ги отблъсква от Маркс и Енгелс, хвърля ги в обятията на пошлата казионна философия.

Рей също съвсем не е запознат с диалектиката. Но и той е принуден да констатира, че между най-новите физици има продължители на традициите на «механизма», (т. е. на материализма). По пътя на «механизма» — казва той — вървят не само Кирхов, Херц, Болцман, Максвел, Хелмхолц, лорд Келвин. «Чисти механисти и от известна гледна точка повече механисти, отколкото който и да е, представляващи последната дума (l'aboutissant) на механизма, са тези, които, следвайки Лоренц и Лармор, формулират електрическата теория на материята и стигат до отричане постоянството на масата, като я обявяват за функция на движението. *Всички те са механисти, защото за изходен пункт вземат реалните движения*» (курсивът е на Рей, р. 290—291).

«. . . Ако нозите хипотези на Лоренц, Лармор и Ланжевен (Langevin) се потвърдяха от опита и придобиеха достатъчно здрава база за систематизация на физиката, би било несъмнено, че законите на съвременната механика зависят от законите на електромагнетизма; законите на механиката биха били специален случай и биха били ограничени в строго определени граници. Постоянството на масата и нашият принцип на инерцията биха останали в сила само за средните скорости на телата, като терми-

нът «среден» се разбира в отношение към нашите сетива и към явленията, от които се състои нашият обикновен опит. Общата преработка на механиката, следователно и общата преработка на физиката като система, би станала необходима.

«Би ли означавало това отказ от механизма? По никакъв начин. Чисто механическата традиция би продължавала да се запазва, механизмът би вървял по нормалния път на своето развитие» (295).

«Електронната физика, която трябва да бъде причислена към механистическите по общия си дух теории, се стреми да придаде своята систематизация на цялата физика. Тази физика на електроните, макар нейните основни принципи да се вземат не от механиката, а от експерименталните данни на теорията на електричеството, е по дух механическа, защото 1) тя употребява *образи* (*figurés*), *материални* елементи, за да представи физическите свойства и техните закони; тя се изразява в термините на възприятието. 2) Ако тя не разглежда физическите явления като особени случаи на механическите явления, то тя разглежда механическите явления като особени случаи на физическите. Законите на механиката си остават следователно *в пряка връзка* със законите на физиката; понятията на механиката си остават понятия със също такъв характер, какъвто е характерът и на физико-химическите понятия. В традиционния механизъм тези понятия бяха снимки (*calques*) от *сравнително бавни* движения, които като единствено известни и достъпни за пряко наблюдение бяха приети. . . за типове на всички възможни движения. *Новите опити* показаха, че е необходимо да *се разшири* представата ни за възможните движения. Традиционната механика си остава неприкосновена цялата, но тя е приложима вече само към сравнително бавните движения. . . По отношение на големите скорости законите на движението се оказват други. Материята се свежда към електрически частици, последните елементи на атома. . . 3) Движението, преместването в пространството си остава единствен ообразен (*figuré*) елемент на физическата теория. 4) Най-после — и от гледна точка на общия дух на физиката това съображение е по-важно от всички останали — възгледът върху физиката, върху нейния метод, върху нейната теория и върху тяхното отношение към опита си остава *абсолютно*

тъждествен с възгледите на механизма, с теорията на физиката, започвайки от епохата на Възраждането» (46-47).

Аз приведох изцяло тези дълги цитати из Рей, защото би било невъзможно да се изложат иначе неговите твърдения при постоянния му страх да не изпадне в «материалистическа метафизика». Но както и да се заричат срещу материализма и Рей, и физиците, за които той говори, все пак си остава несъмнено, че механиката беше снимка на бавните реални движения, а новата физика е снимка на гигантски бързите реални движения. Признанието, че теорията е снимка, приблизително копие на обективната реалност — именно в това се състои материализмът. Когато Рей говори, че между новите физици има «реакция прогив концептуалистическата (махистката) и енергетическата школа», и когато той към представителите на тая реакция отнася физиците на електронната теория (46) — по-добро потвърждение на факта, че по същество се води борба между материалистическите и идеалистическите тенденции, ние не бихме могли и да желаем. Не трябва само да се забравя, че освен общите предразсъдъци на цялото образвано еснафство против материализма — пълно непознаване на диалектиката проличава и у най-видните теоретици.

3. Мислимо ли е движение без материя?

Използването на новата физика от философския идеализъм или идеалистическите изводи от нея се дължат не на това, че се откриват нови видове вещество и сила, материя и движение, а на това, че се прави опит да се мисли движението без материя. Ето този именно опит не разглеждат по същество нашите махисти. Те не са пожелали да вземат под внимание твърдението на Енгелс, че «движението е немислимо без материя». Й. Дицген още в 1869 г. в своята «Същност на човешката умствена дейност» изказва същата мисъл, която изказва и Енгелс — наистина не без обикновените си заплетени опити да «примири» материализма с идеализма. Да оставим настрана тези опити, които до голяма степен се обясняват с това, че Дицген полемизира с бюхнеровския материализъм, чужд на диалектиката, и да видим собствените

изказвания на Дицген по интересуващия ни въпрос. «Идеалистите искат — казва Дицген — общо без особено, дух без материя, сила без вещество, наука без опит или без материал, абсолютно без относително» («Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit», 1903, S. 108)*. И така, стремежът да се откъсне движението от материята, силата от веществото Дицген свързва с идеализма, поставя го редом със стремежа да се откъсне мисълта от мозъка. «Либих — продължава Дицген, — който обича да прави отстъпление от своята индуктивна наука към философската спекулация, говори в духа на идеализма: силата не може да се види» (109). «Спиритуалистът или идеалистът *вярва* в духовната, т. е. призрачната, необяснимата същност на силата» (110). Противоположността между силата и веществото е толкова стара, колкото и противоположността между идеализма и материализма» (111). «Разбира се, няма сила без вещество, няма вещество без сила. Вещество без сила и без вещество е безсмислица. Ако идеалистическите природоизследователи *вярват* в нематериалното битие на силите, то в този пункт те не са природоизследователи, а . . . духовидци» (114).

Ние виждаме оттук, че преди четиридесет години също е имало природоизследователи, готови да допуснат, че може да има движение без материя и че Дицген ги обявява в «тоя пункт» за духовидци. В какво именно се състои връзката на философския идеализъм с отделянето на материята от движението, с отстраняване на веществото от силата? Не е ли по-«икономично» наистина да се мисли движението без материя?

Да си представим последователния идеалист, който стои, да предположим, на гледището, че целият свят е мое усещане или моя представа и т. н. (ако вземем «ничието» усещане или представа, от това ще се измени само разновидността на философския идеализъм, но не ще се измени неговата същност). Идеалистът няма и да помисли да отрича, че светът е движение, именно: движение на моите мисли, представи, усещания. Въпроса — *какво* се движи — идеалистът ще отхвърли и ще го сметне безсмислен: става смяна на мои усещания, изчезват и се появяват представи и толкова. Вън от мене нищо не съще-

* — «Същност на човешката умствена дейност», 1903, стр. 108. *Ред.*

ствува. «Движи се» — и баста. По-«икономично» мислене не можем да си представим. И с никакви доказателства, силогизми, определения не може да бъде опроверган солипсистът, ако той провежда своя възглед последователно.

Основното отличие на материалиста от привърженика на идеалистическата философия се състои в това, че усещането, възприятието, представата и изобщо съзнанието на човека се приема за образ на обективната реалност. Светът е движение на тази обективна реалност, отразявана от нашето съзнание. На движението на представите, възприятията и т. н. съответствува движение на материята вън от мене. Понятието материя не изразява нищо друго освен обективната реалност, дадена ни в усещанията. Затова да се откъсне движението от материята е равносилно на това, да се откъсне мисленето от обективната реалност, да се откъснат моите усещания от външния свят, т. е. да се премине на страната на идеализма. Фокусът, който се извършва обикновено с отричането на материята, с допускането на движение без материя, се състои в това, че се премълчава отношението на материята към мисълта. Работата се представя така, като че ли това отношение не съществува, а в действителност то се промъква тайно, остава си неизказано в началото на разсъждението, но изплува повече или по-малко незабелязано по-късно.

Материята изчезна — ни казват, желяейки да правят оттук гносеологически изводи. А мисълта останала ли е? — ще попитаме ние. Ако не, ако с изчезването на материята е изчезнала и мисълта, с изчезването на мозъка и нервната система са изчезнали и представите, и усещанията — тогава значи всичко е изчезнало, изчезнало е и вашето разсъждение като един от образците на каквато и да е «мисъл» (или недомислие)! Ако ли пък да, ако при изчезването на материята се предполага, че мисълта (представата, усещането и т. н.) не е изчезнала — тогава вие значи сте преминали тайно върху гледището на философския идеализъм. Това именно се случва винаги с хора, които от «икономия» желаят да мислят движението без материя, защото *мълчаливо*, просто със самото това, че продължават своето разсъждение, те признават съществуването на мисълта *след* изчезването на материята. А това значи, че се взема за основа твърде прост или

твърде сложен философски идеализъм: твърде прост, ако работата се свежда открито до солипсизъм (*аз съществувам, целият свят е само мое усещане*); твърде сложен, ако вместо мисълта, представата, усещането на живия човек се взема мъртва абстракция: ничия мисъл, ничия представа, ничие усещане, мисълта изобщо (абсолютна идея, универсална воля и др. т.), усещането като неопределен «елемент», «психическото», подставяно под цялата физическа природа и т. н. и др. т. Между разновидностите на философския идеализъм са възможни при това хиляди отсенки — и всякога може да се създаде хиляда и първа отсенка и на автора на такава хиляда и първа системка (напр. на емпириомонизма) различието ѝ от останалите може да се струва важно. От гледището на материализма тия различия са съвсем несъществени. Съществен е изходният пункт. Същественото е, че опитът да се мисли движението без материя промъква *мисълта*, откъсната от материята, а това е то философски идеализъм.

Затова напр. английският махист Карл Пирсън, най-ясният, последователен, враждебен на словесните усуквания махист, започва глава VII от своята книга, посветена на «материята», направо с параграф, който носи характерното заглавие: «*Всички неща се движат — само че в понятието*» («All things move — but only in conception»). «Относно областта на възприятията въпросът («it is idle to ask»), какво се движи и защо се движи, е празен» (р. 243, «The Grammar of Science»*).

Затова и философските злополучия на Богданов започнаха собствено, преди да се запознае той с Мах, започнаха, откак той повярва на големия химик и дребен философ Оствалд, че можело да се мисли движение без материя. Върху тоя отдавна минал епизод от философското развитие на Богданов ще бъде толкова по-уместно да се спрем, защото не може да се премълчи «енергетиката» на Оствалд, като се говори за връзката на философския идеализъм с някои течения в новата физика.

«Ние вече казахме — писа Богданов в 1899 г., — че на XIX век не се удаде да реши окончателно въпроса за «неизменната същност на нещата». Тази същност играе видна роля в миросгледа дори на най-напредничавите мислители на столетието под името «материя»». . . («Ос-

* — стр. 243, «Грамматика на науката». Ред.

новные элементы исторического взгляда на природу» стр. 38).

Ние казахме, че това е бъркотия. Признаването на обективната реалност на външния свят, признаването, че вън от нашето съзнание съществува вечно движеща се и вечно изменяща се материя, се смесва тук с признаването на неизменна същност на нещата. Не може да се допусне, че към «напредничавите мислители» Богданов не е отнасял в 1899 г. Маркс и Енгелс. Но диалектическия материализъм той явно не е разбрал.

«. . . В процесите на природата все още различават обикновено две страни: материя и нейното движение. Не може да се каже, че понятието материя се отличава с голяма яснота. На въпроса, що е материя, не е лесно да се даде задоволителен отговор. Определят я като «причина на усещанията», или като «постоянна възможност за усещания»; но очевидно е, че материята тук е смесена с движението. . . »

Очевидно е, че Богданов разсъждава неправилно. Малко е да се каже, че той смесва материалистическото признаване на обективния източник на усещанията (неясно е формулирана с думи причината на усещанията) с агностическото милевско определение на материята като постоянна *възможност* за усещания. Основната грешка тук е тази, че авторът, стигайки непосредствено до въпроса за съществуването или несъществуването на обективния източник на усещанията, захвърля този въпрос наред пътя и прескача към друг въпрос — дали съществува или не съществува материя без движение. Идеалистът може да смята света за *движение* на нашите усещания (макар и «организирано социално» и «хармонизирано» във висша степен); материалистът може да го смята за движение на обективния източник, на обективния модел на нашите усещания. Метафизическият, т. е. антидиалектическият материалист може да приема съществуването на материята (макар и временно, до «първия тласък» и пр.) без движение. Диалектическият материалист не само смята движението за неразделно свойство на материята, но и отхвърля опростения възглед върху движението и т. н.

«. . . Най-точно би се оказало може би такова определение: «материя е онова, което се движи»; но това е също толкова безсъдържателно, както ако кажехме;

материята е подлог на изречението, чието казуемо е — «се движи». Но въпросът е може би именно в това, че хората в епохата на статиката са свикнали да виждат в ролята на подлог непременно нещо солидно, някакъв «предмет», а такова неудобно за статическото мислене нещо като «движението» са се съгласили да търпят само като казуемо, като един от атрибутите на «материята».

Това е вече нещо като Акимовото обвинение против искристите, че в тяхната програма няма думата пролетариат в именителен падеж! Кажете ли се: светът е движеща се материя, или светът е материално движение, от това работата не се изменя.

«. . . Та нали енергията трябва да има носител!» — казват привържениците на материята. — «А защо?» — резонно пита Оствалд. — «Нима природата е длъжна да се състои от подлог и казуемо?» (стр. 39).

Отговорът на Оствалд, който така много се хареса в 1899 г. на Богданов, е прост софизъм. Нима нашите съждения — би могло да се отговори на Оствалд — трябва да се състоят от електрони и етер? В действителност мисленото отстраняване на материята като «подлог» от «природата» означава мълчаливо допускане на *мисълта* като «подлог» (т. е. като нещо първично, изходно, независимо от материята) във *философията*. Отстранява се именно не подлогът, а обективният източник на усещането, и «подлог» става *усещането*, т. е. философията става берклианска, както и да променят след това думата усещане. Оствалд се опитва да избегне тая неминуема философска алтернатива (материализъм или идеализъм) чрез неопределена употреба на думата «енергия», но именно неговият опит показва за сетен път, че подобни хитрости са безполезни. Ако енергията е движение, то вие само сте прехвърлили трудността от подлога върху казуемото, само сте преправили въпроса: материята ли се движи? във въпрос: материална ли е енергията? Става ли превръщане на енергията въвн от моето съзнание, независимо от човека и човечеството, или това са само идеи, символи, условни знаци и т. н.? Тук именно си счупи главата «енергетическата» философия — тоя опит да се замажат с «нова» терминология старите гносеологически грешки.

Ето примери за това, как се е объркал енергетикът Оствалд. В предговора към своите «Лекции по натурфил-

лософия»* той заявява, че смята за «голяма печалба, ако старото затруднение: как да се съединят понятията материя и дух — бъде просто и естествено отстранено, като се подведат тия две понятия под понятието енергия». Това не е печалба, а загуба, защото въпросът, дали гносеологическото изследване (Оствалд не съзнава ясно, че той поставя именно гносеологически, а не химически въпрос!) да се води в материалистическа или в идеалистическа посока, не се решава, а се обърква от произволната употреба на думата «енергия». Разбира се, ако «подведем» под това понятие и материята, и духа, тогава *словесното* унищожаване на противоположността е несъмнено, но нали нелепостта на учението за таласъми и вампири не ще изчезне от това, че ще го наречем «енергетическо». На стр. 394 от «Лекциите» на Оствалд четем: «че всички външни явления могат да бъдат изобразени като процеси между енергии, това обстоятелство се обяснява най-просто с факта, че именно процесите на нашето съзнание самите са енергетически и предават (aufträgen) това свое свойство на всички външни опити.» Това е чист идеализъм: не нашата мисъл отразява превръщането на енергията във външния свят, а външният свят отразява «свойството» на нашето съзнание! Американският философ Хибен твърде сполучливо казва, като посочва това и други подобни места от лекциите на Оствалд, че Оствалд «се явява тук в кантианска премяна»: обяснимостта на явленията на външния свят се извежда от свойствата на нашия ум!** «Очевидно е — казва Хибен, — че ако ние определим първоначалното понятие енергия по такъв начин, та да включва то и психическите явления, това вече не ще бъде онова просто понятие за енергията, което се признава в научните кръгове или дори от самите енергетици.» Превръщането на енергията се разглежда от природознанието като обективен процес, независим от съзнанието на човека и от опита на човечеството, т. е.

* *Wilhelm Ostwald. «Vorlesungen über Naturphilosophie», 2. Aufl., Leipzig., 1902, S. VIII (Вилхелм Оствалд. «Лекции по натурфилософия», 2 изд., Лайпциг, 1902, стр. VIII. Ред.).*

** *I. Gr. Hibben. «The Theory of Energetics and its Philosophical Bearing», «The Monist», vol. XIII, № 3, 1903. April, pp. 329—330 (Дж. Гр. Хибен. «Енергетическата теория и философското ѝ значение», «Монист», т. XIII, бр. 3, 1903, април, стр. 329—330. Ред.).*

разглежда се материалистически. И у самия Оствалд в много случаи, дори навярно в грамадното множество случаи под енергия се разбира *материалното* движение.

Затова се и случи такова оригинално явление, че ученикът на Оствалд, Богданов, станал ученик на Мах, започна да обвинява Оствалд не за това, че той не издържа последователно материалистическия възглед върху енергията, а за това, че той допуска (понякога дори взема за основа) материалистическия възглед върху енергията. Материалистите критикуват Оствалд за това, че той изпада в идеализъм, за това, че той се опитва да примири материализма с идеализма. Богданов критикува Оствалд от *идеалистическа* гледна точка: «...Враждебната на атомизма, но в останалото твърде родствена на стария материализъм енергетика на Оствалд — пише Богданов в 1906 г. — привлече моите най-горещи симпатии. Скоро аз забелязах обаче важното противоречие в неговата натурфилософия: подчертавайки много пъти *чисто методологическото* значение на понятието: «енергия» — той сам в маса случаи не го издържа. От чист символ на съотношенията между фактите на опита енергията постоянно се превръща у него в *субстанция* на опита, в материя на света». . . («Эмпириомонизм», кн. III, стр. XVI—XVII).

Енергията е чист символ! Богданов може след това, колкото си иска, да спори с «емпириосимволиста» Юшкевич, с «чистите махисти», с емпириокритиците и т. н. — от гледището на материалистите това ще бъде спор между човек, който вярва в жълтия дявол, и човек, който вярва в зеления дявол. Защото важни са не различията на Богданов с другите махисти, а това, което у тях е общо: *идеалистическото* тълкуване на «опита» и «енергията», отричането на обективната реалност, в приспособяването към която се състои опитът на човека, в снимката на която се състои единствено научната «методология» и научната «енергетика».

«За нея (за енергетиката на Оствалд) материалът на света е безразличен; с нея е напълно съвместим и старият материализъм, и панпсихизмът» (XVII). . . — т. е. философският идеализъм. И Богданов тръгна *от* обърканата енергетика *не* по материалистическата, а по *идеалистическата* пътека. . . «Когато представят енергията като субстанция, това не е нищо друго освен стария

материализъм минус абсолютните атоми — материализъм с поправка в смисъл на *непрекъснатост* на съществуващото» (пак там). Да, от «стария» материализъм, т. е. от метафизическия материализъм на естествениците, Богданов тръгна не към *диалектическия* материализъм, който той в 1906 г. също не разбираше, както и в 1899 г., а към идеализма и към фидеизма, защото против «методологическото» понятие за енергията, против тълкуването ѝ като «чист символ на съотношенията между фактите на опита» нито един образован представител на съвременния фидеизъм, нито един иманент, нито един «неокритик» и т. н. не ще възразява. Вземете П. Карус, с физиономията на когото ние достатъчно се запознахме по-горе — и вие ще видите, че този махист критикува Оствалд *съвсем по богдановски*: «Материализмът и енергетиката — пише Карус — принадлежат безусловно към една и съща категория» («The Monist», vol. XVII, 1907, № 4, p. 536). «Твърде малко ни просвещава материализмът, когато ни казва, че всичко е материя, че телата са материя и че мисълта е само функция на материята, а енергетиката на професор Оствалд никак не е по-добра, щом като той ни казва, че материята е енергия и че душата е само фактор на енергията» (533).

Енергетиката на Оствалд е добър пример за това, колко бързо става модна «новата» терминология и колко бързо се оказва, че поизмененият начин на изразяване съвсем не отстранява основните философски въпроси и основните философски направления. Материализмът и идеализмът могат да бъдат изразени в термините на «енергетиката» също така (повече или по-малко последователно, разбира се), както и в термините на «опита» и др. т. Енергетическата физика е източник на нови идеалистически опити да се мисли движението без материя --- по случай разлагането на смятаните дотогава за неразложими частици на материята и откриването на непознати дотогава форми на материалното движение.

4. Двете направления в съвременната физика и английският спиритуализъм

За да покажем конкретно философската борба, която се разгоря в съвременната литература по повод на едни или други изводи от новата физика, ние ще дадем думата

на непосредствените участници в «боя» и ще почнем с англичаните. Физикът Артур У. Рикер поддържа едното направление -- от гледището на природоизследователя, философът Джеймс Уорд поддържа другото -- от гледището на гносеологията.

На конгреса на английските природоизследователи в Глазгоу през 1901 г. председателят на физическата секция А. У. Рикер избра за тема на своята реч въпроса за ценността на физическата теория, за съмненията, на които бе подложено съществуването на атомите и по-специално на етера. Ораторът се позовава на повдигналите този въпрос физици Поанкаре и Пойнтинг (английски съмишленик на символистите или махистите), на философа Уорд, на известната книга на Е. Хекел и се опитва да изложи своите възгледи*.

«Спорният въпрос се състои в това — каза Рикер, — трябва ли хипотезите, които лежат в основата на най-разпространените научни теории, да бъдат разглеждани като точно описание на строежа на света, който ни заобикаля, или само като удобни фикции.» (В термините на нашия спор с Богданов, Юшкевич и К⁰: копия ли са от обективната реалност, от движещата се материя, или са само «методология», «чист символ», «форми на организиране на опита»?) Рикер е съгласен, че практически разлика между двете теории може да не се окаже: посоката на реката може, ако искате, да определи и онзи, който разглежда само синята ивичка на картата или на диаграмата, както и онзи, който знае, че тази ивичка изобразява действително река. Теорията от гледна точка на удобната фикция ще бъде «облекчаване на паметта», «внасяне на ред» в нашите наблюдения, тяхно съгласуване с известна изкуствена система, «регулиране на нашето знание», негово свеждане в уравнения и т. н. Може например да се ограничим с това, че топлината е форма на движението или енергията, «заменяйки така живата картина на движещите се атоми с бледото (colourless) твърдение за топлинната енергия, реалната природа на която ние не се опитваме да определим». Като признава напълно

* The British Association at Glasgow, 1901. Presidential Address by Prof. Arthur W. Rücker в «The Scientific American. Supplement», 1901, № 1345 и 1346 (Бритаската асоциация в Глазгоу, 1901. Президентската реч на проф. Артур У. Рикер в «Американската наука. Приложение», 1901, бр. 1345 и 1346. *Ред.*).

възможността за големи научни успехи по този път, Рикер «се осмелява да твърди, че такава система на тактиката не може да се разглежда като последна дума на науката в борбата за истината». Въпросът си остава в сила: «можем ли ние от явленията, които материята разкрива, да заключаваме за строежа на самата материя»? «имаме ли основание да предполагаме, че очеркът на теорията, който науката е вече дала, е до известна степен копие, а не проста диаграма на истината»?

Като разглежда въпроса за строежа на материята, Рикер взема за пример въздуха, говори, че въздухът се състои от газове и че науката разлага «всеки елементарен, газ на смес от атоми и етер». Ето тук — продължава той — ни крещят: «Стойте!» Молекулите и атомите не могат да се видят; те могат да бъдат пригодни като «прости понятия» (mere conceptions), «но тях не трябва да ги разглеждаме като реалности». Рикер отстранява това възражение, като се позовава на един от неизброимото множество случаи в развитието на науката: пръстените около Сатурн изглеждат в телескопа като компактна маса. Математиците доказаха чрез изчисляване, че това е невъзможно, и спектралният анализ потвърди заключението, които бяха направени въз основа на изчисленията. Друго възражение: на атомите и етера приписват такива свойства, каквито нашите сетива не ни показват в обикновената материя. Рикер отстранява и него, като се позовава върху такива примери като дифузията на газовете и течностите и т. н. Редица факти, наблюдения и опити доказват, че материята се състои от отделни частици или зърна. Въпросът, отличават ли се тези частици, атомите от «първоначалната среда», «основната среда», която ги заобикаля (етера), или те са части от тая среда, които се намират в особено състояние, остава засега открит, като не засяга самата теория за съществуването на атомите. Да се отрича априори, против показанията на опита, съществуването на «квазиматериални субстанции», «различни» от обикновената материя (на атомите и етера), няма основания. Грешки в подробностите тук са неизбежни, но цялата съвкупност от научни данни не оставя място за съмнение в съществуването на атомите и молекулите.

Рикер посочва по-нататък новите данни за строежа на атомите от корпускули (телца, електрони), натоварени с отрицателно електричество, и отбелязва сходството на

резултатите от различните опити и изчисления, които се отнасят до величината на молекулите: «първото приближаване» дава диаметър около 100 милнмикрона (милионни части от милиметъра). Като оставим настрана отделните забележки на Рикер и критиката му на неовитализма,⁹² ще приведем неговите изводи:

«Онези, които намаляват значението на идеите, ръководили досега прогреса на научната теория, твърде често приемат, че няма друг избор освен двете противоположни твърдения: или че атомът и етерът са прости фикции на научното въображение, или че механическата теория на атомите и етера — сега тя не е завършена, но ако би могла да бъде завършена — ни дава пълна и идеално точна представа за реалностите. Според мене има среден път.» Човек в тъмна стая може да различава предметите крайно неясно, но ако той не се блъска в мебелите, не отива към огледалото като към врата, значи той вижда горе-долу правилно. Затова ние не трябва нито да се отказваме от претенциите да проникнем по-дълбоко от повърхността на природата, нито да претендираме, че вече сме смъкнали всички була, които покриват тайната на окръжаващия ни свят. «Можем ли да се съгласим, че още не сме си съставили напълно цялостна картина нито за природата на атомите, нито за природата на етера, в който те съществуват; но аз се опитвах да покажа, че въпреки приблизителния (tentative, буквално: напипващ) характер на някои наши теории, въпреки многото отделни затруднения, теорията на атомите. . . в главните си основи е вярна; че атомите не са само спомагателни понятия (helps) за математиците (puzzled mathematicians), а са физически реалности.»

Така завършва речта си Рикер. Читателят вижда, че с гносеология ораторът не се занимава, но че по същество той защитава от името несъмнено на масата природоизследователи стихийноматериалистическата гледна точка. Същността на неговата позиция е: теорията на физиката е снимка (все по-точна и по-точна) на обективната реалност. Светът е движеща се материя, която ние познаваме все по-дълбоко. Неточностите във философията на Рикер произтичат от непоследователната докрай защита на «механическата» (защо не е електромагнитна?) теория за движението на етера и от неразбирането на съотношението между относителната и абсолютната истина. Не достига на този физик само знанието на *диалекти-*

ческият материализъм (ако не смятаме, разбира се, ония твърде важни житейски съображения, които заставят английските професори да наричат себе си «агностици»).

Да видим сега как критикува тази философия спиритуалистът Джеймс Уорд. «. . .Натурализмът не е наука — пише той — и механичeskата теория за природата, която служи за негова основа, също не е наука. . . Но макар натурализмът и природознанието — механичeskата теория за света и механиката като наука — логически да са различни неща, на пръв поглед обаче те твърде много си приличат една на друга и исторически са тясно свързани. Няма опасност да се смесят природознанието и философията от идеалистическото или спиритуалистическото направление, тъй като такава философия по необходимост включва критика на гносеологическите предпоставки, които науката прави безсъзнателно». . . * Вярно! Природознанието *безсъзнателно* приема, че неговото учение отразява обективната реалност, и *само* такава философия може да се примири с природознанието! «. . .По-иначе стои работата с натурализма, който е също тъй невинен, що се отнася до теорията на познанието, както и самата наука. И наистина натурализмът, подобно на материализма, е просто физика, разглеждана като метафизика. . . Натурализмът е несъмнено по-малко догматичен от материализма, защото той прави агностически уговорки относно природата на последната реалност; но той настоява решително върху първенството на материалната страна на това «Непознаваемо». . .»

Материалистът трактува физиката като метафизика. Познат довод! Метафизика се нарича признаването на обективната реалност вън от човека: спиритуалистите са единомушни с кантианците и юмистите в такива упреци против материализма. И напълно обяснимо е: без да се отстрани *обективната* реалност на известните на всички и на всекиго неща, тела, предмети, не може да се разчисти пътят за «реалните понятия» в духа на Ремке. . .

«. . .Когато възниква въпросът, по същината си философски, как по-добре да се систематизира опитът изцяло» (плагиат от Богданов, г. Уорд!), «натуралистът

* James Ward «Naturalism and Agnosticism», vol., 1, 1906, p. 303 (Джеймс Уорд, «Натурализъм и агностицизъм», т. I, 1906, стр. 303. Ред.).

твърди, че ние трябва да започнем от физическата страна. Само тези факти са точни, определени и строго свързани; всякаква мисъл, която е вълнувала сърцето на човека. . . може, казват ни, да се сведе до съвсем точно преразпределение на материята и движението. . . Че твърдения от такова философско значение и такава ширина са законни изводи от физическата наука (т. е. природознанието), това съвременните физици не се решават пряко да твърдят. Но много от тях смятат, че подкопават значението на науката онези, които се стремят да разкрият тайната метафизика, да разобличат физическия реализъм, върху който се базира механическата теория за света. . .» Така, виждате ли, е погледнал на моята философия и Рикер. «. . . А всъщност моята критика» (на тази «метафизика», ненавистна и на всички махисти) «се основава изцяло върху изводите на школата на физиците, ако може тя така да се нарече, която постоянно расте числено и разширява своето влияние, школа, която отхвърля този почти средновековен реализъм. . . Този реализъм не е срещал възражения толкова дълго време, че въставането против него приравняват с провъзгласяването на научна анархия. А между това би било наистина екстравагантно да се подозират такива хора като Кирхов и Поанкаре — ще спомена само две големи имена от многото — в това, че те искат «да подкопаят значението на науката». . . За да ги отделим от старата школа, която сме в правото си да наречем физически реалисти, ние можем да наречем новата школа физически символисти. Този термин не е съвсем сполучлив, но той поне подчертава едно съществено различие между двете школи, което сега специално ни интересува. Спорният въпрос е твърде прост. Двете школи изхождат, от само себе си се разбира, от същия този сетивен (perceptual) опит; и двете употребяват абстрактни системи от понятия, които системи са различни в подробностите, но еднакви по същество; и двете прибягват към същите начини за проверка на теориите. Но едната смята, че тя все повече и повече се приближава към последната реалност и оставя назад все повече привидности. Другата смята, че под сложните конкретни факти тя подставя (is substituting) обобщени описателни схеми, пригодни за интелектуални операции. . . Нито от едната, нито от другата страна се засяга ценността на физиката като системно значение за (курсивът

е на Уорд) нещата; възможността за по-нататъшно развитие на физиката и за нейни практически приложения е еднаква и в единия, и в другия случай. Но философската (speculative) разлика между двете школи е грамадна и в това отношение въпросът, коя от тях е права, придобива важност» . . .

Постановката на въпроса от отявления и последователния спиритуалист е забележително явна и ясна. Действително, различието на двете школи в съвременната физика е *само* философско, само гносеологическо. Действително, основната разлика се състои *само* в това, че едната признава «последната» (трябваше да се каже: обективната) реалност, отразявана от нашата теория, а другата отрича това, като смята, че теорията е само систематизация на опита, система от емпириосимволи и т. н. и др. т. Като откри нови видове материя и нови форми на нейното движение, новата физика постави по случай рушенето на старите физически понятия старите философски въпроси. И докато хората от «средните» философски направления («позитивисти», юмисти, махисти) не умеят да поставят ясно спорния въпрос — откритият идеалист Уорд хвърли всички покривала.

«. . .Рикер посвети своето председателско обръщение на защитата на физическия реализъм, против символистическата интерпретация, която бе защищавана в последно време от професорите Поанкаре, Пойнтинг и от мене» (р. 305—306; на други места в своята книга Уорд прибавя към тоя списък Дюем, Пирсън и Мах, вж II vol., р. 161, 63, 57, 75, 83 и др.).

«. . .Рикер говори постоянно за «мислени образи» и в същото време постоянно твърди, че атомът и етерът са нещо повече от мислени образи. Такъв начин на разсъждаване в действителност се свежда към следното: в този и този случай аз не мога да си съставя друг образ и затова реалността трябва да прилича на него. . . Професор Рикер признава абстрактната възможност на друг мислен образ. . . Той допуска дори «приблизителния» (tentative) характер на някои наши теории и много «частни трудности». В края на краищата той защитава само работна хипотеза (a working hypothesis), и то такава хипотеза, която до голяма степен изгуби своя престиж през последната половина на столетието. Но ако атомическата и другите теории за строежа на материята са само

работни хипотези и при това хипотези строго ограничени от физическите явления, то не може с нищо да се оправдае теорията, която твърди, че механизъмът е основа на всичко и че той свежда фактите на живота и духа към епифеномени, т. е. прави ги, така да се каже, с една степен повече феноменални, с една степен по-малко реални от материята и движението. Такава е механичката теория за света и ако професор Рикер не почне открито да я поддържа, тогава няма за какво да спорим с него» (р. 314—315).

Разбира се, пълна безсмислица е твърдението, че материализмът поддържал «по-малката» реалност на съзнанието или непременно «механичката», а не електромагнитната, не някаква неизмеримо още по-сложна картина на света като *движеща се материя*. Но наистина фокуснически — много по-добре, отколкото нашите махисти (т. е. объркани идеалисти) — *улавя* отявленият и открит идеалист Уорд слабите места на «стихийния» естественоисторически материализъм, например неумението му да разясни съотношението между относителната и абсолютната истина. Уорд се премята презглава и обявява, че щом истината е относителна, приблизителна, че щом само «напипва» същността на работата — значи тя не може да отразява реалността! Затова пък извънредно вярно е поставен от спиритуалиста въпросът за атомите и др. като «работна хипотеза». Нещо повече, от обявяване понятията на природознанието за «работни хипотези» съвременният, културният фидеизъм (Уорд го извежда пряко от своя спиритуализъм) *не мисли и да иска*. Ние ще ви отдадем науката, г-да природоизследователи, вие ни отдайте гносеологията, философията — такова е условието за съжителство между теолозите и професорите в «напредналите» капиталистически страни.

Що се отнася до другите точки от гносеологията на Уорд, които той свързва с «новата» физика, тук трябва да се отнесе и неговата решителна *борба против материята*. Що е материя? Що е енергия? — пита Уорд, като осмива изобилието и противоречивостта на хипотезите. Етер или етери? някаква нова «съвършена течност», която награждават произволно с нови и невероятни качества! И изводът на Уорд е: «Ние не намираме нищо определено освен движението. Топлината е вид движение, еластичността е вид движение, светлината и магнетизмът

са вид движение. Самата маса дори се оказва в края на краищата, както предполагат, вид движение — движение на нещо такова, което не е нито твърдо тяло, нито течност, не е и газ — самото то не е тяло и не е агрегат от тела, — не е феноменално и не е задължително да бъде ноуменално — истинско *ареігон** (термин от гръцката философия = нещо безкрайно, безпределно), към което ние можем да прилагаме нашите собствени характеристики» (I, 140).

Спиритуалистът е верен на себе си, като откъсва движението от материята. Движението на телата се превръща в природата в движение на нещо, което не е тяло с постоянна маса, в движение на нещо, което е неизвестен товар на неизвестно електричество в неизвестен етер — тази диалектика на *материалните* превръщания, извършвани в лабораторията и в завода, служи в очите на идеалиста (както и в очите на широката публика, както и в очите на махистите) не като потвърждение на материалистическата диалектика, а като довод против материализма: . . . «Механическата теория като задължително (professed) обяснение на света получава смъртен удар от прогреса на самата механическа физика» (143). . . Светът е движеща се материя, ще отговорим ние, и механиката отразява законите на движението на тая материя по отношение на бавните движения, а електромагнитната теория — по отношение на бързите движения. . . «Пространственият, твърдият, неразрушимият атом всякога е бил опора на материалистическия възглед за света. Но за нещастие на тия възгледи пространственият атом не задоволи исканията (was not equal to the demands), които му предяви растящото знание». . . (144). Разрушимостта на атома, неговата неизчерпаемост, изменчивостта на всички форми на материята и на нейното движение всякога са били опора на диалектичния материализъм. Всички граници в природата са условни, относителни, подвижни, изразяват приближаването на нашия ум към познанието на материята — но това съвсем не доказва, че природата, че самата материя е символ, условен знак, т. е. продукт на нашия ум. Електронът се отнася към атома, както точката в тая книга към обема

* В първото издание от Ленин е преведено: неподдаващо се на опита, непознаваемо. *Ред.*

на сграда, дълга 30 сажена, широка 15 и висока $7\frac{1}{2}$ (Лодж), той се движи със скорост до 270 000 километра в секунда, неговата маса се мени с неговата скорост, той прави 500 трилиона обръщения в секунда — всичко това е много по-чудно от старата механика, но всичко това е движение на материята в пространството и във времето. Човешкият ум е открил много удивителни неща в природата и ще открие още повече, увеличавайки с това своята власт над нея, но това не значи, че природата е творение на нашия ум или на абстрактния ум, т. е. на Уордовия бог, на Богдановата «подставка» и др. т.

«. . . Строго (rigorously) проведен като теория на реалния свят, този идеал (идеалът на «механизма») ни довежда до nihilизъм: всички изменения са движения, защото движенията са единствените изменения, които ние можем да познаваме, а това, което се движи, за да бъде познато от нас, трябва пак да бъде движение» (166). . . «Както аз се опитах да покажа, тъкмо прогресът на физиката се оказа най-могъщото средство за борба против невежествената вяра в материята и движението, против признаването им като последна (inmost) субстанция, а не като най-абстрактен символ за сумата на съществуването. . . Ние никога не ще стигнем до бога чрез голия механизъм» (180). . .

Е, това вече тръгна съвсем като в «Очерците *«по»* философията на марксизма! Вие да бяхте се опитали да се обърнете към тях, г. Уорд, към Луначарски, Юшкевич, Базаров и Богданов: макар и «по-срамежливи» от вас, те проповядват обаче съвсем същото.

5. Двете направления в съвременната физика и немският идеализъм

През 1896 г. излезе писмено с необикновено тържествено ликуване известният кантианец идеалист Херман Кoen в предговора към петото издание на «История на материализма», фалшифицирана от Фр. Алберт Ланге. «Теоретическият идеализъм — възклищаваше Х. Кoen (S. XXVI) — почна да разколебава материализма на природоизследователите и може би скоро вече окончателно ще го победи.» «Новата физика е пропита (Durchwigung) от идеализъм.» «Атомизмът трябваше да от-

стъпи мястото си на динамизма.» «Забележителният поврат се състои в това, че на задълбочаването в химическите проблеми на веществото беше съдено да доведе до принципино преодоляване на материалистическия възглед върху материята. Също както Талес е създал първата абстракция, като е отделил понятието вещество и е свързал с това спекулативните размишления за електрона, така и на теорията за електричеството е било съдено да извърши най-великия преврат в разбирането за материята и чрез превръщане на материята в сила да доведе до победа на идеализма» (XXIX).

Х. Кoen също така определено и ясно, както Дж. Уорд, отбелязва *основните* философски направления, без да се губи (както се губят нашите махисти) в дребните различия на някакъв енергетически, символически, емпириокритически, емпириомонистически и т. н. идеализъм. Кoen взема *основната* философска тенденция на онази школа във физиката, която е свързана сега с имената на Мах, Поанкаре и др., характеризирайки правилно тази тенденция като *идеалистическа*. «Превръщането на материята в сила» е за Кoen тук главното завоевание на идеализма — точно както за разобличаваните от Й. Дицген в 1869 г. природоизследователи «духовидци». Електричеството се обявява за сътрудник на идеализма, защото то е разрушило старата теория за строежа на материята, разложило е атома, открило е нови форми на материалното движение, които толкова не приличат на старите, толкова са още неизследвани, неизучени, необикновени, «чудесни», че може да се прокара тълкуване на природата като *нематериално* (духовно, мисловно, психическо) движение. Изчезна вчерашният предел на нашето знание за безкрайно малките частици на материята — следователно, заключава идеалистическият философ — изчезнала е материята (а мисълта е останала). Всеки физик и всеки инженер знае, че електричеството е (материално) движение, но никой точно не знае *какво* тук се движи — следователно, заключава идеалистическият философ, може да се измамат философски необразованите хора със съблазнително «икономичното» предложение: нека да *мислим* движението *без материя*. . .

Х. Кoen се старее да завербува като свой съюзник знаменития физик Хайнрих Херц. Херц е наш, той е кантианец, у него се среща допускане на априори! Херц

е наш, той е махист — спори махистът Клайнпетер, — защото у Херц проличава «същият субективистически възглед за същността на нашите понятия, какъвто има у Мах»*. Куриозният спор *чий* е Херц е добър образец за това, как идеалистическите философи се залавят за най-дребната грешка, най-малката неясност в изразите на знаменитите природоизследователи; за да оправдаят своята подновена защита на фидеизма. В действителност философският увод на Х. Херц към неговата «Механика»** показва обикновената гледна точка на природоизследователя, който е изплашен от професорския вой против «метафизиката» на материализма, но никак не може да преодолее стихийното убеждение в реалността на външния свят. Това признава сам Клайнпетер, който, от една страна, хвърля сред читателите от край до край лъжливи популярни брошурки за теорията на познанието на природознанието, при което Мах фигурира редом с Херц, и, от друга страна, признава в специални философски статии, че «Херц в противоположност на Мах и Пирсън все още се придържа към предразсъдъка за възможността да се обясни механически цялата физика»***, че той запазва понятието нещо в себе си и «обикновената гледна точка на физиците», че «Херц «все още поддържа съществуването на света в себе си»**** и т. н.

Интересно е да се отбележи възгледът на Херц за енергетиката. «Ако ние — пише той — запитаме защо собствено съвременната физика обича да употребява в своите разсъждения енергетическия начин на изразяване, отговорът ще бъде такъв: защото по този начин е най-удобно да избегнем да говорим за неща, за които твърде малко знаем. . . Разбира се, ние всички сме убедени, че имащата маса материя се състои от атоми; за тяхната големина и техните движения в известни случаи ние имаме достатъчно определени представи. Но формата на ато-

* «Archiv für systematische Philosophie», Bd, V, 1898—1899. SS. 169—170 («Архив за систематическа философия», т. V, 1898—1899, стр. 169—170. *Ред.*).

*** — *Heinrich Herz* «Gesammelte Werke», Bd. 3, Lpz., 1894, особено SS. 1, 2, 49 (*Хайнрих Херц*. Събранн съчинения, т. 3, Лайпциг, 1894, особено стр. 1, 2, 49. *Ред.*).

*** «Kantstudien» VIII, Band, 1903, S. 309 («Кантиански изследвания», т. VIII, 1903, стр. 309. *Ред.*).

**** «The Monist», vol. XVI, 1906, № 2. p. 164; статията за монизма на Мах.

мите, тяхното сцепление, тяхното движение в повечето случаи са напълно скрити от нас... Затова нашите представи за атомите представляват важна и интересна цел на по-нататъшните изследвания, но никак не са особено пригодни да служат за здрава основа на математическите теории» (1. с., III, 21). Херц очакваше от по-нататъшното изследване на етера да се изясни «същността на старата материя, нейната инерция и притегателна сила» (I, 354).

Оттук се вижда, че на Херц дори и на ум не му идва възможността за нематериалистически възглед за енергията. На философите енергетиката послужи като повод за бягство от материализма към идеализма. Природоизследователят гледа на енергетика като на удобен начин за излагане законите на материалното движение по времето, когато физиците бяха, ако можем така да се изразим, отминали атома, а до електрона не бяха стигнали. Това време продължава до голяма степен и сега: една хипотеза се сменява от друга; за положителния електрон съвсем нищо не знаят; само преди три месеца (22 юни 1908 г.) Жан Бекерел съобщи във Френската академия на науките, че той е успял да намери тая «нова съставна част на материята» («Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences», p. 1311*). Та как да не се възползува идеалистическата философия от такова изгодно обстоятелство, че човешкият ум още само «търси» «материята» — следователно това не е нищо друго освен «символ» и т. н.

Друг немски идеалист от много по-реакционен нюанс, отколкото Коен — Едуард фон Хартман, — е посветил цяла книга върху «Мирогледа на най-новата физика» («Die Weltanschauung der modernen Physik», Lpz., 1902). Нас не ни интересуват, разбира се, специалните разсъждения на автора за онази разновидност идеализъм, която той защитава. За нас е важно само да посочим, че и този идеалист констатира същите тия явления, които са констатирани и от Рей, и от Уорд, и от Коен. «Съвременната физика израсна на реалистическа почва — казва Е. Хартман — и само новокантианското и агностическото течение на нашата епоха доведоха до това, че крайните ре-

* — «Отчети за заседанията на Академията на науките», стр. 1311. *Ред.*

зултати на физиката почнаха да се тълкуват в идеалистически смисъл» (218). По мнението на Е. Хартман в основата на най-новата физика лежат три гносеологически системи: хилокинетика (от гръцките думи *hyle* = материя, и *kinesis* = движение — т. е. признаване на физическите явления за движение на материята), енергетика и динамизъм (т. е. признаване на силата без вещество). Ясно е, че идеалистът Хартман защитава «динамизма», извежда оттук, че законите на природата са световна мисъл, с една дума, «подставя» психическото под физическата природа. Но той е принуден да признае, че хилокинетиката има на своя страна най-вече физици, че тая система «се употребява най-често» (190), че нейн сериозен недостатък са «застрашаващите чистата хилокинетика материализъм и атеизъм» (189). Енергетиката авторът разглежда съвсем правилно като междинна система и я нарича агностицизъм (136). Разбира се, тя е «съюзник на чистия динамизъм, защото отстранява веществото» (S. VI, p. 192), но нейният агностицизъм не се харесва на Хартман като някаква «англомания», която противоречи на същинския идеализъм на истински германския черносотник.

Извънредно поучително е да се види как този партийно непримирим идеалист (безпартийните хора във философията са също такива безнадеждни тъпаци, както и в политиката) разяснява на физиците какво собствено значи да се върви по една или друга гносеологическа линия. «Съвсем незначителна част от ония физици, които прокарват тая мода — пише Хартман за идеалистическото обяснение на последните резултати на физиката, — съзнават напълно цялото значение и всички последици от такова тълкуване. Те не са забелязали, че физиката със своите особени закони е запазвала самостоятелното си значение само дотолкова, доколкото физиците са се придържали, въпреки своя идеализъм, към основните *реалистически* предпоставки, а именно: съществуването на нещата в себе си, тяхната реална изменчивост във времето, реалната причинност. . . Само при тези реалистически предпоставки (на трансценденталното значение на причинността, времето, пространството с три измерения), т. е. само при това условие, че природата, за законите на която говорят физиците, съвпада с царството на нещата в себе си. . . може да се говори за закони на природата

за разлика от психологическите закони. Само в случай че законите на природата действуват в област, независима от нашето мислене, те могат да служат за обяснение на това, че логически необходимите изводи от нашите образи се оказват образи на естественоисторически необходимите резултати от онова неизвестно, което тези образи отразяват или символизируют в нашето съзнание» (218—219).

Хартман правилно чувствава, че идеализмът на новата физика е именно *мода*, а не сериозен философски поврат назад от естественоисторическия материализъм, и затова той правилно разяснява на физиците, че за превръщане на «модата» в последователен, цялостен, философски идеализъм трябва основно да се преобрази и учението за обективната реалност на времето, пространството, причинността и законите на природата. Не може само атомите, електроните, етерът да се смятат за прост символ, за проста «работна хипотеза» — трябва да се обявят за «работна хипотеза» и времето, и пространството, и законите на природата, и целият външен свят. Или материализъм, или универсално подставяне на психическото под цялата физическа природа; безброй са хората, които обичат да смесват тези два занаята, но ние с Богданов не сме от тях.

От немските физици систематично се бореше против махисткото течение умрелият в 1906 г. Лудвиг Болцман. Ние вече посочвахме, че на «увлечението по новите гносеологически догми» той противопоставяше простото и ясно свеждане на махизма към солипсизма (вж. по-горе, гл. I, § 6). Болцман, разбира се, се страхува да се нарече материалист и дори прави специалната уговорка, че той съвсем не е против битието на бога.* Но неговата теория на познанието по същество е материалистическа и изразява — както признава историкът на природните науки в XIX век З. Гюнтер** — мнението на повечето природоизследователи. «Ние познаваме съществуването на всички

* *Ludwig Boltzmann*. «Populäre Schriften», Lpz., 1905, S' 187 (*Лудвиг Болцман*. «Популярни статии», Лайпциг, 1905, стр. 187. *Ред.*).

** *Siegmund Günther* «Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert», Brl., 1901, SS 942 и 941. (*Зигмунд Гюнтер*. «История на науките за неорганичната природа през XIX век», Берлин, 1901, стр. 942 и 941. *Ред.*).

неща от впечатления, които те произвеждат върху нашите сетива» — казва Л. Болцман (1, с., S. 29). Теорията е «изображение» (или: снимка) на природата, на външния свят (77). На тези, които говорят, че материята е само комплекс от сетивни усещания, Болцман казва, че тогава и другите хора са само усещания на говорещия (168). Тези «идеолози», както казва Болцман, понякога вместо: философски идеалисти, ни рисуват «субективна картина на света» (176), а авторът предпочита «по-простата обективна картина на света». «Идеалистът сравнява твърдението, че материята съществува също така, както нашите усещания, с представата на детето, че удареният камък изпитва болка. Реалистът сравнява мнението, според което не можем да си представим произхода на психическото от материалното или дори от играта на атомите, с мнението на необразования човек, който твърди, че слънцето не може да отстои от земята на 20 милиона мили, защото не може да си представи това» (186). Болцман не се отказва от идеала на науката да представи духа и волята като «сложни действия на материални частици» (396).

Против Оствалдовата енергетика Л. Болцман е полемизирал неведнъж от гледна точка на физиката, доказвайки, че Оствалд не може нито да опровергае, нито да отстрани формулата за кинетическата енергия (половината маса, умножена на скоростта в квадрат) и че той се върти в омагьосан кръг, като извежда най-напред енергията от масата (приема формулата за кинетическата енергия), а след това определя масата като енергия (S. 112, 139). По този повод аз си спомням Богдановото преразказване на Мах в третата част на «Емпириомонизм». В науката — пише Богданов, позовавайки се на «Механиката» на Мах — понятието материя се свежда към коефициента на масата в уравненията на механиката, а този коефициент при точен анализ се оказва величина обратна на ускорението при взаимодействието на два физически комплекса — тела» (стр. 146). Ясно е, че ако вземем някое *тяло* за единица, движението (механическо) на всички останали тела може да бъде изразено с простото отношение на ускорението. Но нали «телата» (т. е. материята) от това съвсем не изчезват, не престават да съществуват независимо от нашето съзнание. Когато целият свят се сведё до движение на електроните, електронът

ще може да се отстрани от всички уравнения именно защото той навсякъде ще се подразбира, и съотношението между групите или агрегатите от електрони ще се сведе до тяхното взаимно ускорение — ако формите на движението биха били също така прости, както в механиката.

Борейки се против «феноменологическата» физика на Мах и К⁰, Болцман твърди, че «онези, които мислят да отстранят атомистиката чрез диференциалните уравнения, не виждат от дърветата гората» (144). «Ако не си правим илюзии за значението на диференциалните уравнения, не може да има съмнение, че картината на света (чрез диференциалните уравнения) все пак ще бъде по необходимост атомистическа, картина на това, как по известни правила ще се изменят във времето грамадни количества неща, разположени в пространството с три измерения. Тези неща могат да бъдат, разбира се, еднакви или различни, неизменни или изменяеми» и т. н. (156). «Напълно очевидно е, че феноменологическата физика само се прикрива с одеянето от диференциални уравнения — казва Болцман през 1899 г. в речта си пред Мюнхенския конгрес на природоизследователите, — а в действителност тя изхожда също от отделните атомообразни същества (Einzelwesen). И тъй като ние ще трябва да си представяме тези същества като притежаващи ту едни, ту други свойства за разните групи явления, скоро ще се почувствува нужда от по-проста и еднообразна атомистика» (223). «Учението за електроните се развива именно в атомистическа теория на всички явления на електричеството» (357). Единството на природата се открива в «поразителната аналогичност» на диференциалните уравнения, отнасящи се до разни области явления. «Със същите тези уравнения може да се решават въпросите на хидродинамиката и да се изразява теорията на потенциалите. Теорията на вихрите в течностите и теорията за търкането на газовете (Gasreibung) показват поразителна аналогия с теорията на електромагнетизма и т. н.» (7). Хората, които признават «теорията на всеобщата подставка», съвсем не могат да изклинчат от въпроса, кой ще да е този, който тъй еднакво е съобразил да «подстави» физическата природа.

Като че ли в отговор на хората, които не искат да знаят за «физиката на старата школа», Болцман разказва подробно как някои специалисти по «физическа химия» застават на гносеологическо гледище, противоположно на

махизма. Авторът на «една от най-добрите», по думите на Болцман, обобщаващи работи от 1903 г., Вобел (Vau-
bel), «взема решително враждебно отношение към така
често хвалената феноменологическа физика» (381). «Той
се старее да състави колкото се може по-конкретна, по-
нагледна представа за природата на атомите и молеку-
лите и за действащите между тях сили. Тази представа
той съобразява с най-новите опити в тая област» (йоните,
електроните, радия, ефекта на Зеeman и т. н.). «Авторът
строго се придържа към дуализма на материята и енергия-
та*, като излага отделно закона за запазването на ма-
терията и закона за запазването на енергията. По отно-
шение на материята авторът също се придържа към дуа-
лизма на имащата маса материя и етера, но този послед-
ния той разглежда в най-строгия смисъл като материа-
лен» (381). Във втория том на своя труд (теорията на
електричеството) авторът «от самото начало застава на
гледната точка, че електрическите явления се предизвик-
ват от взаимодействието и движението на атомообразни
индивиди, именно на електроните» (383).

Следователно и по отношение на Германия се по-
твърждава онова, което по отношение на Англия призна
спиритуалистът Дж. Уорд, именно: че физиците от реали-
стическата школа систематизират не по-малко сполуч-
ливо, отколкото физиците от символистическата школа
фактите и откритията през последните години и че съще-
ствената разлика се състои «само» в гносеологическата
гледна точка.**

* Болцман иска да каже, че авторът не се опитва да мисли
движението без материя. Да се говори тук за «дуализъм» е смешно.
Философският монизъм и дуализъм се състоят в последователното
или непоследователното провеждане на материализма или идеа-
лизма.

** Трудът на Ерих Бехер за «философските предпоставки,
на точното природознание» (*Erich Becher. «Philosophische Voraus-
setzungen der exakten Naturwissenschaften, Lpz., 1907*), с който аз
се запознах след свършването на книгата, потвърждава казаното
в тоя параграф. Като стои най-близо до гносеологическата гледна
точка на Хелмхолц и Болцман, т. е. до «срамежливия» и недо-
мислен докрай материализъм, авторът посвещава своя труд на
защитата и обяснението на основните предпоставки на физиката
и химията. Тая защита се превръща естествено в борба срещу
модното, но предизвикващо все по-голям отпор махистко (сравни
S. 91 и др.) направление във физиката. Е. Бехер характеризира
правилно това направление като «субективистки позитивизъм»

6. Двете направления в съвременната физика и френският фидеизъм

Във Франция идеалистическата философия не по-малко решително се хвана за люшканията на махистката физика. Ние вече видяхме как посрещнаха неокритиците «Механиката» на Мах, като отбелязаха веднага идеалистическия характер на основите на Маховата философия. В това отношение френският махист Поанкаре (Анри) имаше още по-голям успех. Най-реакционната идеалистическа философия с определено фидеистически изводи веднага се хвана за неговата теория. Представителят на тази философия Лъроа (Le Roy) разсъждаваше така: истините на науката са условни знаци, символи; вие захвърлихте нелепите, «метафизическите» претенции за познаването на обективната реалност; бъдете тогава логични и се съгласете с нас, че науката има само практическо значение за една област човешки действия, а

(S. III) и свежда центъра на тежестта на борбата с него към доказване «хипотезата» за външния свят (гл. II—VII), към доказване неговото «съществуване независимо от човешките възприятия» (von Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz). Отричането на тази «хипотеза» от махистите често ги довежда до *солипсизъм* (S. 78—82 и др.). «Възгледа на Мах, че единствен предмет на природознанието са «усещанията и техните комплекси, а не външният свят» (S. 138), Бехер нарича «монизъм на усещанията» (Erfindungsmonismus) и го отнася към чисто «консциенционалистическите направления». Този нескосен и нелеп термин е построен от латинското *conscientia*, съзнание, и не означава нищо друго освен философски идеализъм (срв. S. 156). В двете последни глави на книгата Е. Бехер съпоставя не лошо старата, механичката, и новата, електричката, теория за материята и картината на света («кинетико-еластическото», както се изразява авторът, и «кинетико-електричкото» разбиране на природата). Последната теория, основана върху учението за електроните, е крачка напред в познанието на единството на света; за нея «елементите на материалния свят са електрически товари» (Ladungen) (S. 223). «Всяко чисто кинетическо разбиране на природата не знае нищо друго освен известен брой движещи се неща, безразлично дали се наричат те електрони или някак другояче; състоянието на движението на тези неща във всеки следващ момент от време се определя напълно закономерно от положението и състоянието на движението им в предшестващия момент на времето» (225). Основният недостатък на книгата на Е. Бехер е абсолютното непознаване на диалектическия материализъм от страна на автора. Това непознаване го довежда често пъти до бъркотия и нелепости, на които тук е невъзможно да се спираме.

религията има *не по-малко действително значение* от науката за друга област действия; «символистическата», махистката наука няма право да отрича теологията. А. Поанкаре се засрами от тия изводи и в книгата «Ценността на науката» специално се нахвърли върху тях. Но погледнете *каква* гносеологическа позиция той бе принуден да заеме, за да се освободи от съюзници от типа на Лъороа. «Г-н Лъороа — пише Поанкаре — обявява разума за непоправимо безсилен само за да отдели повече място за други източници на познанието — за сърцето, чувството, инстинкта, вярата» (214—215). «Аз не отивам докрай»: научните закони са условности, символи, но «ако научните «рецепти» имат ценност като правило за действие, то е, защото общо взето те, както знаем, имат успех. Да се знае това — значи да се знаят някои неща, а щом е така — какво право имате вие да ни говорите, че не можем нищо да знаем?» (219).

А. Поанкаре се позовава върху критерия на практиката. Но той само измества с това въпроса, а не го решава, тъй като този критерий може да се тълкува и в субективен, и в обективен смисъл. Лъороа също признава този критерий за науката и промишлеността; той само отрича, че този критерий доказва *обективната* истина, тъй като такова отричане е достатъчно за него, за да признае субективната истина на религията наред със субективната (несъществуваща без човечеството) истина на науката. А. Поанкаре вижда, че не може да се ограничи с позоваване на практиката против Лъороа, и той преминава към въпроса за обективността на науката. «Какъв е критерият за обективността на науката? Същият, какъвто е и критерият на нашата вяра във външните предмети. Тия предмети са реални, доколкото усещанията, които те предизвикват у нас (qu'ils nous font éprouver), ни се представят съединени от не зная какъв неразрушим цимент, а не от случая на деня» (269—270).

Че авторът на такова разсъждение може да бъде голям *физик*, това е допустимо. Но съвсем безспорно е, че да го смятат сериозно за философ могат само ворошиловци-юшкевичевци. Обявиха материализма за разрушен от «теорията», която още при първия натиск на фидеизма *се спасява под крилцето на материализма!* Защото най-чист материализъм е да смятате, че усещанията се причиняват у нас от реални предмети и че «вярата» в

обективността на науката е също такава, каквато е «вярата» в обективното съществуване на външните предмети.

«. . . Може да се каже например, че етерът има не по-малко реалност от което и да е външно тяло» (270).

Какъв шум биха вдигнали махистите, ако беше казал това материалист! Колко беззъби остроти биха изказали за «етерния материализъм» и др. т. Но основоположникът на най-новия емпириосимволизъм след пет страници вече вещае: «Всичко, което не е мисъл, е чисто нищо; защото ние не можем да мислим нищо друго освен мисъл» (276). Грешите, г. Поанкаре: вашите произведения доказват, че има хора, които могат да мислят само безсмислица. Към тези хора принадлежи известният със своята обърканост Жорж Сорел, който твърди, че «двете първи части» на книгата на Поанкаре за ценността на науката са «написани в духа на Лъороа» и че затова тези двама философи могат да се «помирят» върху следното: опитът да се установи твърдение между науката и света е илюзия, не е нужно да се поставя въпросът, може ли науката да познава природата, достатъчно е съответствието на науката със създаваните от нас механизми (Georges Sorel: «Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes», P., 1907, p. 77, 80, 81*).

Но ако «философията» на Поанкаре е достатъчно само да се отбележи и да се отмине, върху съчинението на А. Рей е необходимо да се спрем подробно. Ние вече посочихме, че двете основни направления в съвременната физика, които Рей нарича «концептуалистическо» и «неомеханическо», се свеждат към различието между идеалистическата и материалистическата гносеология. Ние трябва сега да видим как позитивистът Рей решава задачата, диаметрално противоположна на задачата на спиритуалиста Дж. Уорд, на идеалистите Х. Коен и Е. Хартман, именно: не да възприеме философските грешки на новата физика, нейния уклон към идеализъм, а да поправи тези грешки, да докаже незаконността на идеалистическите (и фидеистическите) изводи от новата физика.

През цялото съчинение на А. Рей като червена нишка минава признаването на факта, че за новата теория на физиката на «концептуалистите» (махистите) се е хванал

* — Жорж Сорел. «Метафизически предразсъдъци на съвременните физици», Париж, 1907, стр. 77, 80, 81. *Ред.*

фидеизмът (стр. 11, 17, 220, 362 и др.) и «*философският идеализъм*» (200), скептицизмът относно правата на разума и правата на науката (200, 210), субективизмът (311) и т. н. И затова за *център* на своето съчинение А. Рей взема съвсем правилно разбора на «мненията на физиците за обективната ценност на физиката» (3).

А какви са резултатите от този разбор?

Вземаме основното понятие, понятието опит. Рей уверява, че субективистическото тълкуване на Мах (ще го вземаме за простота и краткост като представител на оная школа, която Рей нарича концептуалистическа) е едно недоразумение. Наистина, към «главните нови черти на философията от края на XIX век» принадлежи това, че «емпиризмът, все по-изтънчен, все по-богат на отсенки, води към фидеизъм, към признаване първенството на вярата, този емпиризмът, който някога беше велико оръжие в борбата на скептицизма против твърденията на метафизиката. Не стана ли това, защото всъщност чрез незабелязани нюанси, малко по малко, изопачиха реалния смисъл на думата «опит»? В действителност опитът, ако го вземем в неговите условия на съществуване, в оная експериментална наука, която го определя и полира — опитът ни води към необходимостта и към истината (398). Несъмнено целият махизъм, в широкия смисъл на тая дума, не е нищо друго освен изопачаване чрез незабележими нюанси реалния смисъл на думата «опит»! Но как именно поправя това изопачаване Рей, който обвинява в изопачаване само фидеистите, а не самия Мах? Слушайте: «Опитът според обикновеното определение е познаване на обекта. Във физическата наука това определение е по-уместно, отколкото където и да е другаде. . . Опитът е това, над което нашият ум не е властен, което не могат да изменят нашите желания, нашата воля — това, което е дадено, което ние не създаваме. Опитът е обект пред (en face de) субекта» (314).

Ето ви образец как Рей защитава махизма! Колко гениално прозорлив е бил Енгелс, характеризирал най-новия тип привърженици на философския агностицизъм и феноменализъм с прозвището: «срамежливи материалисти». Позитивистът и върл феноменалист Рей е превъзходен екземпляр от този тип. Ако опитът е «познание на обекта», ако «опитът е обект пред субекта», ако опитът се състои в това, че «нещо външно (quelque chose du

dehors) съществува и съществува необходимо» (se pose et ne se posant s'impose, p. 324) — това очевидно се свежда към материализма! Феноменализмът на Рей, неговото най-усърдно подчертаване, че няма нищо освен усещания, че обективното е общозначимо и пр. и др. т., всичко това е смокинено листце, празно словесно прикриване на материализма, щом ни се казва:

«Обективно е това, което ни е дадено отвън, наложено (imposé) от опита; това, което ние не произвеждаме, което е произведено независимо от нас и което до известна степен ни произвежда» (320). Рей защитава «концептуализма», като унищожава концептуализма! Опровержението на идеалистическите изводи от махизма се достига само с това, че махизмът се тълкува в смисъл на срамежлив материализъм. Признал сам разликата на двете направления в съвременната физика, Рей с пот на чело се труди да изтрие всички различия в полза на материалистическото направление. Например за школата на неомеханизма Рей казва, че тя не допуска «ни най-малко съмнение, ни най-малка неувереност» по въпроса за обективността на физиката (237): «тук (т. е. върху почвата на ученията на тази школа) вие сте далеч от всички ония околни пътища, през които сте били принудени да минете от гледната точка на другите теории на физиката, за да стигнете до утвърждаването на тази обективност».

Ето тези именно «околни пътища» на махизма прикрива Рей, хвърля върху тях було в цялото свое изложение. Основната черта на материализма е именно тази, че той *изхожда* от обективността на науката, от признанието на обективната реалност, отразявана от науката, докато идеализмът *се нуждае* от «околни пътища», за да «изведе» обективността така или иначе от духа, от съзнанието, от «психическото». «Неомеханистическата (т. е. господстващата) школа във физиката — пише Рей — *вярва в реалността* на физическата теория в също такъв смисъл, в какъвто човечеството *вярва в реалността* на външния свят» (p. 234, § 22: тезиса). За тази школа «теорията иска да бъде снимка (le décalque) на обекта» (235).

Правилно. И тая основна черта на «неомеханистическата» школа не е нищо друго освен основата на *материалистическата* гносеология. Никакви отричания на Рей от материалистите, никакви негови уверения, че неомеханистите всъщност са също феноменалисти и др. т.,

Не могат да отслабят този основен факт. Същността на разликата между неомеханистите (повече или по-малко срамежливи материалисти) и махистите се състои именно в това, че последните *отстъпват* от такава теория на познанието и отстъпвайки от нея, неизбежно *се подхлъзват* към фидеизъм.

Вземете отношението на Рей към учението на Мах за причинността и необходимостта в природата. Само на пръв поглед — уверява Рей — Мах «се приближава към скептицизма» (76) и към «субективизма» (76); тази «двусмисленост» (*équivoque*, р. 115) се разсейва, ако се вземе учението на Мах изцяло. И Рей го взема изцяло, привежда редица цитати и от «Учение за топлината», и от «Анализ на усещанията», специално се спира върху главата за причинността в първото от споменатите съчинения, но... *но се предпазва да цитира решаващото място, заявлението на Мах, че няма физическа необходимост, а има само логическа!* В случая може само да се каже, че това не е тълкуване, а подправяне на Мах, че това е заличаване на различията между «неомеханизма» и махизма. Изводът на Рей: «Мах продължава анализа и приема заключенията на Юм, Мил и всички феноменалисти, според възгледа на които причинността няма в себе си нищо *субстанционално* и е само привичка на мисленето. Мах приема основната теза на феноменализма, по отношение на която учението за причинността е просто следствие, именно: че не съществува нищо освен усещания. Но Мах добавя в чисто обективистка насока: изследвайки усещанията, науката намира в тях постоянни и общи елементи, които, абстрахиращи от усещанията, имат същата реалност, каквато имат и те, понеже те са взети от усещанията чрез сетивното наблюдение. И тия постоянни и общи елементи, като енергията и нейните превръщания, представляват основата за систематизация на физиката» (117).

Излиза, че Мах приема Юмовата субективна теория за причинността и я тълкува в обективистки смисъл! Рей изключва, като защитава Мах чрез позовавания на неговата непоследователност и подвежда да се мисли, че в «реалното» тълкуване на опита този опит води към «необходимостта». А опит е онова, което е дадено отвън, и ако необходимостта в природата, нейните закони са дадени на човека също отвън, от обективно-реалната природа, тогава, разбира се, всякаква разлика между

махизма и материализма изчезва. Рей защитава махизма от «неомеханизма» с това, че капитулира пред последния по всички линии, отстоявайки думичката феноменализъм, а не същността на това направление.

Поанкаре например извежда напълно в духа на Мах законите на природата — включително и това, че пространството има три измерения — от «удобството». Но това съвсем не значи: «произволен», бърза да «поправи» Рей. Не, «удобен» изразява тук «*приспособяване към обекта*» (курсивът е на Рей, стр. 196). Няма какво да се каже, великолепно разграничение на двете школи и «опровержение» на материализма. . . «Ако теорията на Поанкаре се отделя с логически непроходима пропаст от онтологическото тълкуване на механичeskата школа» (т. е. от признанието на тази школа, че теорията е снимка на обекта). . . «ако теорията на Поанкаре може да служи за опора на философския идеализъм, то поне върху почвата на науката тя се съгласува твърде добре с общото развитие на идеите на класическата физика, с тенденцията да се разглежда физиката като обективно знание, толкова обективно, колкото и опитът, т. е. колкото усещанията, от които опитът изхожда» (200).

От една страна, не може да не се съзнае; от друга страна, трябва да се признае. От една страна, непроходима пропаст отделя Поанкаре от неомеханизма, макар Поанкаре да стои *по средата* между «концептуализма» на Мах и неомеханизма, а Мах като че ли съвсем не е отделен с никаква пропаст от неомеханизма. От друга страна, Поанкаре напълно е съгласен с класическата физика, която, по думите на самия Рей, изцяло стои върху гледището на «механизма». От една страна, теорията на Поанкаре може да служи за опора на философския идеализъм, от друга, тя е съвместима с обективното тълкуване на думата опит. От една страна, тия лоши фидеисти са изопачили смисъла на думата «опит» чрез неуловими отклонения, отстъпвайки от правилния възглед, че «опитът — това е обектът»; от друга страна, обективността на опита значи само, че опитът — това са усещанията, с което са напълно съгласни и Беркли, и Фихте!

Рей се е объркал, защото си е поставил неразрешима задача: да «примири» притовоположността между материалистическата и идеалистическата школа в новата физика. Той се опитва да отслаби материализма на неоме-

ханистката школа, подвеждайки под феноменализма възгледите на физиците, които смятат своята теория за снимка на обекта*. И той се опитва да отслаби идеализма на концептуалистическата школа, отхвърляйки най-решителните твърдения на нейните привърженици и тълкувайки останалите в духа на срамежливия материализъм. При това до каква степен фиктивно и измъчено е отричането на Рей от материализма, показва например неговата оценка на теоретическото значение на диференциалните уравнения на Максвел и Херц. За махистите обстоятелството, че тия физици ограничават своята теория със системата на уравненията, е опровержение на материализма: уравнения и нищо друго — никаква материя, никаква обективна реалност, само символи. Болцман опровергава този възглед, разбирайки, че опровергава феноменологическата физика. Рей го опровергава, мислейки да защитава феноменализма! «Не може да се отказваме — казва той — да причислим Максвел и Херц

* «Примирителят» А. Рей не само хвърля було върху постановката на въпроса от философския материализъм, но заобикаля също така и най-ярко изразените материалистически твърдения на френските физици. Той не споменава напр. Алфред Корню (А. Cornu), умрял през 1902 г. Тоя физик посрещна Оствалдовото «разрушение (или преодоляване, *Überwindung*) на научния материализъм» с презрителната забелжка за претенциозното фейле, тонно разглеждане на въпроса (вж. «*Revue générale des sciences*» 1895, р. 1030—1031 («Всеобщ научен преглед», 1895 г., стр. 1030—1031. *Ред.*)). На международния конгрес на физиците в Париж през 1900 г. А. Корню каза: «. . . Колкото повече ние познаваме явленията на природата, толкова повече се развива и става поточен смелият картезиански възглед за механизма на света: във физическия свят няма нищо освен материя и движение. Проблемата за единството на физическите сили. . . отново се издига на пръв план след великите открития, които ознаменуваха края на XIX век. Главното внимание на нашите съвременни вождове на науката — Фарадей, Максвел, Херц (ако говорим само за умрелите вече знаменити физици) — бе насочено към това, да се определи по-точно природата и да се отгатнат свойствата на *нямащата маса материя* (*matière subtile*), носителка на световната енергия. . . Връщането към картезианските идеи е очевидно. . .» («*Rapports présentés au Congrès International de Physique*», P., 1900, t. 4-me, p. 7) («Доклади, представени на международния физически конгрес», Париж, 1900, т. 4, стр. 7. *Ред.*). В своята книга за «Съвременната физика» Люсиен Поанкаре отбелязва правилно, че тази картезианска идея е била възприета и развита от енциклопедистите на XVIII век (*Lucien Poincaré* «*La physique moderne*» P., 1906, p. 14), но нито този физик, нито А. Корню знаят как диалектическите материалисти Маркс и Енгелс са очистили тая основна предпоставка на материализма от едностранчивостите на *механическия* материализъм.

към «механистите» въз основа на това, че те се ограничиха с уравнения, подобни на диференциалните уравнения в динамиката на Лагранж. Това не значи, че по мнението на Максвел и Херц ние не ще можем да построим механическата теория за електричеството върху реални елементи. Напротив, възможността за това се доказва от факта, че електрическите явления се представят от теория, чиято форма е тъждествена с общата форма на класическата механика» (253). . . Неопределеността в сегашното решение на проблемата «ще се намалява толкова повече, колкото по-ясно изпъква *природата* на ония количествени единици, т. е. елементи, които влизат в уравненията». Това, че едни или други форми на материалното движение не са изследвани, не е за Рей повод да отрича материалността на движението. «Еднородността на материята» (262) — не като постулат, а като резултат от опита и развитието на науката, «еднородността на обекта на физиката» — ето кое представлява условие за приложимостта на измеренията и математическите изчисления.

Ето оценката на Рей за критерия на практиката в теорията на познанието: «В противоположност на предпоставките на скептицизма ние имаме право да кажем, че практическата ценност на науката произтича от нейната теоретическа ценност» (368). . . Че тези предпоставки на скептицизма са приети съвсем недвусмислено от Мах, Поанкаре и цялата тяхна школа, за това Рей предпочита да замълчи. . . «И едната, и другата ценност са две неразделни и строго паралелни страни на нейната обективна ценност. Да се каже, че даден закон на природата има практическа ценност. . . се свежда всъщност към това, че този закон на природата има обективно значение. . . Въздействието върху обекта предполага изменение на обекта, реакция на обекта, която съответствува на нашите очаквания или предвиждания, въз основа на които ние сме предприели това въздействие. Следователно тези очаквания, или тези предвиждания, съдържат в себе си елементи, които се *контролират* от обекта и нашето действие. . . В тия различни теории има значи част от обективното» (368). Това е напълно материалистическа и само материалистическа теория на познанието, защото другите гледни точки и махизмът по-специално отричат обективното, т. е. независещото от човека и човечеството значение на критерия на практиката.

Извод: Рей е пристъпил към въпроса съвсем не от тази страна, от която го разглеждат Уорд, Коен и К^о, но и у него са се получили същите резултати — признаване на материалистическата и идеалистическата тенденция като основа за разделението на двете главни школи в съвременната физика.

7. Руският «физик идеалист»

По силата на някои печални условия на моята работа аз почти съвсем не можах да се запозная с руската литература по разглеждания въпрос. Ще се огранича само с изложението на твърде важната за моята тема статия на нашия известен философски черносотник г. Лопатин: «Физик идеалист», поместена във «Вопросы философии и психологии»⁹³ от миналата година (1907, септември—октомври). Истинно-руският философски идеалист г. Лопатин се отнася към съвременните европейски идеалисти приблизително също така, както «Съюзът на руския народ»⁹⁴ към западните реакционни партии. Но толкова по-поучително е да се види как еднородни философски тенденции се проявяват в съвсем различна културна и битова обстановка. Статията на г. Лопатин е, както казват французите, *éloge* — похвално слово за покойния руски физик Н. И. Шишкин (умрял в 1906 г.). Г-н Лопатин се е прелъстил от това, че този образован човек, който се е интересувал много от Херц и от новата физика изобщо, е бил не само десен кадет (стр. 339), но и дълбоко вярващ човек, поклонник на философията на Вл. Соловьев и пр. и др. т. Обаче въпреки своето «устремяване» предимно към граничната област между философското и полицейското, г. Лопатин е съумял да даде известен материал и за характеристиката на *гносеологическите* възгледи на физика идеалист. «Той беше — пише г. Лопатин — истински позитивист в своя непрестанен стремеж към най-широка критика на начините на изследване, на предположенията и фактите на науката според тяхната пригодност като средства и материал за създаване на пълен, завършен мироглед. В това отношение Н. И. Шишкин бе пълен антипод на твърде много от своите съвременници. В напечатаните по-рано в това списание мои статии аз вече неведнъж се стараех да изясня от какви разно-

родни и често несигурни материали се образува така нареченият научен мироглед: тук влизат и доказани факти, и повече или по-малко смели обобщения, и удобни в даден момент за една или друга научна област хипотези, и дори спомагателни научни фикции, и всичко това се издига до степента на безспорни обективни истини, от гледна точка на които трябва да се съдят всякакви други идеи и вярвания от философски и религиозен характер, отхвърляйки в тях всичко, което не е посочено в тези истини. Нашият високоталантлив мислител натуралист проф. Вл. И. Вернадски показва съвсем ясно колко празни и неуместни са подобни претенции да се превръщат научните възгледи на дадена историческа епоха в неподвижна, общозадължителна догматическа система. А между това за такова превръщане имат вина не само широките кръгове на читателската публика (*Забележка на г. Лопатин*: «За тези кръгове са написани цяла редица популярни книги, чието предназначение е да убедят в съществуването на такъв решаващ всички въпроси научен катехизис. Типични произведения от този род са: «Сила и материя» на Бюхнер или «Световните загадки» на Хекел») и не само отделни учени по специалните клонове на природознанието; което е много по-странно, то е, че в него грешат нерядко официалните философи, всички усилия на които понякога са насочени само да докажат, че те нищо друго не говорят освен онова, което е казано преди тях от представителите на отделните специални науки, само че говорят на свой особен език.

«У Н. И. Шишкин съвсем нямаше предвзет догматизъм. Той е убеден защитник на механическото обяснение на природните явления, но за него то е само метод за изследване. . .» (341). Хм. . . хм. . . Познати мелодии! . . . «Той съвсем не мислеше, че механическата теория разкрива самата същност на изучаваните феномени, той виждаше в нея само най-удобния и плодотворен начин за тяхното обединение и обосноваване за целите на науката. Затова за него механическото разбиране на природата и материалистическият възглед върху нея далеч не съвпадат помежду си. . .» Съвсем както у авторите на «Очерци «по» философията на марксизма»! . . . «Тъкмо напротив, нему се струваше, че по въпросите от висш характер механическата теория трябва да заеме строго критическа, дори примирителна позиция». . .

На езика на махистите това се нарича «да се надмине остарялото, ограничено и едностранчиво» противопоставяне материализма на идеализма. . . «Въпросите за първото начало и последния край на нещата, за вътрешната същина на нашия дух, за свободата на волята, за безсмъртието на душата и т. н. не могат да подлежат — в истинската широта на своя смисъл — на нейната компетенция вече поради това, че като метод на изследване тя е затворена в естествените граници на своето прилагане само към фактите на физическия опит» (342). . . Последните два реда са несъмнен плагиат от «Емпириомонизма» на А. Богданов.

«Светлината може да бъде разглеждана — писа Шишкин в статията си: «За психо-физическите явления от гледна точка на механическата теория» («Вопросы философии и психологии», кн. 1, стр. 127) — като вещество, като движение, като електричество, като усещане.»

Несъмнено е, че г. Лопатин съвсем правилно е причислил Шишкин към позитивистите и че той физик изцяло е принадлежал към махистката школа на повата физика. Шишкин иска да каже със своето разсъждение за светлината, че разните начини на разглеждане на светлината представляват разни методи на «организиране на опита» (по терминологията на А. Богданов), еднакво законни от едно или друго гледище, или разни «връзки на елементи» (по терминологията на Е. Мах) и че във всеки случай учението на физиците за светлината не е снимка на обективна реалност. Но Шишкин разсъждава съвсем лошо. «Светлината може да бъде разглеждана като вещество, като движение». . . В природата няма нито вещество без движение, нито движение без вещество. Първото «противопоставяне» на Шишкин е безсмислено. . . «Като електричество». . . Електричеството е движение на веществото, следователно и тук Шишкин не е прав. Електромагнитната теория за светлината доказва, че светлината и електричеството са форми на движението на едно и също вещество (на етера). . . «Като усещане». . . Усещането е образ на движещата се материя. По друг начин освен чрез усещанията ние не можем нищо да разберем за никакви форми на веществото и за никакви форми на движението; усещанията се предизвикват от действието на движещата се материя върху нашите сетивни органи. Така гледа природознанието. Усещането за червен цвят отразява колеба-

ния на етера със скорост приблизително 450 трилиона в секунда. Усещането за син цвят отразява колебания на етера със скорост около 620 трилиона в секунда. Колебанията на етера съществуват независимо от нашите усещания за светлина. Нашите усещания за светлина зависят от действието на колебанията на етера върху човешкия орган на зрението. Нашите усещания отразяват обективната реалност, т. е. онова, което съществува независимо от човечеството и от човешките усещания. Той гледа природознанието. Разсъждението на Шишкин, насочено против материализма, е най-евтина софистика.

8. «Същност и значение на «физическия» идеализъм»

Ние видяхме, че въпросът за гносеологическите изводи от най-новата физика е повдигнат и се обсъжда от най-различни гледни точки и в английската, и в немската, и във френската литература. Не може да подлежи на никакво съмнение, че пред нас е едно международно идейно течение, което не зависи от някаква отделна философска система, а произтича от някои общи причини, които лежат във философията. Приведеният по-горе преглед на данните показва несъмнено, че махизмът е «свързан» с новата физика и в същото време показва *коренно неправилна* представа за тази връзка, разпространявана от нашите махисти. Както във философията, така и във физиката махистите робски се мъкнат след *модата*, без да умеят от своя, марксистка гледна точка да направят общ преглед на известни течения и да оценят тяхното място.

С двойна лъжа са пропити всички глаголювания, в смисъл че философията на Мах е «философия на природознанието от ХХ век», «най-нова философия на природните науки», «най-нов естественонаучен позитивизъм» и др. т. (Богданов в предговора към «Анализ ощущений», стр. IV, XII; срв. същото у Юшкевич, Валентинов и К^о). Първо, махизмът е свързан идейно само с *една* школа в *един* клон на съвременното природознание. Второ, и *това е главното*, с тая школа е свързано в махизма *не онова, което го отличава от всички други направления и системички на идеалистическата философия, а това, което е общо между него и целия философски идеализъм*

изобщо. Достатъчно е да хвърли поглед на разглежданото идейно течение *в неговата цялост*, за да не остане и сянка от съмнение в правилността на това положение. Вземете физиците от тази школа: немца Мах, французина Анри Поанкаре, белгиеца П. Дюем, англичанина К. Пирсън. Общото между тях е много, у тях има една основа и една насока, както напълно вярно признава всеки от тях, но в това общо не влиза нито учението на емпириокритицизма изобщо, нито учението на Мах например за «елементите на света» по-специално. Нито едното, нито другото учение тримата последни физици дори и не знаят. Общото между тях е «само» едно: философският идеализъм, към който всички те без изключение *клонят* повече или по-малко съзнателно, повече или по-малко решително. Вземете философите, които се опират върху *тази школа* на новата физика и се стараят да я обосноват и развият гносеологически — и вие ще видите тук пак германските иманенти, учениците на Мах; френските неокритицисти и идеалисти, английските спиритуалисти, руския Лопатин, плюс единствения емпириомонист А. Богданов. Общото между всички тях е само едно, именно това, че те всички повече или по-малко съзнателно, повече или по-малко решително, безразлично дали с рязък и бърз уклон към фидеизма или с лично отвращение от него (А. Богданов) провеждат философския идеализъм.

Основната идея на разглежданата школа на новата физика е отричане на обективната реалност, дадена ни в усещането и отразявана от нашите теории, или съмнение в съществуването на такава реалност. Тук тази школа се отклонява от господстващия, *по общо признание*, сред физиците *материализъм* (неточно наричан реализъм, неомеханизъм, хилокинетика и неразвиван от самите физици що годе съзнателно) — отклонява се като школа на «физическия» идеализъм.

За да обясним последния термин, който звучи твърде странно, трябва да припомним един епизод от историята на най-новата философия и най-новото природознание. През 1866 г. Л. Фойербах се нахвърля върху Йохан Мюлер, знаменития основател на най-новата физиология, и го причислява «към физиологическите идеалисти» (Wegke, X. S. 197). Идеализмът на този физиолог се е състоял в това, че като е изследвал значението на механизма на нашите сетивни органи в отношението им към

усещанията, посочвайки например, че усещането за светлина се получава при различно въздействие върху окото, той е бил склонен да прави оттук извод, който отрича, че нашите усещания са образи на обективната реалност. Тази тенденция на една от школите на природоизследователите към «физиологическия идеализъм», т. е. към идеалистическото тълкуване на известни резултати на физиологията, Л. Фойербах е схванал извънредно точно. «Връзката» на физиологията с философския идеализъм предимно от кантиански тип дълго време след това се използва от реакционната философия. Ф. А. Ланге се перчи с физиологията в полза на кантианския идеализъм и в опровержение на материализма, а от иманентите (които А. Богданов така неправилно е отнесъл към средната между Мах и Кант линия) Й. Ремке специално се опълчва в 1882 г. против мнимото потвърждение на кантианството от физиологията*. Че редица големи физиолози са *клонели* в ония времена към идеализма и кантианството, това е също безспорно, както е безспорно и това, че редица големи физици *клонят* в наше време към философския идеализъм. «Физическият» идеализъм, т. е. идеализмът на известна школа физици от края на XIX и началото на XX век, също тъй малко «опровергава» материализма, също тъй малко доказва връзката на идеализма (или емпириокритицизма) с природознанието, както малко доказателни са били съответните напъни на Ф. А. Ланге и на «физиологическите» идеалисти. Уклонът към реакционната философия, който се прояви и в единия, и в другия случай в една школа природоизследователи от един клон на природознанието, е временен зигзаг, преходен болезнен период в историята на науката, болест на растежа, предизвикана най-вече от *рязкото рушене* на старите установени понятия.

Както вече посочихме по-горе, връзката на съвременния «физически» идеализъм с кризата в съвременната физика е общопризната. «Аргументите на скептичката критика, насочени против съвременната физика — пише А. Рей, като има предвид не толкова скептиците, колкото откритите привърженици на фидеизма като Брюнетер, — се свеждат всъщност към знаменития аргумент

* *Johannes Rehmke* «Philosophie und Kantianismus», Eisenach, 1882, S. 15 и след. (*Йоханес Ремке*. «Философията и кантианството», Айзенах, 1882, стр. 15 и след. *Ред.*).

на всички скептици: към разногласието на мненията» (между физиците). Но тези разногласия «нищо не доказват против обективността на физиката». «В историята на физиката, както и във всяка история, може да има големи периоди, които се характеризират с различна форма, с различен общ вид на теориите. . . Щом настъпи едно от ония открития, които се отразяват върху всички части на физиката, установявайки някакъв кардинален факт, неизвестен дотогава или не напълно оценен, то целият облик на физиката се променя; започва се нов период. Така е било след откритията на Нютон, след откритията на Джоул—Майер и на Карно—Клаузиус. Същото, изглежда, става и след откриването на радиоактивността. . . Историкът, който по-късно ще наблюдава събитията от известна необходима далечина, ще види без труд постоянство на еволюцията там, където съвременниците виждат само конфликти, противоречия, деления на различни школи. Изглежда, че и кризата, която физиката преживяваше през последните години, се отнася към същата категория (въпреки заключенията, направени въз основа на тая криза от философската критика). Това е типична криза на растеж (*crise de croissance*), която се дължи на новите велики открития. Безспорно е, че кризата води към преобразуване на физиката — без това не би имало еволюция и прогрес, — но то не ще измени научния дух» (1. с., р. 370—372).

Примирителят Рей се старае да съедини заедно всички школи на съвременната физика против фидеизма! Това е благонамерен фалш, но все пак фалш, защото уклонът на школата на Мах—Поанкаре—Пирсън към идеализма (сиреч изтънчения фидеизъм) е безспорен. А оная обективност на физиката, която е свързана с основите на «научния дух», за разлика от фидеистическия дух, и която Рей така горещо защитава, не е нищо друго освен «срамежлива» формулировка на материализма. Материалистическият основен дух на физиката, както и на цялото съвременно природознание, ще победи всички и всякакви кризи, само че с непременно заменяване на метафизическия материализъм с диалектическия материализъм.

Че кризата в съвременната физика се състои в отстъплението ѝ от прякото, решително и безвъзвратно признаване на обективната ценност на нейните теории —

това примирителят Рей се старае много често да замаже, но фактите са по-силни от всички примирителни опити. «Математиците — пише Рей, — свикнали да имат работа с такава наука, в която обектът — поне привидно — се създава от ума на учения или в която във всеки случай конкретни явления не се намесват в изследванията, са си съставили твърде абстрактна представа за физиката: стараяйки се да я сблизят с математиката, те пренесоха общата теория на математиката във физиката. . . Всички експериментатори сочат нахлуването (invasion) на духа на математиката в методите на физическите съждения и в разбирането на физиката. Не с това ли влияние — което не изгубва силата си от това, че понякога бива скрито — се обяснява често пъти неувереността, колебанието на мисълта относно обективността на физиката, онези околни пътища, по които стигат до обективността, онези пречки, които се преодоляват при това? . . .» (227).

Това е прекрасно казано: «Колебание на мисълта» по въпроса за обективността на физиката — в това е същността на модния «физически» идеализъм.

«. . . Абстрактните фикции на математиката създаваха сякаш някакъв екран между физическата реалност и начина, по който математиците разбират науката за тая реалност. Те смътно чувствуват обективността на физиката. . . те искат да бъдат преди всичко обективни, когато се заемат с физиката, те се стараят да се опрат върху реалността и да задържат тая опора, но предишните привички вземат своето. И чак до енергетиката, която искаше да построи света по-здраво и с по-малко количество хипотези, отколкото старата механическа физика — стремеше се да копира (désalquer) сетивния свят, а не да го възсъздава, — ние имаме работа все с теориите на математиците. . . Математиците направиха всичко, за да спасят обективността на физиката, защото без обективност — те твърде добре разбират това — не може и дума да става за физика. . . Но сложността на техните теории, на техните околни пътища оставя чувство на неловкост. Това е твърде изкуствено, прекалено изискано, съчинено (édifié); експериментаторът не намира тук онова стихийно доверие, което му внушава постоянният досег с физическата реалност. . . Ето какво говорят всъщност всички физици, които преди всичко са физици — а тяхното име е легион — или които са само физици, ето какво

говори цялата неомеханическа школа. . . Кризата във физиката се състои в завоюването на физиката от духа на математиката. Прогресът на физиката, от една страна, и прогресът на математиката, от друга, доведоха в ХІХ век до тясното сближение от тези две науки. . . Теоретическата физика стана математическа физика. . . Тогава започна периодът на формалната физика, т. е. на математическата физика, станала чисто математическа — математическа физика не като клон на физиката, а като клон на математиката. В тази нова фаза математикът, свикнал с концептуалните (чисто логическите) елементи, от които се състои единственият материал на неговата работа, и чувствувайки се стеснен от грубите, материални елементи, които той намираще за недостатъчно податливи, не можеше да не се стреми към това — по възможност повече да се абстрахира от тях, да си ги представя съвсем нематериално, чисто логически, или дори съвсем да ги игнорира. Елементите като реални, обективни данни, т. е. като *физически* елементи, изчезнаха напълно. Останаха само формалните отношения, представяни от диференциалните уравнения. . . Ако математикът не се окаже измамен от тази конструктивна работа на своя ум. . . той ще съумее да намери връзката на теоретическата физика с опита, но на пръв поглед и за неподготвения човек се получава като че ли произволно построение на теорията. . . Концептът, чистото понятие заместват реалните елементи. . . Така се обяснява исторически, по силата на математическата форма, приета от теоретическата физика. . . болезненото състояние (*le malaise*), кризата във физиката и нейното привидно отдалечаване от обективните факти» (228—232).

Такава е първата причина на «физическия» идеализъм. Реакционните домогвания се пораждаат от самия прогрес на науката. Големият успех на природознанието, приближаването до такива еднородни и прости елементи на материята, законите за движението на които допускат математическа обработка, поражда забравянето на материята от математиците. «Материята изчезва», остават само уравненията. При новия стадий на развитие и като че ли по новому се получава старата кантианска идея: разумът предписва на природата нейните закони. Херман Коен, който се възхищава, както видяхме, от идеалистическия дух на новата физика, стига дотам, че проповядва

Въвеждането на висшата математика в училищата — за насаждане у гимназистите духа на идеализма, който се измества от нашата материалистическа епоха (*Geschichte des Materialismus von A. Lange, 5. Auflage, 1896, Bd. II, S. XLIX**). Разбира се, това е глупаво мечтание на реакционер и в действителност тук няма и не може да има нищо освен мимолетно увлечение на неголяма част специалисти в идеализма. Но във висша степен характерно е, както давецият се се хваща за сламката, с какви изтънчени средства се опитват представителите на образованата буржоазия изкуствено да запазят или да намерят местенце за фидеизма, който се поражда в низините на народните маси от невежество, изостаналост и от нелепата дивост на капиталистическите противоречия.

Друга причина, породила «физическия» идеализъм, е принципът на *релативизма*, на относителността на нашето знание, принцип, който с особена сила се налага на физиците в периода на рязкото рушение на старите теории и който — *при незнание на диалектиката* — неминуемо води към идеализъм.

Този въпрос за съотношението между релативизма и диалектиката едва ли не е най-важният за обяснението на теоретическите злополучия на махизма. Ето напр. Рей, както и всички европейски позитивисти, няма и понятие за Марксовата диалектика. Думата диалектика той употребява изключително в смисъл на идеалистическа философска спекулация. Затова, като чувствува, че новата физика е изпаднала в релативизъм, той безпомощно се бърше, мъчейки се да направи разлика между умерен и неумерен релативизъм. Разбира се, «неумереният релативизъм логически, ако не на практика, граничи с истинския скептицизъм» (215), но у Поанкаре, видите ли, нямало «неумерен» релативизъм. Помисли си — можело по аптекарски да се премери малко повече, малко по-малко релативизъм — и по този начин работата на махизма щяла да се поправи!

В действителност единствената теоретически правилна постановка на въпроса за релативизма се дава от материалистическата диалектика на Маркс и Енгелс и непознаването ѝ неизбежно довежда от релативизма до фи-

* — А. Ланге. «История на материализма», 5 изд., 1896, т. II, стр. XLIX. Ред.

лософския идеализъм. Неразбирането дори само на това обстоятелство между другото е достатъчно, за да лиши от всякакво значение нелепата книжка на г. Берман за «Диалектиката в светлината на съвременната теория на познанието»: г. Берман повтори старата, престара глупост за диалектиката, която той съвсем не е разбрал. Ние вече видяхме, че също такава неразбиране проявяват *всички* махисти на *всяка крачка* в теорията на познанието.

Всички стари истини на физиката, включително и онези, които са били смятани за безспорни и непоколебими, се оказват относителни истини — *следователно* никаква обективна истина, независеща от човечеството, не може да има. Така разсъждава не само целият махизъм, но и целият «физически» идеализъм изобщо. Че от сбора на относителните истини в тяхното развитие се образува абсолютната истина, че относителните истини са относително верни отражения на независимия от човечеството обект, че тези отражения стават все по-верни, че във всяка научна истина, въпреки нейната относителност, има елемент на абсолютна истина — всички тези положения, които сами по себе си са понятни за всеки, който е мислил над «Анти-Дюринг» на Енгелс, са книга, запечатана със седем печата за «съвременната» теория на познанието.

Такива съчинения като «Теория на физиката» от П. Дюем* или «Понятията и теориите на съвременната физика» от Стало**, които Мах особено препоръчва, показват извънредно нагледно, че най-голямо значение тези «физически» идеалисти придават именно на доказателството за относителността на нашите знания, колебаейки се всъщност между идеализма и диалектическият материализъм. Дватама автори, които принадлежат към различни епохи и пристъпват към въпроса от различни гледни точки (Дюем — физик по специалност, който е работил 20 години в тая област; Стало — бивш правозерез хегелианец, срамуващ се от издадената от него през 1848 г. натур-философия в старохегеловски дух), воюват най-енергично с атомистическо-механическото разбиране на природа-

* P. Duhem. «La théorie physique, son objet et sa structure», Paris, 1906 (П. Дюем. «Теория на физиката, нейният предмет и стрсеж», Париж, 1906. *Ред.*).

** J. B. Stallo. «The Concepts and Theories of Modern Physics», Lond., 1882. Има френски и немски превод.

та. Те доказват ограничеността на такова разбиране, невъзможността да се признае то за предел на нашите знания, закостенялостта на много понятия у авторите, които се придържат към това разбиране. И такъв недостатък на *стария* материализъм е несъмнен; неразбиране относителността на всички научни теории, незнание на диалектиката, преувеличаване на механическата гледна точка — в това упреква Енгелс предишните материалисти. Но Енгелс съумява (за разлика от Стало) да изхвърли Хегеловия идеализъм *и да разбере* гениално-истинното зърно на Хегеловата диалектика. Енгелс се отказва от стария, метафизически материализъм в полза на *диалектическия* материализъм, а не в полза на релативизма, който се подхлъзва към субективизма. «Механическата теория — казва напр. Стало — заедно с всички метафизически теории — хипостазира частните, идеалните и може би чисто условните групи от атрибути или отделните атрибути и ги трактува като разни видове обективна реалност» (р. 150). Това е вярно, ако вие не се отказвате от признаването на обективната реалност и воювате с метафизиката като с антидиалектика. Стало не си дава ясна сметка за това. Той не е разбрал материалистическата диалектика и затова често се подхлъзва през релативизма към субективизма и идеализма.

Същото е и с Дюем. С гъмадно изразходване на труд, с редица също тъй интересни и ценни примери из историята на физиката, каквито често може да се срещнат у Мах, той доказва, че «всеки закон на физиката е временен и относителен, защото е приблизителен» (280). В отворена врата се блъска човекът! — мисли си марксистът, като чете дългите разсъждения на тази тема. Но тъкмо в това е и бедата на Дюем, Стало, Мах и Поанкаре, че те не виждат вратата, отворена от диалектическия материализъм. Като не умеят да дадат правилна формулировка на релативизма, те се подхлъзват от него към идеализма. «Законът на физиката, собствено казано, не е истинен и не е неистинен, а е приблизителен» — пише Дюем (р. 274). И в това «а» е началото на фалша, началото на заличаване границата между теорията на науката, приблизително *отразяваща обекта*, т. е. приближаваща се към обективната истина, и произволната, фантастическа, чисто условна теория, например теорията на религията или теорията на шахматната игра.

Този фалш стига у Дюем до обявяване на въпроса, дали «материалната реалност» съответствува на сетивните явления за *метафизика* (р. 10): долу въпросът за реалността; нашите понятия и хипотези са прости символи (*signes*, р. 26), «произволни» (27) построения и др. т. Оттук има една крачка до идеализма, до «физиката на вярващия», каквато и проповядва г. Петър Дюем в духа на кантианството (у Рей, р. 162; срв. р. 160). А добрякът Адлер (Фриц) — също махист, желаещ да бъде марксист! — не е намерил нищо по-умно от това, да «поправя» Дюем по следния начин: той бил отстранявал реалностите, скрити зад явленията, само като обекти на теорията, а не като *обекти на действителността**. Това е вече познатата нам критика на кантианството от гледна точка на Юм и Беркли.

Но за никакво съзнателно кантианство у П. Дюем не може и дума да става. Той просто *се люшка*, както и Мах, като не знае на какво да опре своя релативизъм. На много места той се доближава непосредствено до диалектическия материализъм. Ние знаем звука, «както той съществува по отношение на нас, а не такъв, какъвто е той сам по себе си, в телата, пораждащи звук. Тази реалност, от която нашите усещания откриват само външното и повърхностното, ни дават възможност да познаем теориите на акустиката. Те ни говорят, че там, където нашите възприятия схващат само привидността, която ние наричаме звук, реално съществува движение периодическо, миниатюрно, твърде бързо» и т. н. (р. 7). Не телата са символи на усещанията, а усещанията са символи (по-вярно, образи) на телата. «Развитието на физиката предизвиква постоянна борба между природата, която не се уморява да дава материал, и разума, който не се уморява да познава» (р. 32) — природата е безкрайна, както е безкрайна и най-малката нейна частица (и електронът включително), но разумът също така безкрайно превръща «нещата в себе си» в «неща за нас». «Борбата между реалността и законите на физиката ще продължава безкрайно; на всеки закон, който бъде формулиран от физиката, реалността ще противопостави, рано или късно, грубо опровержение — опровержение чрез

* «Забележка на преводача» към немския превод на книгата на Дюем, Lpz., 1908, J. Barth.

факта; но физиката неуморно ще ретушира, видоизменя, усложнява опровергания закон» (290). Това би било съвсем правилно изложение на диалектическия материализъм само ако авторът се придържаеше твърдо към положението за съществуването, независимо от човечеството, на тази обективна реалност. «. . . Теорията на физиката не е чисто изкуствена система, днес удобна, утре негодна; това е класификация все повече и повече натурална, все по-ясно и по-ясно отражение на ония реалности, които експерименталният метод не може да съзерцава непосредствено» (буквално: лице с лице: *face á face*, p. 445).

С последната фраза махистът Дюем кокетира с кантианския идеализъм: като че ли се открива пътечка за друг метод освен «експерименталния», като че ли ние не познаваме пряко, непосредствено, лице с лице, «нещата в себе си». Но ако теорията на физиката става все повече и повече натурална, значи независимо от нашето съзнание съществува «натура», реалност, «отразявана» от тази теория — именно такъв е възгледът на диалектическия материализъм.

С една дума, днешният «физически» идеализъм, също както и вчерашният «физиологически» идеализъм, означава само това, че една школа природоисследователи в един клон на природознанието са се смъкнали до реакционната философия, като не са съумели да се издигнат непосредствено и наведнъж от метафизическия материализъм до диалектическия материализъм*. Тази крачка

* Знаменитият химик Уилям Рамзей казва: «Често са ме питали: няма електричеството не е вибрация? Как така може да се обясни безжичният телеграф с придвижване на дребни частици или телца (корпускули)? — Отговорът се състои в следното: електричеството е *вещ*: то е (курсивът е на Рамзей) тия малки телца, но когато тия телца отлнат от някакъв сфект, по етера се разпространява вълна, подобна на светлинната вълна, и тая вълна се използва за безжичния телеграф» (*William Ramsay*) «Essays, Biographical and Chemical», Lond., 1908, p. 126) (*Уилям Рамзей. «Биографически и химически очерци», Лондон, 1908, стр. 126, Ред.*). Разказал за превръщането на радия в хелий, Рамзей отбелязва: «Еъв всеки случай един така наречен елемент не може да бъде разглеждан сега вече като последна материя; сам той се превръща в по-проста форма на материята» (p. 160). «Почти несъмнено е, че отрицателното електричество е особена форма на материята; а положителното електричество е материя, лишена от отрицателно електричество, т. е. материя минус тази електрическа материя» (p. 176). «Що е електричество? По-рано мислеха, че има два вида електричество: положително и отрицателно. В ония времена не

прави и ще направи съвременната физика, но тя отива към единствено верния метод и единствено вярната философия на природознанието не пряко, а със зигзаги, не съзнателно, а стихийно, не виждайки ясно своята «крайна цел», а приближавайки се към нея пипнешком, залитайки, понякога даже заднишком. В съвременната физика се извършва процес на раждане. Тя ражда диалектически материализъм. Раждането е болезнено. Освен живото и жизнеспособно същество то дава неизбежно някои мъртви продукти, някои и други отпадъци, подлежащи на откарване в помещението за нечистотии. Към тези отпадъци се отнася целият физически идеализъм, цялата емпириокритическа философия заедно с емпириосимволизма, емпириомонизма и пр. и др. т.

можеше да се отговори на поставения въпрос. Но най-новите изследвания позволяват да се допусне, че това, което са свикнали да наричат отрицателно електричество, е в действителност (really) субстанция. И наистина, относителното тегло на неговите частици е измерено; тая частица се равнява приблизително на една седмстотна част от масата на водородния атом. . . Атомите на електричеството се наричат електрони» (196). Ако нашите махисти, които пишат книги и статии на философски теми, умееха да мислят, те биха разбрали, че изразът «материята изчезва», «материята се свежда към електричество» и др. т., е само гносеологически безпомислен израз на истината, че се удава да се открият нови форми на материята, нови форми на материалното движение, да се сведат старите форми към тия нови и т. н.

Глава VI

Емпириокритицизъм и исторически материализъм

Както вече видяхме, руските махисти се разделят на два лагера: г. В. Чернов и сътрудниците на «Русское Богатство»⁹⁵ са цялостни и последователни противници на диалектическия материализъм и във философията, и в историята. Другата компания махисти, която тук най-много ни интересува — това са хора, които желаят да бъдат марксиста и всякак се стараят да уверят читателите си, че махизмът е съвместим с историческия материализъм на Маркс и Енгелс. Наистина, тези уверения в по-голямата си част си остават само уверения: нито един махист, който желае да бъде марксист, не е направил ни най-малък опит да изложи що-годе системно действителните тенденции на основоположниците на емпириокритицизма в областта на обществените науки. Ние ще се спрем накратко върху тоя въпрос и ще вземем по-напред намиращите се в литературата изказвания на немските емпириокритици, а след това и тези на техните руски ученици.

1. Екскурзиите на немските емпириокритици в областта на обществените науки

През 1895 г., когато Р. Авенариус беше още жив, в издаваното от него философско списание бе поместена статията на неговия ученик Ф. Блай: «Метафизиката в политическата икономия»*. Всички учители на емпирио-

* «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 1895, XIX том. F. Blei. «Die Metaphysik in der Nationalökonomie», SS. 378—390 («Трнмесечник за научна философия», 1895, XIX том. Ф. Блай. «Метафизиката в политическата икономия», стр. 378—390. *Ред.*).

критицизма воюват против «метафизиката» не само на открития, съзнателния философски материализъм, но и на природознанието, което стихийно стои върху гледището на материалистическата теория на познанието. Ученикът предприема война против метафизиката в политическата икономия. Тази война е насочена против най-различни школи в политическата икономия, но нас ни интересува изключително характерът на емпириокритическата аргументация против школата на Маркс и Енгелс.

«Целта на настоящото изследване — пише Ф. Блай — е да покаже, че цялата съвременна политическа икономия оперира с метафизически предпоставки при обясняване явленията на стопанския живот: тя «извежда» «законите» на стопанството от неговата «природа» и човекът се оказва само нещо случайно по отношение на тези «закони». . . С всички свои съвременни теории политическата икономия стои върху метафизическа почва, всичките нейни теории са небιологични и поради това ненаучни и нямат никаква ценност за познанието. . . Теоретиците не знаят върху какво строят своите теории, плод на каква почва са тия теории. Те се мислят за реалисти, които оперират без всякакви предпоставки, понеже се занимавали с такива «прости» (nüchterne), «практически», «очевидни» (sinnfällige) стопански явления. . . И всички те имат с много насоки във физиологията оная прилика между роднини, която дава на децата — в нашия случай: на физиолозите и икономистите — само произходът от едни и същи баща и майка, именно: от метафизиката и от спекулацията. Една школа на икономистите анализира «явленията» на «стопанството» (Авенариус и неговата школа поставят в кавички обикновените думи, като искат да покажат, че те, истинските философи, разбират цялата «метафизичност» на подобна вулгарна, неочистена с «гносеологически анализ» словоупотреба), като не поставя във връзка с поведението на индивидите онова, което тя намира (das Gefundene) по този път: физиолозите изключват от своите изследвания поведението на индивида като «действия на душата» (Wirkungen der Seele) — икономистите от това течение обявяват, че поведението на индивидите е нещо такова, което няма значение (eine Negligible) по отношение «иманентните закони на стопанството» (378—379). У Маркс теорията констатира «стопански закони» от конструирани процеси, при което «законите» стоят в на-

чалния отдел (Initialabschnitt) на зависимия жизнен ред, а стопанските процеси — в крайния отдел (Finalabschnitt). . . У икономистите «стопанството» се е превърнало в трансцендентна категория, в която те откриват такива «законали», каквито искат да открият: «законали» на «капитала» и «труда», на «рентата», на «работната заплата», на «печалбата». Човекът се е превърнал у икономистите в платонично понятие «капиталист», «работник» и т. н. Социализмът приписа на «капиталиста» свойството да бъде «жаден за печалба», либерализмът приписа на работника свойството да бъде «взискателен» — и двата закона при това бяха обяснявани със «закономерното действие на капитала» (381—382).

«Маркс пристъпи към изучаването на френския социализъм и политическата икономия вече със социалистически мироглед и неговата познавателна цел беше да даде «теоретична обосновка» на този мироглед за «осигуряване» на неговата изходна ценност. Маркс намери у Рикардо закона за стойността, но . . . изводите на френските социалисти из Рикардо не можеха да задоволят Маркс за «осигуряване» на неговата *E*-ценност, приведена в състояние на жизнеразличие, т. е. на «мироглед» тъй като тези изводи вече влизаха като съставна част в съдържанието на неговата първоначална ценност под форма на «възмущение от ограбването на работниците» и т. н. Изводите бяха отхвърлени като «икономически формално неверни», тъй като те са просто «приложение на морала към политическата икономия». «Но невярното във формално-икономически смисъл може да бъде вярно в световноисторически смисъл. Ако нравственото съзнание на масата обявява известен икономически факт за несправедлив, това е доказателство, че този факт е изживял сам себе си, че са се появили други икономически факти, по силата на които този факт е станал непоносим и несъхраним. Зад формалната икономическа несправедливост може следователно да бъде скрито истинското икономическо съдържание» (Енгелс в предговора към «Нищета на философията»).

«В тоя цитат — продължава Ф. Блай, привеждайки цитата из Енгелс — е снет (abgehoben — технически термин у Авенариус в смисъл: дошъл до съзнанието, изтъкнал се) средният отдел (Medialabschnitt) на зависимия ред, който ни интересува тук. След «познанието», че зад

«нравственото съзнание на несправедливостта» трябва да бъде скрит «икономическият факт», настъпва крайният отдел». . . (Finalabschnitt: теорията на Маркс е изказване, т. е. *E*-ценност, т. е. жизнеразличие, което преминава три стадия, три отдела: начало, среда и край, Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt). . . «т. е. «познанието» на този «икономически факт». Или с други думи: задачата сега се състои в това, първоначалната ценност», т. е. «мирогледът», «да бъде намерена отново» в «икономическите факти» за «осигуряване» на тази първоначална ценност. — Тази определена вариация на зависимия ред вече съдържа в себе си Марксовата метафизика, независимо от това, как ще се явява «познатото» в крайния отдел (Finalabschnitt). «Социалистическият мироглед» като самостоятелна *E*-ценност, «абсолютна истина», се обосновава с «късна дата» чрез «специална» теория на познанието — именно: чрез икономическата система на Маркс и материалистическата теория на историята. . . Чрез понятието принадлежна стойност «субективно» «истинното» в Марксовия мироглед намира своята «обективна истина» в теорията на познанието на «икономическите категории» — осигуряването на първоначалната ценност е завършено, метафизиката е получила с късна дата критиката на познанието» (384—386).

Читателят вероятно негодува против нас, че ние така дълго цитираме тая невероятно пошла галиматия, тази квазиучена палячовщина в костюм от Авенариусова терминология. Но — *wer Feind will verstehen, muss im Feirdes Lande gehen*: който иска да познае *врага*, той трябва да поживее във *вражеската* страна⁹⁸. А философското списание на Р. Авенариус е истинска вражеска страна за марксистите. И ние каним читателя да превъзмогне за минута законното си отвращение към клоуните на буржоазната наука и да проанализира аргументацията на Авенариусовия ученик и сътрудник.

Първи довод: Маркс е «метафизик», който не е постигнал гносеологическа «критика на понятията», не е разработил общата теория на познанието и направо е пхнал материализма в своята «специална теория на познанието».

В този довод няма нищо, което да принадлежи лично на Блай и само на Блай. Ние вече десетки и стотици пъти видяхме как *всички* основоположници на емпириокрити-

цизма и *всички* руски махисти обвиняват материализма в «метафизика», т. е. по-точно, повтарят изтърканите доводи на кантианците, юмистите, идеалистите против материалистическата «метафизика».

Втори довод: марксизмът е също метафизичен, както природознанието (физиологията). — И за този довод «виновен е» не Блай, а Мах и Авенариус, тъй като те провъзгласиха войната против «естественоисторическата метафизика», като с това име те наричат стихийноматериалистическата теория на познанието, към която се придържа (по тяхното собствено признание и според съждението на всички хора, които що-годе познават въпроса) грамадното мнозинство от природоизследователите.

Трети довод: обявяване от страна на марксизма «личността» за величина, която няма значение, *quantité négligeable*, считане човека за «случайност», подчиняването му на някакви «иманентни икономически закони», липса на анализ *des Gefundenen* — на онова, което ние намираме, което ни е дадено, и т. н. — Този довод *изцяло* повтаря кръга от идеи на емпириокритическата «принципна координация», т. е. на *идеалистическото* изопачаване в теорията на Авенариус. Блай е напълно прав, че у Маркс и Енгелс не може да се намери и сянка от намек за допускане на подобна идеалистическа глупост и от гледна точка на тая глупост трябва неизбежно да се отхвърли марксизмът *изцяло*, от самото начало, из най-основните му философски предпоставки.

Четвърти довод: Марксовата теория е «небиологична», тя не иска да знае за никакви «жизнеразличия» и друга подобна игра с биологични термини, от която е съставена «науката» на реакционния професор Авенариус. — Доводът на Блай е правилен от гледната точка на махизма, защото пропастта между Марксовата теория и «биологичните» празнословия на Авенариус действително веднага се хвърля в очи. Ние сега ще видим как руските махисти, желаейки да бъдат марксисти, вървят всъщност по стъпките на Блай.

Пети довод: партийност, пристрастие на Марксовата теория, предвзетост на неговото решение. *Целият* емпириокритицизъм, а съвсем не само Блай, претендира за безпартийност и във философията, и в обществената наука. Нито социализъм, нито либерализъм. Не разграничаване на коренните и непримирими направления във филосо-

фията — материализма и идеализма, а стремеж за издигане *над* тях. Ние проследихме тая тенденция на махизма върху дълга редица въпроси на гносеологията и ние нямаме право да се учудваме, като я срещаме в социологията.

Шести «довод»: осмиване на «обективната» истина. Блай веднага е усетил, и е усетил напълно правилно, че историческият материализъм и цялото икономическо учение на Маркс е пропито изцяло от признаването на обективната истина. И Блай правилно изрази тенденциите на Маховата и Авенариусовата доктрина, когато «от прага още», както се казва, отхвърля марксизма тъкмо заради идеята за обективна истина — когато той изведнъж обяви, че в действителност зад учението на марксизма не се крие нищо друго освен «субективните» възгледи на Маркс.

И ако нашите махисти се отрекат от Блай (а те навярно ще се отрекат от него), ние ще им кажем: няма защо да се сърдиш на огледалото, ако. . . и т. н. Блай е огледалото, което *вярно* отразява тенденциите на емпириокритицизма, а отричането на нашите махисти свидетелствува само за техните благи намерения — и за техния безсмислен еkleктически стремеж да съединят Маркс с Авенариус.

Да преминем от Блай към Петцолд. Ако първият е прост ученик, то вторият е обявен за учител от такива бележити емпириокритици като Лесевич. Ако Блай направо постави въпроса за марксизма, то Петцолд, който не изпада дотам, че да държи сметка за някакъв си там Маркс или Енгелс — излага в положителна форма възгледите на емпириокритицизма в социологията, като дава възможност да ги съпоставим с марксизма.

Вторият том на Петцолдовия «Увод във философията на чистия опит» е озаглавен: «По пътя към устойчивостта» («Auf dem Wege zum Dauernden»). Тенденцията към устойчивост авторът слага в основата на своето изследване. «Окончателното (endgültig), устойчивото състояние на човечеството може да бъде от формална страна разкрито в главните си черти. Така ние придобиваме основи за етиката, естетиката и формалната теория на познанието» (S. III). «Човешкото развитие носи в себе си своята цел», то върви към «съвършено (vollkommen), устойчиво състояние» (60). Признаците за това са многобройни и разнообразни. Например, много ли има такива яростни радикали, които на стари години да не са «поумнели», да не

са се успокоили? Наистина, тази «преждевременна устойчивост» (S. 62) е свойство на филистера. Но нима филистерите не са «компактното мнозинство»? (S. 62).

Изводът на нашия философ, напечатан с курсив: «Най-същественният белег на всички цели на нашето мислене и творчество е устойчивостта» (72). Пояснение: мнозина «не могат да гледат» как картината на стената виси криво или ключът на масата е сложен криво. И такива хора «съвсем не са непременно педантисти» (72). Те имат «чувството, че има някакво безредие» (72; курсивът е на Петцолд). С една дума, «тенденцията към устойчивост е стремеж към най-крайното, последно по своята природа състояние» (73). Всичко това е из петата глава на втория том, озаглавена: «Психическата тенденция към устойчивост». Всички доказателства на тая тенденция са най-тежки. Например: «Стремежа към най-последното, към най-високото в първоначалния, пространствен смисъл следват хората, които обичат да се изкачват по планините. Към това не винаги ги подтиква само стремежът към гледката в далечината и към физическото упражнение, стремежът към чистия въздух и великата природа, но също дълбоко заложеният във всяко органическо същество стремеж да бъде настойчиво в поетата веднъж насока на дейност чак до достигане естествената цел» (73). Още един пример: какви ли пари не харчат хората, за да съберат пълна колекция от пощенски марки! «Главата може да ти се замае, като погледнеш ценоразписа на търговеца на пощенски марки. . . А при все това няма нищо поестествено и по-понятно от тоя стремеж към устойчивост».

Философски необразованите хора не разбират цялата широта на принципите на устойчивостта или икономията на мисленето. Петцолд развива за профаните подробно своята «теория». «Състраданието е израз на непосредствената нужда от устойчиво състояние» — гласи съдържанието на § 28. . . «Състраданието не е *позтарянг*, удвояване на наблюдаваното състрадание, а страдание по повод на това страдание. . . Непосредствеността на състраданието трябва с най-голяма енергия да бъде изтъкната напред. Ако я признаем, с това ние ще признаем, че благого на другите може също така непосредствено и първоначално да интересува човека, както и неговото собствено благо. По такъв начин ние отклоняваме с това всяко утилитаристко и евдемонистко обосноваване на учението за нрав-

ствеността. Именно благодарение на своя стремеж към устойчивост и към покой човешката природа в основата си не е зла, а е проникната от готовността да окаже помощ.

«Непосредствеността на състраданието често се проявява в непосредствеността на помощта. За да спасят някого, често се хвърлят на помощ на давящия се, без да мислят. Видят на човека, който се бори със смъртта, е непоносим и заставя хвърлящия се на помощ да забрави останалите си задължения, дори да рискува своето съществуване и съществуването на своите близки, за да спаси безполезния живот на някой изпаднал пияница, т. е. състраданието при известни обстоятелства може да увлече към действия, които не заслужават оправдание от нравствена гледна точка». . .

И с подобни неописуеми пошлости са запълнени десетки и стотици страници на емпириокритическата философия!

Моралът се извлича от понятието «нравствено устойчиво състояние» (вторият отдел на втория том: «Устойчивите състояния на душата», първата глава: «За нравственоустойчивото състояние»). «Устойчивото състояние по своето понятие не съдържа в нито един от своите компоненти никакви условия за изменение. Още оттук следва без по-нататъшни разсъждения, че това състояние не оставя никаква възможност за война» (202). «Стопанското и социалното равенство произтичат от понятието окончателно (endgültig), устойчиво състояние» (213). Не от религията произтича това «устойчиво състояние», а от «науката». Не «мнозинството» ще го осъществи, както мислят социалистите, не властта на социалистите «ще помогне на човечеството» (207) — не, «свободното развитие» ще доведе до идеала. Нима не се намалява наистина печалбата от капитала, не расте постоянно работната заплата? (223). Лъжа са всички тези твърдения за «наемно робство» (229). На робите са чупели безнаказано краката, а сега? Не, «нравственият прогрес» е несъмнен: погледнете университетските центрове в Англия, армията на спасението (230), немските «етически дружества». В името на «естетическото устойчиво състояние» (глава втора от втория отдел) «романтиката» се отхвърля. А към романтиката се отнасят и всички видове извънмерно разширяване на Аз — и идеализмът, и метафизиката, и окултизмът, и солип-

сизмът, и егоизмът, и «насилственото майоризиране на малцинството от мнозинството», и «социалдемократическият идеал за организиране на целия труд от държавата» (240—241)*.

Безгранично тъпоумие на еснафин, който самодоволно размазва най-изтъркани безсмислици под прикритието на «нова», «емпириокритическа» систематизация и терминология — ето към какво се свеждат социологичните екскурзии на Блай, на Петцолд, на Мах. Претенциозен костюм от словесни изопачавания, измъчени силогистически хитроумия, изтъпчена схоластика — с една дума, същото нещо и в гносеологията, и в социологията, същото реакционно съдържание под същата креслива фирма.

Да видим сега руските махисти.

2. Как Богданов изправя и «развива» Маркс

В статията си «Развитие на живота в природата и обществото» (1902 г., вж. «Из псих. общ.», с. 35 и сл.) Богданов цитира известното място от предговора към «Zug Kritik»⁹⁷, където «най-великият социолог», т. е. Маркс, излага основите на историческия материализъм. Като привежда думите на Маркс, Богданов заявява, че «старата формулировка на историческия монизъм, без да престава да бъде вярна в основата си, вече не ни напълно задоволява» (37). Авторът иска следователно да внесе поправка или да развие теорията, *като изхожда от нейните основи*. Главният извод на автора е следният:

«Ние показахме, че обществените форми принадлежат към обширен *род* — на биологичните приспособявания. Но с това ние още не сме определили областта на обществените форми: за определянето трябва да се установи не само *родът*, но и *видът*. . . В борбата си за съществуване хората не могат да се обединяват другояче освен с помощта на *съзнанието*: без съзнанието няма общуване.

* В същия дух Мах се изказва за чиновническия социализъм на Попер и Менгер, който ссигурява «свсбодата на индивида», докато «не в своя пслза стличавашто се» от тоя социализъм учение на ссциалдемократите заплашвало «с още по-всеобщо и по-тежко рсство, отколкото в монархическата или олигархическата държава». Вж. («Erkenntnis und Irrtum», 2. Aufl., 1906, SS. 80—81. — «Познание и заблуждение». 2 изд., 1906, стр. 80—81. *Ред.*).

Поради това *социалният живот във всичките си прояви е съзнателно-психически*. . . Социалността е неделима от съзнателността. *Общественото битие и общественото съзнание, в точния смисъл на тези думи, са тъждествени»* (50, 51. Курсивът е на Богданов).

Че тоя извод няма нищо общо с марксизма, беше посочено още от Ортодокс («Философские очерки», Спб., 1906 г., стр. 183 и пред.). А Богданов му отговори просто с ругатня, като се хвана за *грешката* в цитата: вместо «в точния смисъл на тези думи» Ортодокс беше процитирал: «в пълния смисъл». Грешката е налице и авторът имаше всички права да я поправи, но да крещи по тоя повод за «изопачаване», за «фалшификация» и др. т. («Эмпириомонизм», кн. III, стр. XLIV) — значи просто да *замазва* с жалки думи същината на разногласието. Какъвто «точен» смисъл на думите «обществено битие» и «обществено съзнание» Богданов и да намисли, остава си несъмнено, че приведеното от нас негово положение е *невярно*. Общественото битие и общественото съзнание не са тъждествени — точно така, както не са тъждествени битието изобщо и съзнанието изобщо. От това, че хората, като влизат в общуване, влизат в него като съзнателни същества, по никой начин *не следва*, че общественото съзнание трябва да бъде тъждествено с общественото битие. Влизайки в общуване, хората във всички що-годе сложни обществени формации — и особено в капиталистическата обществена формация — *не съзнават* какви обществени отношения при това се слагат, по какви закони те се развиват и т. н. Например, като продава жито, селянинът влиза в «общуване» със световните производители на жито на световния пазар, но той не съзнава това, не съзнава и какви обществени отношения се слагат от размяната. Общественото съзнание *отразява* общественото битие — ето в какво се състои учението на Маркс. Отражението може да бъде приблизително вярно копие на отражаемото, но да се говори тук за тъждество е нелепо. Съзнанието изобщо *отразява* битието — това е общо положение на целия материализъм. Да не се види неговата пряка и *неразривна* връзка с положението на историческия материализъм: общественото съзнание *отразява* общественото битие — е невъзможно.

Опитът на Богданов незабелязано да поправи и развие Маркс «в духа на неговите основи» представлява очевидно

изопачаване на тези *материалистически* основи в духа на *идеализма*. Смешно би било да се отрича това. Да си припомним Базаровото излагане на емпириокритицизма (не на емпириомонизма — може ли! та между тия «системи» има такава грамадна, такава грамадна разлика!): «сетивната представа е именно съществуващата въвн от нас действителност». Това е явен идеализъм, явна теория за тъждеството на съзнанието и битието. Припомнете си понататък формулировката на В. Шупе, иманента (който също така усърдно като Базаров и К⁰ се вереше и кълнеше, че не е идеалист, и също така решително като Богданов специално подчертаваше «точния» смисъл на своите думи): «битието е съзнанието». Съпоставете сега с това *опровержението* на историческия материализъм на Маркс от иманента Шуберт-Золдерн: «всеки материален процес на производството е винаги явление на съзнанието по отношение на наблюдателя. . . В гносеологично отношение не външният процес на производството е *първичното* (præius), а субектът или субектите; с други думи: и чисто материалният процес на производството не (ни) извежда въвн от общата връзка на съзнанието» (Bewusstseinszusammenhangs). Вж. цит. книга: «Das menschliche Glück und die soziale Frage», S. 293 и 295—296*.

Богданов може колкото си иска да проклина материалистите за «изопачаването на неговите мисли», но никакви проклетия няма да изменят простия и ясен факт. Поправката към Маркс и развитието на Маркс уж в духа на Маркс от страна на «емпириомониста» Богданов с *нищо съществено* не се отличава от опровержението на Маркс от страна на идеалиста и гносеологическия солипсист Шуберт-Золдерн. Богданов уверява, че той не е идеалист. Шуберт-Золдерн уверява, че той е реалист (Базаров дори повярва на това). В наше време философът не може да не обяви себе си за «реалист» и за «враг на идеализма». Време е да се разбере това, господа махисти!

И иманентите, и емпириокритиците, и емпириомонистът спорят за частностите, подробностите, за формулировката на *идеализма*, ние пък отхвърляме *от прага* още всички основи на тяхната философия, общи за цялата тази треска. Ека Богданов прерсвядва в най-добрия

* — «Чувешкото щастие и социалният въпрос», стр. 293 и 295—296. *Ред.*

смисъл и с най-добри намерения, като приема *всички изводи* на Маркс, че общественото битие и общественото съзнание са «тъждествени»; ние ще кажем: Богданов *минус* «емпириомонизма» (*минус* махизма, по-вярно) е марксист. Защото тази теория за тъждеството на общественото битие и общественото съзнание е *пълна глупост, безусловна реакционна* теория. Ако отделни лица я примиряват с марксизма, с марксисткото поведение, ние трябва да признаем, че тия хора са по-добри от своите теории, но не трябва да оправдаваме крещящите теоретически изопачавания на марксизма.

Богданов примирява своята теория с изводите на Маркс, като принася в жертва на тези изводи елементарната последователност. Всеки отделен производител в световното стопанство съзнава, че той внася такова и такова изменение в техниката на производството, всеки стопанин съзнава, че той разменя такива и такива продукти срещу други, но тези производители и тези стопани не съзнават, че те с това изменят *общественото битие*. Борът от всички тия изменения във всички техни разклонения не би могъл да бъде обхванат в капиталистическото световно стопанство и от 70 марксовци. Най-важното е, че са открити *законите* на тези изменения, показана е в главното и основното *обективната* логика на тия изменения и на тяхното историческо развитие — обективна не в смисъл, че общество от съзнателни същества, от хора, би могло да съществува и да се развива независимо от съществуването на съзнателни същества (само тия именно празни работи *подчертава* със своята «теория» Богданов), а в смисъл, че общественото битие е *независимо* от *общественото съзнание* на хората. От това, че вие живеете и стопанисвате, раждате деца и произвеждате продукти, разменяте ги, се образува обективно необходимата верига от събития, веригата на развитието, независима от вашето *обществено* съзнание, необхващана никога напълно от него. Най-висшата задача на човечеството е да обхване в общи и основни черти тая обективна логика на стопанската еволюция (еволюцията на общественото битие), за да можем по-отчетливо, ясно, критично да приспособим *към нея* своето обществено съзнание и съзнанието на напредничавите класи от всички капиталистически страни.

Всичко това Богданов признава. Следователно? Следователно неговата теория за «тъждество на общественото

битие и общественото съзнание» *ни дело* се изхвърля от него, като си остава празна схоластическа висулка — също такава празна, мъртва и за нищо негодна, каквито са «теорията за всеобщата подставка» или учението за «елементите», за «интроекцията» и всички останали махистки глупости. Но «мъртвият хваща живия», мъртвата схоластическа висулка превръща *против волята и независимо от съзнанието* на Богданов неговата философия в *служебно оръдие* на шуберт-золдерновци и разни други реакционери, които разпространяват по хиляди начини от стотици професорски катедри *ето тъкмо това* мъртво за живо, против живото, с цел да задушат живото. Богданов лично е заклет враг на всяка реакция и на буржоазната реакция частно. Богдановата «подставка» и теорията за «тъждеството на общественото битие и общественото съзнание» *служи* на тая реакция. Това е печален факт, но е факт.

Материализмът изобщо признава обективно реалното битие (материята) независимо от съзнанието, от усещането, от опита и т. н. на човечеството. Историческият материализъм признава общественото битие за независимо от общественото съзнание на човечеството. Съзнанието и там, и тук е само отражение на битието, в най-добрия случай приблизително вярно (адекватно, идеално точно) негово отражение. От тази философия на марксизма, изляна от един къс стомана, не може да се изтръгне нито една основна предпоставка, нито една съществена част, без да се отстъпи от обективната истина, без да се изпадне в обятията на буржоазно-реакционната лъжа.

Ето още примери за това, как мъртвият философски идеализъм хваща живия марксист Богданов.

Статията: «Що е идеализъм?» 1901 г. (пак там, стр. 11 и сл.). «Ние стигаме до такъв извод: и там, където хората се сходят в своите изказвания за прогреса, и там, където те се разделят, основният смисъл на идеята за прогреса си остава един и същ: *нарастваща пълнота и хармония на живота ни съзнанието*. Такова е обективното съдържание на понятието прогрес. . . Ако сега сравним получения от нас психологически израз на идеята за прогреса с изяснения по-рано биологически («биологически *прогрес се нарича нарастването на сумата на живота*», стр. 14), ние лесно ще се уоедим, че първият напълно съвпада с втория и може да бъде извлечен от него. . . Тъй като

социалният живот се свежда към психическия живот на членовете на обществото, то и тук съдържанието на идеята за прогреса си остава все същото — нарастване на пълнотата и хармонията на живота; само че трябва да се прибави — на *социалния* живот на хората. И, разбира се, друго съдържание идеята за социалния прогрес никога не е имала и не може да има» (стр. 16).

«Ние намерихме. . . че идеализмът изразява победа в душата на човека на настроения по-социални над настроения по-малко социални, че прогресивният идеал е отражение на общественно-прогресивната тенденция в идеалистическата психика» (32).

Няма защо и да се говори, че в цялата тази игра на биология и социология няма *нищо гран* марксизъм. У Спенсер и у Михайловски може да се намерят колкото искате с нищо не по-лоши определения, които не определят нищо освен «благонамереността» на автора и които показват *пълно неразбиране* на това, «що е идеализъм» и що е материализъм.

Третата книга на «Емпириомонизъм», статията «Общественият подбор» (основите на метода) 1906 г. Авторът започва с това, че отхвърля «еклектическите социално-биологически опити на Ланге, Фери, Волтман и мн. др.» (стр. 1), а на стр. 15 вече се излага следният извод на «изследването»: «Ние можем по следния начин да формулираме основната връзка между енергетиката и обществения подбор:

«Всеки акт на обществен подбор представлява нарастване или намаляване на енергията на оня обществен комплекс, към който той се отнася. В първия случай пред нас е «положителен подбор», във втория — «отрицателен». (Курсивът е на автора.)

И подобна неописуема глупост се представя за марксизъм! Можем ли да си представим нещо по-безплодно, по-мъртво, по-схоластично от подобно нанизване на биологически и енергетически думички, които абсолютно нищо не дават и не могат да дадат в областта на обществените науки? Нито сянка от конкретно-икономическо изследване, нито намек за Марксовия *метод*, за метода на диалектиката и миогледа на материализма, просто *съчиняване* на дефиниции, опити да се нагласят те според готовите изводи на марксизма. «Бързият растеж на производителните сили на капиталистическото общество е не-

съмнено увеличаване енергията на социалното цяло. . . » — втората половина на фразата е несъмнено просто повторение на първата половина, изразено в безсъдържателни термини, които изглеждат като «задълбочаващи» въпроса, а всъщност *нищо на косъм* не се отличават от еkleктическите биолого-социологически опити на Ланге и К⁰! — «но дисхармоничният характер на този процес довежда до това, че той завършва с «криза», с грамадно пропиляване на производителните сили, с рязко намаляване на енергията: «положителният подбор» се заменя с отрицателен» (18).

Та не е ли това Ланге? Към готовите изводи за кризите, без да се прибавя капка конкретен материал, без да се изяснява ни най-малко природата на кризите, пришива се биологично-енергетическо етикетче. Всичко това е твърде благонамерено, защото авторът иска да потвърди и да задълбочи изводите на Маркс, но на дело той ги *развожнява* с непоносимо досадна, мъртва схоластика. «Марксистко» тук е само *повтарянето* на от по-рано известния извод, а цялото негово «ново» основание, цялата тая «социална енергетика» (34) и «социален подоор» — това е прост *набор от думи*, истинска подигравка с марксизма.

Богданов съвсем не се занимава с марксистко изследване, а с преобличане на по-рано вече получените от това изследване резултати в премяната на биологическа и енергетическа терминология. Целият този опит от начало до край нищо не струва, защото прилагането на понятията «подбор», «асимиляция и дезасимиляция» на енергията, енергетически баланс и пр. и др. т. в областта на обществените науки е *празна фраза*. В действителност никакво изследване на обществените явления, никакво уясняване на *метода* на обществените науки *не може* да се даде посредством тия понятия. Нищо по-лесно от това, да се лепше «енергетически» или «биолого-социологически» етикет върху явления, като кризите, революциите, борбата на класите и др. т., но и нищо по-безплодно, по-схоластично, по-мъртво от това занятие. Работата не се състои в това, че *всички* или «почти» всички свои заключения и изводи нагласява Богданов по Маркс (ние видяхме «поправката» към въпроса за отношението на общественото опитие и общественото съзнание), а в това, че *похватите* на това нагласяване, на тая «социална енергетика» са

изцяло фалшиви и абсолютно с нищо не се отличават от похватите на Ланге.

«Г-н Ланге — пише Маркс на 27 юни 1870 г. до Кугелмач — («За работническия въпрос и т. н.», 2-ро изд.) ме хвали много. . . с цел да изтъкне самия себе си като велик човек. Работата е там, че г. Ланге е направил велико откритие. Цялата история може да се подведе под единствения велик естествен закон. Този естествен закон се заключава във *фразата* «Struggle for life» — борба за съществуване (изразът на Дарвин, употребен така, се превръща в празна фраза), а съдържанието на тая фраза се състои от Малтусовия закон за населението или по-вярно за свръхнаселението. Следователно, вместо да се анализира тази «Struggle for life», както тя исторически се е проявявала в разните обществени форми, не остава нищо друго да се прави, освен всяка конкретна борба да се превръща във *фразата* «Struggle for life», а тази фраза — в малтусовска фантазия за населението. Трябва да се съгласим, че това е твърде убедителен метод. . . за надутото, преструващо се на научно, предвзето невежество и за ленността на мисълта.»⁹⁸

Същината на Марксовата критика над Ланге се състои не в това, че Ланге промъква в социологията специално малтусианството⁹⁹, а в това, че пренасянето на биологичните понятия *изобщо* в областта на обществените науки е *фраза*. С «добри» ли цели се предприема такова едно пренасяне или с цел да се подкрепят погрешни социологически изводи — от това *фразата* не престава да бъде фраза. И «социалната енергетика» на Богданов, неговото присъединяване на учението за обществения подбор към марксизма е именно такава фраза.

Както в гносеологията Мах и Авенариус не развиваха идеализма, а затрупваха *старите* идеалистически грешки с претенциозна терминологическа глупост («елементи», «принципна координация», «интроекция» и т. н.), така и в социологията емпириокритицизмът, дори и при най-искрено съчувствие към изводите на марксизма, води към изопачаване на историческия материализъм с претенциозно празна енергетическа и биологическа словесност.

Историческата особеност на съвременния руски махизъм (по-точно на махистката епидемия в средата на част от с.-д.) е следното обстоятелство. Фойербах е бил «материалист долу, идеалист горе» — същото в известна

степен се отнася и до Бюхнер, Фохт, Молешот и Дюринг, с тая съществена разлика, че всички тези философи са пигмен и жалки драскачи в сравнение с Фойербах.

Израствайки от Фойербах и възмъжавайки в борба против драскачите, Маркс и Енгелс обръщат естествено най-голямо внимание върху доизграждането на материалистическата философия до горе, т. е. не върху материалистическата гносеология, а върху материалистическото разбиране на историята. Поради това Маркс и Енгелс в съчиненията си повече подчертават *диалектическия* материализъм, отколкото диалектическия *материализъм*, повече наблягат върху *историческия* материализъм, отколкото върху историческия *материализъм*. Нашите махисти, които желаят да бъдат марксистки, стигнаха до марксизма в съвсем различен от този исторически период, стигнаха в такова време, когато буржоазната философия особено се специализира в гносеологията и усвоявайки в едностранчива и изопачена форма някои съставни части на диалектиката (например релативизма), обръщаше внимание предимно върху защитата или възстановяването на идеализма долу, а не на идеализма горе. Поне позитивизмът изобщо и махизмът по-специално много повече се занимаваха с тънка фалшификация на гносеологията, като си даваха вид на материалисти и криеха идеализма зад мнимоматериалистическа терминология — и сравнително малко внимание обръщаха върху философията на историята. Нашите махисти не разбраха марксизма, защото им се случи да стигнат до него, тъй да се каже, *от другата страна*, и те усвоиха — а в някои случаи не толкова усвоиха, колкото заучиха — икономическата и историческата теория на Маркс, без да изяснят нейните основи, т. е. философския материализъм. Получи се това, че Богданов и К^о трябва да бъдат наречени руски бюхнеровци и дюринговци наопаки. Те биха желали да бъдат материалисти горе, те не умеят да се избавят от забъркания идеализъм долу! «Горе» у Богданов е историческият материализъм, наистина вулгарен и силно изпортен от идеализма, «долу» — идеализъм, преоблечен в марксистки термини, подправен с марксистки думички. «Социалноорганизиран опит», «колективен трудов процес», всичко това са марксистки думи, но всичко това са *само думи*, прикриващи идеалистическата философия, която обявява нещата за комплекси от «елементи» усещания, външния свят — за «опит»

или «емпириосимвол» на човечеството, физическата природа — за «производно» от «психическото» и т. н. и др. т.

Все по-тънка фалшификация на марксизма, все по-тънки подправки на антима̀териалистическите учения под форма на марксизъм — ето с какво се характеризира съвременният ревизионизъм и в политическата икономия, и в тактическите въпроси, и във философията изобщо, както в гносеологията, така и в социологията.

3. За Суворовите «основи на социалната философия»

«Очерците «по» философията на марксизма», които завършват с посочената статия на др. С. Суворов, са необикновено силно действащ букет тъкмо поради колективния характер на книгата. Когато пред вас излизат заедно и един до друг Базаров, който казва, че според Енгелс «сетивната представа е именно вън от нас съществуващата действителност», Берман, който обявява диалектиката на Маркс и Енгелс за мистика, Луначарски, който стигна до религията, Юшкевич, който внася «Логоса в ирационалния поток на даденото», Богданов, който нарича идеализма философия на марксизма, Хелфонд, който очиства Й. Дицген от материализма, и най-после С. Суворов със статията: «Основи на социалната философия» — то вие веднага чувствувате «духа» на новата линия. Количеството е преминало в качество. «Търсещите», които досега търсеха поотделно в отделни статии и книги, извършиха истинско пронунциаменто. Частичните разногласия помежду им се заличават от самия факт на колективното излизане *против* (а не «по») философията на марксизма, и реакционните черти на махизма като течение стават очевидни.

При такива обстоятелства статията на Суворов е толкова по-интересна, защото авторът не е емпириомонист и не е емпириокритик, а просто «реалист», сближава го следователно с останалата компания не онова, което отличава Базаров, Юшкевич, Богданов като философи, а онова, което е общо на всички тях *против* диалектическия материализъм. Сравнението на социологическите разсъждения на тоя «реалист» с разсъжденията на емпи-

риомониста ще ни помогне да обрисоваме тяхната *обща тенденция*.

Суворов пише: «В градацията на законите, които регулират световния процес, частните и сложните се свеждат към общите и простите и всички те се подчиняват на универсалния закон на развитието — на *закона за икономия на силите*. Същността на този закон се състои в това, че *всяка система от сили е толкова по-способна за запазване и развитие, колкото по-малко е изразходването в нея, колкото по-голямо е натрупването и колкото по-добре изразходването служи на натрупването*. Формите на подвижното равновесие, които отдавна доведоха до идеята за обективна целесъобразност (слънчевата система, кръговъртежът на земните явления, жизненият процес), се образуват и развиват именно по силата на спестяването и натрупването на присъщата им енергия — по силата на тяхната вътрешна икономия. Законът за икономия на силите е обединяващо и регулиращо начало на всяко развитие — неорганическо, биологическо и социално» (стр. 293, курсивът е на автора).

Забележително леко коват «универсални закони» нашите «позитивисти» и «реалисти»! Жалко е само, че тия закони с нищичко не са по-добри от ония, които също така бързо и леко ковеше Ойген Дюринг. «Универсалният закон» на Суворов е също такава безсъдържателна, надута фраза, както и универсалните закони на Дюринг. Опитайте се да приложите тоя закон към първата от трите посочени от автора области: към неорганическото развитие. Вие ще видите, че *вън* от закона за запазването и превръщането на енергията тука никаква «икonomia на силите» не ще ви се удаде да приложите, и при това да приложите «универсално». А закона за «запазването на енергията» авторът е вече отделил настрана, споменал го е вече по-рано (стр. 292) като особен закон.* Какво остана

* Характерно е, че откриването на закона за запазването и превръщането на енергията¹⁰⁰ Суворов нарича «установяване на основните положения на *енергетиката*» (292). Слушал ли е нашият «реалист», който желае да бъде марксист, че и вулгарните материалисти Бюхнер и К⁰, и диалектическият материалист Енгелс смятат тоя закон като установяване основните положения на *материализма*? Помислил ли е нашият «реалист» какво означава тая разлика? О, не, той просто е възприел модата, повторил е Оствалд и туй то. В тога е и бедата че подобни «реалисти» пасуват пред

тогава въвн от тоя закон в областта на неорганическото развитие? Къде са ония допълнения или усложнения, или нови открития, или нови факти, които са позволили на автора да видоизмени (да «усъвършенствува») закона за запазване и превръщане на енергията в закон за «икономия на силите»? Никакви такива факти или открития няма и Суворов дори зъб не обелва за тях. Той просто — заради важност, както казва Тургеневият герой Базаров — замахна с перото и изтърси нов «универсален закон» на «реално-монистическата философия» (стр. 292). Вижте ни какви сме! С какво сме по-долу от Дюринг?

Вземете втората област от развитието — биологическата. Дали тук, при развитието на организмите чрез борбата за съществуване и подбора, е универсален законът за икономия на силите или «законът» за разхищение на силите? Не е беда! За «реално-монистическата философия» може «смисълът» на универсалния закон в една област да се разбира така, а в друга — иначе, например като развитие на *висшите* организми от *низшите*. Нищо от това, че универсалният закон се превръща така в празна фраза — затова пък е спазен принципът на «монизма». А за третата област (социалната) може в трети смисъл «универсалният закон» да се разбира като развитие на производителните сили. За това е и «универсален закон» — за да можеш да подведеш под него каквото си искаш.

«Макар обществената наука и да е още млада — тя има вече и здрава база, и завършени обобщения; в XIX век тя се разви до теоретическа висота — и това е главната заслуга на Маркс. Той издигна социалната наука до степен на социална теория. . .» Енгелс казва, че Маркс превърнал социализма от утопия в наука¹⁰¹, но за Суворов това е малко. Ще бъде по-силно, ако ние още *от науката* (а имало ли е социална наука до Маркс?) *разли-*

модата, докато Енгелс например *усвоява новия за него термин* енергия и започва да го употребява в 1885 г. (предговор към 2-то изд. на «Анти-Дюринг») и в 1888 г. («Л. Фойербах»), но да го употребява наравно с понятията «сила» и «движение», като го редува с тях, Енгелс успява да обогати своя *материализъм*, като усвоява нова терминология. «Реалистите» и разните други забъркани глави, като се уловиха за новия термин, не забелязаха разликата между материализма и енергетиката!

чим и теорията — не е беда, че ще се получи безсмислено различаване!

«. . . като установи основния закон на социалната динамика, по силата на който еволюцията на производителните сили е определящото начало на цялото стопанско и обществено развитие. Но развитието на производителните сили съответствува на растежа на производителността на труда, на относителното понижаване на изразходването и повишаване на натрупването на енергията. . .» (виждате ли колко е плодотворна «реално-монистическата философия»: дадено е ново, енергетическо обосноваване на марксизма!). . . «това е икономическият принцип. По такъв начин в основата на социалната теория Маркс слага принципа за икономия на силите». . .

Това «по такъв начин» е наистина безподобно! *Тъй като* у Маркс има политическа икономия, *то* дайте по този случай да дъвчем *думата* «икономия», като наричаме продуктите на дъвченето «реално-монистическа философия».

Не, Маркс не е слагал в основата на своята теория никакъв принцип за икономия на силите. Това са празни работи, измислени от хора, на които лаврите на Ойген Дюринг не дават мира. Маркс дава съвсем точно определение на понятието растеж на производителните сили и е изучавал конкретния процес на този растеж. А Суворов е измислил нова думичка за означаване на анализираното от Маркс понятие и я е измислил твърде несполучливо, като само забърка работата. Защото: какво значи «икономия на силите», как да се измери, как да се прилага това понятие, какви точни и определени факти тук подхождат — това Суворов не е обяснил и не може да обясни, защото е бъркотия. Слушайте по-нататък:

«. . .Тоя закон за социалната икономия е не само принцип за вътрешното единство на социалната наука» (разбирате ли нещо тук, читателю?), «но и съединително звено между социалната теория и всеобщата теория на битието» (294).

Тъй. Тъй. «Всеобщата теория на битието» е отново открита от С. Суворов, след като много пъти я откриваха в най-различни форми многобройните представители на философската схоластика. Поздравяваме руските махисти с новата «всеобща теория на битието»! Нека се надяваме, че следния си колективен труд те ще посветят изцяло на обосноваването и развитието на това велико откритие!

Какво изложение получава теорията на Маркс у нашия представител на реалистическата или реално-монистическата философия, се вижда от следния пример: «Изобщо производителните сили на хората образуват генетическа градация» (уф!) «и се състоят от тяхната трудова енергия, от подчинените стихийни сили, от културно изменената природа и от оръдията на труда, които образуват производителната техника. . . По отношение на процеса на труда тези сили изпълняват чисто икономическа функция; те спестяват трудовата енергия и повдигат производителността на нейните изразходвания» (298). Производителните сили изпълняват икономическа функция по отношение на процеса на труда! Все едно е да се каже: жизнените сили изпълняват жизнена функция по отношение на процеса на живота. Това е не изложение на Маркс, а замърсяване на марксизма с невероятна словесна смет.

Няма край цялата тая смет в статията на Суворов. «Социализацията на класата се изразява в нарастването на нейната колективна власт и над хората, и над тяхната собственост» (313). . . «Класовата борба е насочена към установяване формите на равновесие между социалните сили» (322). . . Социалната разлика, социалната вражда и борба по същество са отрицателни, противообществени явления. «Социалният прогрес по своето основно съдържание е растеж на обществеността, на социалната връзка между хората» (328). С такива колекции от плоскости може да се изпълнят томове — с тях и изпълват томове представителите на буржоазната социология, но да се представя това за философия на марксизма — това е вече прекалено. Ако статията на Суворов беше опит за популяризация на марксизма, тя не би трябвало да бъде съдена особено строго; всеки би признал, че намеренията на автора са благи, но опитът е съвсем несполучлив — и повече нищо. Но когато групата махисти ни поднася такова нещо под заглавие «Основи на социалната философия», когато ние виждаме същите похвати за «развиване» на марксизма във философските книжки на Богданов, то неизбежно се получава изводът за неразделната връзка на реакционната гносеология с реакционните напъни в социологията.

4. *Партии във философията и философските безглавци*

Остава ни още да разгледаме въпроса за отношението на махизма към религията. Но този въпрос се разширява до въпроса, има ли изобщо партии във философията и какво значение има безпартийността във философията.

В продължение на цялото предшествуващо изложение, при всеки от засегнатите от нас въпроси на гносеологията, при всеки философски въпрос, поставен от новата физика, ние проследявахме борбата между *материализма* и *идеализма*. Зад купищата нови терминологически хитрувания, зад сметта на гелертерската схоластика ние намирахме всякога, без изключение, *двете* основни линии, двете основни насоки в решението на философските въпроси. Да се вземе ли за първично природата, материята, физическото, външният свят — и да се счита за вторично съзнанието, духът, усещането (— опитът, според *разпространената* в наше време терминология), психическото и др. т., ето този коренен въпрос, който в *действителност* продължава да разделя философите на *два големи лагера!* Източник на хиляди и хиляди грешки и бъркотии в тая област е именно това, че зад външността на термините, дефинициите, схоластическите изопачавания, словесните хитрувания *пропускат да видят* тия две основни тенденции (Богданов например не иска да признае идеализма си, защото вместо «метафизическите», видите ли, понятия: «природа» и «дух», той е взел «опитните»: физическо и психическо. Думичката изменил!).

Гениалността на Маркс и Енгелс се състои именно в това, че в продължение на твърде дълъг период, *почти половин столетие*, те развиват материализма, движат напред едното основно направление във философията, не тъпчат на едно място, повтаряйки решените вече гносеологически въпроси, а провеждат последователно — показват *как* трябва да се провежда *същият този* материализъм в областта на обществените науки, безпощадно отхвърляйки като смет, като глупост надутата претенциозна галиматия, безбройните опити да се «открие» «нова» линия във философията, да се изнамери «ново» направление и т. н. Словесният характер на подобни опити, схоластическата игра на нови философски «изми», замъгляването същността на въпроса с предвзети хитроу-

мия, неумението да се разбере и ясно представи борбата на двете основни гносеологически направления — ето какво преследват и унищожават Маркс и Енгелс в продължение на цялата си дейност.

Ние казахме: почти половин век. Всъщност още в 1843 г., когато Маркс едва-що почва да става Маркс, т. е. основател на социализма като наука, основател на *съвременния материализъм*, неизмеримо по-богат по съдържание и несравнено по-последователен, отколкото всички предишни форми на материализма — още в това време Маркс с поразителна яснота набелязва основните линии във философията. К. Грюн привежда писмото на Маркс до Фойербах от 20 октомври 1843 г.,¹⁰² в което Маркс поканва Фойербах да напише статия в «Deutsch-Französische Jahrbücher»¹⁰³ против Шелинг. Този Шелинг — пише Маркс — е празен самохвалко със своите претенции да обхване и надмине всички по-раншни философски направления. «На френските романтици и мистици Шелинг казва: аз съм съединение на философията и теологията; на френските материалисти: аз съм съединение на плътта и идеята; на френските скептици: аз съм разрушител на догматиката.»* Че «скептиците», безразлично дали се наричат те юмисти или кантианци (или махисти, в ХХ век), крещят против «догматиката» и на материализма, и на идеализма, Маркс вижда още тогава и като не допуска да бъде отвлечен от една от хилядите мизерни философски системички, той успява чрез Фойербах направо да застане на материалистическия път против идеализма. Тридесет години по-късно, в послесловието към второто издание на I том на «Капиталът», Маркс също така ясно и отчетливо противопоставя *своя материализъм* на Хегеловия, т. е. на най-последователния, най-развития *идеализъм*, като отстранява презрително Контовия «позитивизъм» и обявява за жалки епигони съвременните философи, които си въобразяват, че са унищожили Хегел, а всъщност са се върнали към повтаряне на дохегеловите грешки на Кант и Юм.¹⁰⁴ В писмо до Кугелман от 27 юни 1870 г. Маркс също така презрително третира

* *Karl Grün* «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung», I. Bd., Lpz., 1874, S. 361 (*Карл Грюн*. «Лудвиг Фойербах в своята преписка и литературно наследство, както и в своето философско развитие», т. I, Лайпциг, 1874, стр. 361. *Ред.*).

«Бюхнер, Ланге, Дюринг, Фехнер и т. н.» за това, че те не са могли да разберат диалектиката на Хегел и се отнасят към него с пренебрежение.* Вземете най-последните философски забележки на Маркс в «Капиталът» и в други съчинения и вие ще видите *неизменния* основен мотив: настояване върху *материализма* и презрителни насмешки по адрес на всякакви замъглявания, на всякаква бъркотия, на всякакви отстъпления към *идеализъм*. В тези две коренни противоположения се въртят *всички* философски забележки на Маркс — от гледната точка на професорската философия в тая именно «теснота» и «едностранчивост» е техният недостатък. Всъщност в това нежелание да признае хибридните съчинителства за примиряване материализма и идеализма се състои най-великата заслуга на Маркс, който е вървял *напред* по рязко определен философски път.

Напълно в духа на Маркс и в тясно сътрудничество с него Енгелс във всички свои философски трудове кратко и ясно противопоставя по *всички* въпроси материалистическата на идеалистическата линия, без да взема за сериозни нито в 1878 г., нито в 1888 г., нито в 1892 г.¹⁰⁷ безкрайните напъни «да се превъзмогне» «едностранчивостта» на материализма и идеализма, да се провъзгласи *нова* линия, някакъв там «позитивизъм», «реализъм» или друг професорски шарлатанизъм. Цялата борба против Дюринг Енгелс води *изцяло* под лозунга на последователно провеждане на материализма, като обвинява материалиста Дюринг за словесното замърсяване същността на въпроса, за фразеологията му, за начините на разсъждение, които са отстъпка на идеализма, преминаване върху позицията на идеализма. Или последователен докрай материализъм, или лъжата и бъркотията на философския идеализъм — ето постановката на въпроса, която е дадена във *всеки параграф* на «Анти-Дюринг» и която можеше да не забележат само хора с мозъци, развалени вече от реакционната професорска философия. И чак до 1894 г., когато е написан последният предговор към прегледания и допълнен от автора за последен път «Анти-Дюринг», Енгелс, продължавайки да следи и новата фило-

* За позитивиста Бизли (Beesley) Маркс казва в писмото си от 13 декември 1870 г.: «като последовател на Коит той не може да не прави всякакви извъртания (crotchets)¹⁰⁶. Сравнете с това оценката на Енгелс в 1892 г. за позитивистите à la Хъксли¹⁰⁸,

софия, и новото природознание, продължава с предишната решителност да настоява на своята ясна и твърда позиция, отхвърляйки сметта на новите системи и системички.

Че Енгелс е следил новата философия, се вижда от «Лудвиг Фойербах». В предговора от 1888 г. се говори дори за такова явление като възраждането на класическата немска философия в Англия и в Скандинавия, а за господстващото неокантианство и юмизъм у Енгелс няма (и в предговора, и в текста на книгата) други думи освен най-голямото презрение. Съвсем очевидно е, че като е наблюдавал повтарянето на старите, дохегелови, грешки на кантианството и юмизма от *модната* немска и английска философия, Енгелс е бил готов да очаква добро дори *от поврата* (в Англия и в Скандинавия) *към Хегел*,¹⁰⁸ надявайки се, че големият идеалист и диалектик ще помогне да се видят дребнавите идеалистически и метафизически заблуждения.

Без да се впуска в разглеждане на грамадното количество отсенки на неокантианството в Германия и юмизма в Англия, Енгелс отхвърля още *от прага* основното им отстъпление от материализма. Енгелс обявява *цялата насока* и на едната, и на другата школа за *«крачка назад в науката»*. И как оценява той несъмнено «позитивистическата», от гледната точка на разпространената терминология, несъмнено «реалистическата» тенденция на тия новокантианци и юмисти, от които той не е могъл да не знае, например, Хъксли? Този «позитивизъм» и този «реализъм», който е прелъстявал и прелъстява безброй объркани глави, Енгелс обявява *в най-добрия случай за филистерски похват тайничко да се прокарва материализмът*, като се хули и се отрича публично!¹⁰⁹ Достатъчно е мъничко да се помисли над *такава* оценка на Т. Хъксли, най-големия природоизследовател и несравнено по-реалистичен реалист и по-позитивен позитивист от Мах, Авенариус и К⁰, за да се разбере с какво презрение би посрещнал Енгелс сегашното увлечение на групичката марксисти по «най-новия позитивизъм» или «най-новия реализъм» и др. т.

Маркс и Енгелс от начало и до край са били партийни във философията, умеели са да откриват отстъпленията от материализма и снизхождението към идеализма и фидеизма във всички и всякакви «най-нови» направле-

ния. Затова те оценяват Хъксли *изключително* от гледната точка на издържаността в материализма. Затова те упрекуват Фойербах, че той не е провел материализма докрай, че се отрича от материализма заради грешките на отделните материалисти, че воюва с религията с цел да поднови или съчини нова религия, че той не умее в социологията да се освободи от идеалистическата фразеология и да стане материалист.

И тази най-велика и най-ценна традиция на своите учители напълно оценява и възприема Й. Дицген, каквито и да са неговите отделни грешки в изложението на диалектическия материализъм. Й. Дицген е грешил много със своите неловки отстъпления от материализма, но никога не се е опитвал принципно да се отдели от него, да издигне «ново» знаме, всякога в решителния момент той е заявявал твърдо и категорично: аз съм материалист, нашата философия е материалистическа. «От всички партии — правилно казва нашият Йосиф Дицген — най-гнусна е партията на средината. . . Както в политиката партиите все повече и повече се групират само в два лагера. . . така и науката се дели на два основни класа (Genegalklassen): там — метафизици, тук — физици или материалисти.* Междинните елементи и примиренческите шарлатани с всякакви прозвища, спиритуалисти, сенсуалисти, реалисти и т. н. и т. н., изпадат по своя път ту в едното, ту в другото течение. Ние искаме решителност, ние искаме яснота. Идеалисти** наричат себе си реакционните мракобесници (Retraitebläser), а материалисти трябва да се наричат всички ония, които се стремят към освобождение на човешкия ум от метафизическото празнословие. . . Ако сравним двете партии с трайното и течащото, то по средата се намира нещо кашообразно.»***

Наистина! «Реалистите» и др. т., включително и «позитивистите», махистите и т. н., всичко това е жалка каша, презряна *партия на средината* във философията,

* И тук непохватно, неточно изразяване: вместо «метафизици» би трябвало да се каже «идеалисти». Й. Дицген сам противопоставя на други места метафизиците на диалектиците.

** Забележете, че Й. Дицген вече се поправи и обясни *поточно* каква партия са враговете на материализма.

*** Вж. статията: «Социалдемократическа философия», написана в 1876 г. «Kleinere philosophischen Schriften», 1903, S. 135 («Малки философски трудове», 1903, стр. 135. *Ред.*).

която смесва по всеки отделен въпрос материалистическото и идеалистическото направление. Опитите да се излезе вън от тези две основни направления във философията не съдържат в себе си нищо освен «примиренческо шарлатанство».

Че «научната попщина» на идеалистическата философия е просто преддверие на попщината, в прекия смисъл на думата, в това за Й. Дицген не е имало нито сянка съмнение. «Научната попщина — пише той — най-сериозно се стреми да помогне на религиозната попщина» (1. с., 51). «Особено областта на теорията на познанието, неразбирането на човешкия дух е такава въшлива яма» (Lausgrube), в която «снасят яйца» и едната, и другата попщина. «Дипломирани лакеи с речи за «идеални блага», затъпяващи народа с помощта на измъчен (geschraubter) идеализъм» (53), ето какви са за Й. Дицген професорите по философия. «Както на господ антипод е дяволът, така на попския професор (Kathedegrpaffen) антипод е материалистът. Теорията на познанието на материализма е «универсално оръжие против религиозната вяра» (55) — и не само против «всекиму известната, в прекия смисъл на думата, обикновена религия на поповете, но и против очистената, възвишената професорска религия на опиянените (benebelter) идеалисти» (58).

В сравнение с «половинчатостта» на свободомислещите професори Дицген е готов да предпочете «религиозната честност» (60) — там «има система», там има цялостни хора, които не разкъсват теорията и практиката. За господата професорите «философията не е наука, а средство за защита от социалдемокрацията» (107). «Ония, които наричат себе си философи, професори и частни доценти, всички повече или по-малко тънат въпреки свободомислието си в предразсъдъци, в мистика. . . всички съставят по отношение на социалдемокрацията. . . една реакционна маса» (108). «За да вървим по верния път и да не даваме възможност на никакви религиозни и философски нелепости (Welsch) да ни отклоняват, трябва да изучаваме погрешния път на погрешните пътища (der Holzweg der Holzwege) — философията» (103).

И погледнете сега — от гледна точка на партиите във философията — Мах и Авенариус с тяхната школа. О, тия господата *се хвалят* със своята *безпартийност* и ако те имат антипод, то той е само един и *само*. . . *материа-*

листът. През всички писания на всички махисти като червена нишка минава тълпоумната претенция «да се издигнат над» материализма и идеализма, да превъзмогнат това «остаряло» противопоставяне, а *на дело* всички тези братя *всекиминутно* изпадат в идеализъм, водейки непрекъснатата и неотклонна борба с материализма. Изтънчените гносеологически извъртания на някакъв си Авенариус си остават професорска приумица, опит да основе малка «своя» философска секта, а *на дело* в общата обстановка на борбата на идеите и направленията в съвременното общество *обективната* роля на тия гносеологически хитрувания е една и само една: да разчистват пътя на идеализма и фидеизма, да им служат вярна служба. И не е случайно наистина, че за малката школичка на емпириокритиците се хващат и английските спиритуалисти от рода на Уорд, и френските неокритицисти, които хвалят Мах за борбата му против материализма, и германските иманенти! Формулата на Й. Дицген: «дипломирани лакен на фидеизма» удря Мах, Авенариус и цялата тяхна школа точно в целта.*

Нещастieto на руските махисти, намислили да «примиряват» махизма с марксизма, се състои именно в това, че те се довериха веднъж на реакционните професори по

* Ето още един пример как широко разпространените течения на реакционната буржоазна философия използват на дело махизма. Едва ли не «последна мода» на най-новата американска философия е «прагматизмът» (от гръцкото прагма — работа, действие; философия на действията).¹¹⁰ Философските списания говорят за прагматизма едва ли не повече от всичко. Прагматизмът осмива метафизиката и на материализма, и на идеализма, превъзвися опита и само опита, признава за единствен критерий практиката, позовава се на позитивисткото течение изобщо, *опира се специално на Освалд, Мах, Мирсън, Поанкаре, Дюем*, на това, че науката не е «абсолютно копие на реалността», и . . . преолагополучно извежда от всичко това бога за практически цели, само за практиката, без всякаква метафизика, без да излиза въвн от пределите на опита (срв. William James. «Pragmatism. A new name for some old ways of thinking», N. Y. and L. 1907, p. 57 и особено 106) (срв. Уилям Джеймс «прагматизмът. Ново название за някои стари пътища на мислене», Ню Йорк и Лондон, 1907, стр. 57 и особено 106. *Ред.*). Различията между махизма и прагматизма са също така нищожни и десегостепенни от гледната точка на материализма, както различията между емпириокригизма и емпириомонизма. Сравнете макар и Богдановото, и прагматисткото определение на истината: «истината за прагматиста е родово понятие за всякакъв род определен работни ценности (working-values) в опита» (*ib.*, p. 68).

философия и, доверили се, се хлъзнаха по наклонената плоскост. Похватите на съчиняване разни опити да се развие и допълни Маркс бяха твърде наивни. Ще прочетат Оствалд, ще повярват на Оствалд, ще преразкажат Оствалд, ще нарекат това марксизъм. Ще прочетат Мах, ще повярват на Мах, ще преразкажат Мах, ще нарекат това марксизъм. Ще прочетат Поанкаре, ще повярват на Поанкаре, ще преразкажат Поанкаре, ще нарекат това марксизъм! *На нито един* от тези професори, способни да дават най-ценни работи в специалните области на химията, историята, физиката, *не трябва да се вярва нито на една дума*, щом се касае до философия. Защо? По същата причина, по която *на нито един* професор по политическа икономия, способен да дава най-ценни работи в областта на фактическите, специалните изследвания, не трябва да се вярва *нито на една дума*, щом заговори за общата теория на политическата икономия. Защото тази последната е също такава *партийна* наука в съвременното общество, както и *гносеологията*. Изобщо професорите икономисти не са нищо друго освен учени слуги на капиталистическата класа, а професорите по философия — учени слуги на теолозите.

Задачата на марксистите и тук, и там е да успеят да усвоят и преработят ония завоевания, които се правят от тия «слуги» (вие не ще можете да направите например нито крачка в областта на изучаването на новите икономически явления, ако не се ползвате от трудовете на тия слуги), и да *умеят* да отсекат тяхната реакционна тенденция, да умеят да провеждат *своя* линия и да се борят с *цялата* линия на враждебните нам сили и класи. Ето именно това и не съумяха нашите махисти, които вървят *робски* след реакционната професорска философия. «Може би ние се заблуждаваме, но ние търсим» — писа от името на авторите на «Очерците» Луначарски. — Не *вие* търсите, а *вас* *ви* *търсят*, ето къде е нещастieto. Не вие пристъпвате от вашата, т. е. от марксистка (защото вие искате да бъдете марксисти), гледна точка към всеки поврат на буржоазнофилософската мода, а тази мода пристъпва към вас, тя ви натрапва своите нови подправки по вкуса на идеализма, днес *á la* Оствалд, утре *á la* Мах, в друг ден *á la* Поанкаре. Онези глупавички «теоретически» хитроумия (с «енергетиката», с «елементите», с «интросекцията» и др. т.), на които вие наивно вярвате, си оста-

ват в пределите на тесничка, миниатюрна школичка, а идейната и *обществена тенденция* на тези хитроумия веднага се улавя от уордовци, неокритицистите, иманентите, лопатиновци, прагматистите и *служат своята служба*. Увлечението по емпириокритицизма и по «физическия» идеализъм също така бързо преминава, както увлечението по неокантианството и «физиологическия» идеализъм, а фидеизмът си взема плячката от всяко такова увлечение, по хиляди начини видоизменяйки своите хитроумия в полза на философския идеализъм.

Отношението към религията и отношението към природознанието превъзходно илюстрират това *действително* класово използване на емпириокритицизма от буржоазната реакция.

Вземете първия въпрос. Мислите ли вие, че е случайност, ако в колективния труд *против* философията на марксизма Луначарски стигна до «обожествяване на висшите човешки потенции», до «религиозен атеизъм»* и др. т.? Ако вие мислите така, то е изключително поради това, че руските махисти навярно осведомиха публиката относно *цялото* махистко течение в Европа и отношението на това течение към религията. Не само че няма в това отношение нищо подобно на отношението на Маркс, Енгелс и Дицген, дори Фойербах, а има *тъкмо обратното*, като се започне с твърденията на Петцолд: емпириокритицизмът «не противоречи нито на теизма, нито на атеизма» («Einführung in die Philosophie der geipen Erfahrung»**, I, 351) или на Мах — «религиозните мнения са частно дело» (фр. пр., р. 434), и се свърши с *открития фидеизъм*, с *откритото черносотничество* и на Корнелиус, който хвали Мах и когото Мах хвали, и на Карус, и на всички иманенти. Неутралността на *философа* по този въпрос е вече лакейство пред фидеизма, а Мах и Авенариус не се издигат и не могат да се издигнат по-далече от неутралността по силата на изходните точки на своята гносеология.

Щом вие отричате обективната реалност, дадена ни в усещанията, вие вече сте загубили всяко оръжие против

* «Очерки», стр. 157, 159. В «Задграничная Газета»¹¹¹ същият автор говори за «научния социализъм в неговото религиозно значение» (№ 3, стр. 5), а в «Образование»¹¹², 1908, г., кн. 1, стр. 164, той направо пише: «Отдавна зрее у мене нова религия. . .»

** — «Увод във философията на чистия опит». Ред.

фидеизма, защото вие сте се смъкнали до агностицизма или субективизма, а нему само това и трябва. Ако сетивният свят е обективна реалност — за всяка друга «реалност» или квазиреалност (припомнете си, че Базаров повярва на «реализма» на иманентите, които обявяват бога за «реално понятие») вратата е затворена. Ако светът е движеща се материя, нея може и трябва безкрайно да изучаваме в безкрайно сложните и детайлни прояви и разклонения на *това* движение, на движението на *тази* материя, но въвн от нея, въвн от «физическия», външния свят, познат на всички и на всекиго, не може да има нищо. И враждата към материализма, купищата клевети против материалистите — всичко това в цивилизована и демократическа Европа е на дневен ред. Всичко това се продължава и досега. Всичко това *се крие* от публиката от страна на руските махисти, които *нико един път* не са се опитали просто дори да съпоставят нападките на Мах, Авенариус, Петцолд и К⁰ против материализма с изказванията на Фойербах, Маркс, Енгелс, Й. Дицген *в полза* на материализма.

Но «скриването» на отношенията на Мах и Авенариус към фидеизма нищо няма да помогне. Фактите говорят сами по себе си. Никакви усилия в света не ще свалят тия реакционни професори от позорния стълб, към който ги приковаха целувките на Уорд, неокритицистите, Шупе, Шуберт-Золдерн, Леклер, прагматистите и т. н. И влиянието на току-що споменатите лица като философи и професори, разпространеността на идеите им в «образованата», т. е. буржоазната публика, специалната литература, създадена от тях, са десет пъти по-обширни и по-богати, отколкото специалната школичка на Мах и Авенариус. Школичката служи комуто трябва. От школичката се ползват както трябва.

Позорните неща, до които изпада Луначарски, не са изключение, а са плод на емпириокритицизма — и на руския, и на немския. Те не трябва да се защищават с «добрите намерения» на автора, с «особения смисъл» на неговите думи: ако беше това открит и обикновен, т. е. непосредствен фидеистически смисъл, ние не бихме и разговаряли с автора, защото не би се намерил навярно нито един марксист, за когото подобни изказвания *не* биха приравнявали *напълно* Анатолий Луначарски с Петър Струве. Ако това не е станало (а това *още* не е ста-

нало), то е изключително затова, че ние виждаме «особения» смисъл и *воюваме, докато още има почва* за другарска война. В това се и състои позорът на изказванията на Луначарски, че той *можа* да ги свърже със своите «добри» намерения. В това именно е злото на неговата «теория», че тя допуска *такива* средства или *такива* изводи при осъществяването на добри намерения. В това именно е и бедата, че «добрите» намерения си остават *в най-добрия случай* субективна работа на Карп, Петър, Сидор, а *общественото значение* на подобни изказвания е безусловно и неоспоримо и с никакви уговорки и разяснения не може да бъде отслабено.

Трябва да бъдеш сляп, за да не видиш идейното родство между «обожествяването на висшите човешки потенции» у Луначарски и «всеобщата подставка» на психическото под цялата физическа природа у Богданов. Това е една и съща мисъл, изразена в единия случай предимно от естетическа гледна точка, в другия — от гносеологическа. «Подставката», *мълчаливо* и подхващайки работата от друга страна, *вече обожествява* «висшите човешки потенции», като откъсва «психическото» от човека и подставя необятно-разширеното, абстрактното, божествено-мъртвото, «психическото изобщо» под *цялата физическа природа*. А «Логосът» на Юшкевич, който се внася в «ирационалния поток на даденото»?

Нокътчето в примката — отиде цялата птичка. А нашите махисти всички затънаха в идеализма, т. е. в отслабения, изтънчения фидеизъм, затънаха още от момента, когато взеха «усещането» не като образ на външния свят, а като особен «елемент». Ничие усещане, ничия психика, ничий дух, ничия воля — в това се изпада неизбежно, щом не се признава материалистическата теория за *отражението* на обективно реалния външен свят от съзнанието на човека.

5. Ернст Хекел и Ернст Мах

Погледнете отношението на махизма *като философско течение* към природознанието. Целият махизъм *се бори* от начало и до край с «метафизиката» на природознанието, като нарича с това име *естественоисторическия*

материализъм, т. е. стихийното, несъзнаваното, неоформеното, философски-безсъзнателното убеждение на голямото мнозинство от природоизследователите в обективната реалност на външния свят, отразявана от нашето съзнание. И тоя *факт* нашите махисти преднамерено премълчават, като замъгляват или забъркват *неразривната* връзка на стихийния материализъм на естествениците с *философския материализъм* като направление, много отдавна известно и стотици пъти потвърдено от Маркс и Енгелс.

Вземете Авенариус. Още в първото си съчинение: «Философията като мислене за света по принципа на най-малкото изразходване на сили», излязло в 1876 г., той воюва с метафизиката на природознанието*, т. е. с естественоисторическия материализъм, и воюва, както сам той признава в 1891 г. (без да е «коригирал» обаче възгледите си!), от гледната точка на теоретико-познавателния идеализъм.

Вземете Мах. От 1872 г., или дори още по-рано, и до 1906 г. той неизменно воюва с метафизиката на природознанието, при което обаче има добросъвестността да си признае, че след него и с него вървят «цяла редица философи» (между които и иманентите), но «*твърде малко* природоизследователи» («Анализ ощущений», стр. 9). В 1906 г. Мах също добросъвестно признава, че «мнозинството от природоизследователите се придържат към материализма «Erkenntnis und Irrtum», 2-ро изд., S. 4).

Вземете Петцолд. В 1900 г. той провъзгласява, че «природните науки са изцяло (*ganz und gar*) просмукани от метафизика». «Техният опит трябва още да се очиства» («Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», Bd. I, S. 343). Ние знаем, че Авенариус и Петцолд «очистват» опита от всяко признаване на обективната реалност, дадена ни в усещането. В 1904 г. Петцолд заявява, че «механическият миросглед на съвременния природоизследовател не е по-добър по същество от миросгледа на древните индийци». «Абсолютно все едно е държи ли се светът върху приказния слон или върху молекулите и атомите, ако ние ги мислим като реални в гносеологическо отношение, а не само като метафора (*bloss bildlich*) употребявани» (понятия) (Bd. II, S. 176).

Вземете Вили — единствения измежду махистите до-

* §§ 79, 114 и др.

толкова порядъчен човек, че се срамува от родството с иманентите — и той заявява в 1905 г. . . . «И природните науки в края на краищата в много отношения се представят като такъв авторитет, от който ние трябва да се избавим («Gegen die Schulweisheit», S. 158*).

Та всичко това е *пълен обскурантизъм*, най-открита реакционност. Да смяташ атомите, молекулите, електроните и т. н. като приблизително вярно отражение в нашата глава на *обективно реалното движение на материята* — било все едно да вярваш в слона, който държал върху себе си света! Ясно е защо иманентите се хванаха с *две ръце* за подобен *обскурант*, пременен в шутовския костюм на моден позитивист. Няма *нищо един* иманент, който да не се нахвърля с пяна на уста срещу «метафизиката» на природознанието, срещу «материализма» на природоизследователите *именно за това тяхно признаване* на обективната реалност на материята (и нейните частици), на времето, на пространството, на закономерността на природата и т. н. и др. т. Дълго време преди новите открития във физиката, които създадоха «физическия идеализъм», Леклер, като се опираше на Мах, се бореше против «преобладаващото материалистическо направление (Grundzug) на съвременното природознание» (заглавието на § 6 в «Der Realismus u. s. w.»,** 1879), Шуберт-Золдерн воюваше против метафизиката на природознанието (заглавието на II глава в «Grundlagen einer Erkenntnistheorie», 1884***. Ремке сразяваше естествено-историческия «материализъм», тази «*метафизика на улицата*» («Philosophie und Kantianismus», 1882, S. 17****) и т. н. и т. н.

И иманентите напълно законно правеха от тая *махистка* идея за «метафизичността» на естественоисторическия материализъм *преки и открити* фидеистически изводи. Ако природознанието в своите теории не ни рисува обективната реалност, а *само* метафори, символи, форми на човешкия опит и т. н., то съвсем безспорно е, че човече-

* — «Против школската мъдрост», стр. 158. *Ред.*

** — «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkley und Kant angebahnten Erkenntniskritik» («Реализмът на съвременното природознание в светлината на берклианско-кантианската критика на познанието»). *Ред.*

*** — «Основн на теорията на познанието», 1884. *Ред.*

**** — «Философията и кантианството», 1882, стр. 17. *Ред.*

ството е в правото си да си създаде за друга област не по-малко «реални понятия» като бог и т. н.

Философията на природоизследователя Мах се отнася към природознанието, както целувката на християнина Юда се е отнасяла към Христос. Мах също така предава природознанието на фидеизма, като преминава по същество на страната на философския идеализъм. Отричането на Мах от естественоисторическия материализъм е реакционно във всички отношения явление: ние видяхме това достатъчно нагледно, когато говорихме за борбата на «физическите идеалисти» против мнозинството от естествениците, които си остават върху гледището на старата философия. Ние ще видим това още по-ясно, ако сравним знаменития природоизследовател Ернст Хекел със знаменития (сред реакционното еснафство) философ Ернст Мах.

Бурята, която предизвикаха във всички цивилизовани страни «Световните загадки» на Е. Хекел, разкри забележително релефно партийността на философията в съвременното общество, от една страна, и истинското обществено значение на борбата на материализма против идеализма и агностицизма, от друга. *Стотиците хиляди* екземпляри от преведената веднага на всички езици книга, пусната в специално евтини издания, показаха ясно, че тази книга «е отишла сред народа», че има маса читатели, които Е. Хекел изведнъж привлече на своя страна. Популярната книжка стана оръдие на класовата борба. Професорите по философия и по теология от всички страни на света се заеха на хиляди гласа да хулят и да унищожават Хекел. Знаменитият английски физик Лодж се впусна да защитава бога от Хекел. Руският физик г. Хволсон отпътува в Германия, за да издаде там подла черносотническа брошурка против Хекел и да увери почтените господа филистери, че не цялото природознание стои сега върху гледището на «наивния реализъм»*. Няма брой теолозите, които се опълчиха срещу Хекел. Няма такива бесни ругатни, с които да не са го обсипвали казионните професори по философия.** Весело е да се гледа как у

* O. D. Chwolson. «Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot», 1906, Срв. S. 80 (O. D. Хволсон. «Хегел, Хекел, Косут и дванадесетата заповед», 1906, Срв. стр. 80. Ред.).

** Брошурката на Хайнрих Шмид «Борбата заради «Световните загадки»» (Вопп, 1900) дава нелоша картина на похода на

тия изсъхнали от мъртвата схоластика мумии — може би за пръв път в живота — светват очите и аленеят бузите от плесниците, които им зашлевяваше Ернст Хекел. Жреците на чистата наука и на теорията, която би се сторила най-отвлечена, просто стенат от бяс, и от целия този рев на философските бизони (идеалиста Паулсен, имапента Ремке, кантианеца Адикес и прочее, чиито имена ти, господи, знаеш) ясно се чува един основен мотив: против *«метафизиката»* на природознанието, против *«догматизма»*, против *«преувеличението на ценността и значението на природознанието»*, против *«естественоисторическия материализъм»*. Той е материалист — дръжте го, дръжте материалиста, той мами публиката, нарича себе си направо материалист — ето кое особено довежда препочтените господа професори до изстъпление.

И особено характерно в цялата тая трагикомедия* е обстоятелството, че Хекел сам се *отрича от материализма*, отказва се от това име. Нещо повече: той не само че не отхвърля всяка религия, а измисля своя религия (нещо като *«атеистическата вяра»* на Булгаков или *«реалигиозния атеизъм»* на Луначарски), като защитава *принципно* съюза на религията с науката! В какво именно се състои работата? Поради какво *«съдбоносно недоразумение»* се вдигна тоя празен шум?

Работата е в това, че философската наивност на Е. Хекел, липсата на определени партийни цели у него, желанието му да държи сметка за господстващия филистерски предразсъдък против материализма, неговите лични примирителни тенденции и предложения относно религията — всичко това още по-ярко изтъква *общия дух* на неговата книжка, *неизкоренимостта* на естественоисторическия материализъм, неговата *непримиримост с цялата* казионна професорска философия и теология. Лично Хекел не иска да скъса с филистерите, но онова, което той излага с такова непоколебимо-наивно убеждение, *абсолютно* не се помирява с никакви отсенки на господ-

професорите по философия и теология против Хекел. Но тази брошура сега е вече много остаряла.

* Трагичният елемент беше внесен с покушението върху живота на Хекел през пролетта на тая година (1908). След редица анонимни писма, които поздравяваха Хекел с термини като *«куче»*, *«безбожник»*, *«маймуна»* и т. н., някакъв истинско немски човек хвърлил в кабинета на Хекел в Йена камък с твърде внушителни размери.

ствуващия философски идеализъм. Всички тия отсенки, от най-грубите реакционни теории на някакъв си Хартман чак до мислещия себе си най-нов, прогресивен и челен позитивизъм на Петцолд или емпириокритицизма на Мах, *всички* си сходят по това, че естественоисторическият материализъм е «метафизика», че признаването на обективната реалност зад теориите и изводите на природознанието означава най-«наивен реализъм» и т. н. И ето всяка страница на Хекел *бие в лицето* тъкмо това «заветно» учение на *цялата* професорска философия и теология. Природоизследователят, който безусловно изразява най-здравите, макар и неформени мнения, настроения и тенденции на огромното мнозинство природоизследователи от края на ХІХ и началото на ХХ век, изведнъж леко и просто показва онова, което се опитваше да скрие от публиката и от самата себе си професорската философия, именно че има основа, която става все по-широка и поздрава и о която се разбиват всички усилия и напъни на хилядата и една школички на философския идеализъм, позитивизъм, реализъм, емпириокритицизъм и всякакъв конфузионизъм. Тази основа е *естественоисторическият материализъм*. Убеждението на «наивните реалисти» (т. е. на цялото човечество), че нашите усещания са образи на обективно реалния външен свят, е неизменно, растящо и крепнещо убеждение на масата природоизследователи.

Проиграно е делото на основателите на новите философски школички, на съчинителите на нови гносеологически «изми» — проиграно е завинаги и безнадеждно. Те могат да се бъхтят със своите «оригинални» системи, могат да се мъчат да заинтересуват неколцина поклонници с интересния спор кой по-рано е казал «е!» — дали емпириокритическият Бобчински или емпириомонистическият Добчински, могат да създават дори обширна «специална» литература подобно на «иманентите», — ходят на развитието на природознанието, въпреки всички негови клатушкания и колебания, въпреки цялата безсъзнателност на материализма на естествениците, въпреки вчерашното увлечение по модния «физиологически идеализъм» или днешното — по модния «физически идеализъм», отхвърля *далеч* всички системки и всички хитроумия, като издига отново и отново «метафизиката» на *естественоисторическия материализъм*.

Ето илюстрация на казаното с един пример от Хекел.

В «Чудесата на живота» авторът съпоставя монистическата и дуалистическата теория на познанието; привеждаме най-интересните точки на съпоставянето:

*Монистическата теория
на познанието:*

3. Познанието е физиологическо явление; анатомическият орган е мозъкът.

4. Единствената част на човешкия мозък, в която се намира познанието, е определена част на мозъчната кора, фронемата.

5. Фронемата е извънредно свършена динамо-електрическа машина, съставни части на която са милиони физически клетки (фронетални клетки). Също така, както по отношение на другите органи на тялото (духовната) функция на дадена част от мозъка е краен резултат от функциите на клетките, от които е образуван.*

*Дуалистическата теория
на познанието:*

3. Познанието не е физиологическо явление, а чисто духовен процес.

4. Оная част на мозъка, която изглежда като функционираща, като орган на познанието, всъщност е само инструмент, който помага за проявяването на интелектуалните феномени.

5. Фронемата като *орган* на разума не е автономна, а е заедно със своите съставни части (фронеталните клетки) само посредник между нематериалния дух и външния свят. Човешкият разум по същество е различен от разума на висшите животни и от инстинкта на низшите животни.

Вие виждате от тоя типичен откъс из съчиненията на Хекел, че той не влиза в разбор на философските въпроси и не умее да противопостави материалистическата на идеалистическата теория на познанието. Той се *надсмива* над *всички* идеалистически, по-широко: над *всички* специално философски хитроумия от гледището на природознанието, *като не допуска и мисъл*, че е възможна

* Ползувам се от френския превод: «Les merveilles de la vie», Paris, Schleicher. Tabl. I et XVI («Чудесата на живота», Париж, Шлайхер. Таблици I и XVI. *Ред.*).

Някаква друга теория на познанието освен *естествено-историческия материализъм*. Той се надсмива над философите от гледната точка на материалиста, *без да вижда*, че стои върху гледната точка на материалиста!

Понятна е безсилната злоба на философите против тоя всемогъщ материализъм. Ние приведохме по-горе отзива на «истинско-руския» Лопатин. А ето ви отзива на г. Рудолф Вили, най-напредничавия «емпириокритик», непримримо враждебен на идеализма (не се шегувайте!): «хаотическа смесица за някои естественоисторически закони, например закона за запазването на енергията и др. т., с редица схоластически традиции относно субстанцията и нещото в себе си» («Gegen die Schulweisheit» S. 128).

Какво е разсърдило предпочтения «най-нов позитивист»? Та как да се не сърди, когато той изведнъж е разбрал, че всички велики учения на неговия учител Авенариус — например, че мозъкът не е орган на мисълта, че усещанията не са образи на външния свят, че материята («субстанцията») или «нещото в себе си» не е обективна реалност и т. н. — са от гледището на Хекел *от край до край идеалистическо празнословие*? Хекел не е казал това, защото той не се е занимавал с философия и не се е запознал с «емпириокритицизма» *като такъв*. Но Р. Вили не може да не вижда, че сто хиляди читатели на Хекел означават сто хиляди храчки по адрес на Маховата и Авенариусовата философия. И Р. Вили предварително се изтрива — *по лопатински*. Защото *същината* на доводите на г. Лопатин и на г. Вили против всеки материализъм изобщо и против естественоисторическия материализъм по-специално е напълно еднаква. За нас, марксистите, разликата между г. Лопатин и г. Вили, Петцолд, Мах и К⁰ не е по-голяма, отколкото разликата между протестантски и католишки богослови.

«Войната» против Хекел *доказа*, че тоя наш възглед съответствува на *обективната реалност*, т. е. на класовата природа на съвременното общество и на неговите класови идейни тенденции.

Ето още един малък пример. Махистът Клайнпетер е превел от английски и немски език разпространеното в Америка съчинение на Карл Снайдер: «Картината на света от гледището на съвременното природознание» («Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft», Lpz.,

1905). Това съчинение излага ясно и популярно цяла редица най-нови открития и във физиката, и в другите клонове на природознанието. И ето, махистът Клайн-петер е трябвало да снабди Снайдер с предговор *с уговорки* като тая, че гносеологията на Снайдер е «незадоволителна» (S. V). В какво се състои работата? В това, че Снайдер нито за минута не допуска съмнение, че картината на света е картина на това, как материята се движи и как «*материята мисли*» (S. 228, I. с.). В следващия си труд «Машината на света» (Lond. and N. Y., 1907; Karl Snyder: «The World Machine») Снайдер казва, като намеква за посвещението на своята книга на паметта на Демокрит от Абдера, живял приблизително между 460—360 година преди Р. Хр.: «Демокрит е често наричан праотец на материализма. Тази философска школа е малко не на мода в наше време, но не ще е излишно да отбележим, че в действителност целият най-нов прогрес на нашите представи за света се е основавал върху предпоставките на материализма. Ако говорим откровенно, материалистическите предпоставки (practically speaking) са просто неотстраними (inescapable) в естественоисторическите изследвания» (p. 140).

«Разбира се, ако ви харесва, можете да мечтаете заедно с доория епископ Беркли на темата, че всичко е мечта. Но колкото и да са приятни фокусите на въздушния идеализъм, все пак малко хора ще се намерят, които — при най-различни възгледи върху проблемата за външния свят — биха се съмнявали, че те сами съществуват. Не е нужно много да се занимаваме с блуждаещите огънчета на разните *Аз* и *Не-Аз*, за да се убедим, че като допускаме своето собствено съществуване, ние вече пускаме през шестте врати на нашите сетива цяла редица видимости. Хипотезата за мъглявите маси, теорията за светлината като движение на етера, теорията за атомите и всички подобни на тях учения могат да бъдат обявени просто като удобни «работни хипотези»; но трябва да се напомни, че докато тези учения не са опровергани, те повече или по-малко стоят на същата тая основа, на която стои и хипотезата, че съществува, което вне, любезни читателю, наричате самия себе си, разглежда тези редове» (p. 31—32).

Представете си печалната участ на махиста, когато неговите любими изтънчени построения, които свеждат

категориите на природознанието до прости работни хипотези, се осмиват като глупост от начало до край от естествениците от двете страни на океана. Да се чудим ли, че Рудолф Вили в 1905 г. воюва против Демокрит като с жив враг, великолепно илюстрирайки с това *партийността на философията* и разкривайки отново и отново своята истинска позиция в тая партийна борба? «Разбира се — пише той, — Демокрит няма понятие за това, че атомите и празното пространство са само фиктивни понятия, които, като пособия, оказват просто услуги (blasse Handlangerdienste), приемани по съображение на целесъобразност, докато те са удобни за употреба. Демокрит не е бил толкова свободен, че да разбере това; но и нашите съвременни природоизследователи с редки изключения, също не са свободни. Вратата на стария Демокрит е вярна на нашите природоизследователи» (1, с., S. 57).

Има от какво да изпаднеш в отчаяние! Напълно «по новому», «емпириокритически», доказаха, че и пространството, и атомите са «работни хипотези», а естествениците се надсмиват над това *берклианство* и вървят след Хекел! Ние съвсем не сме идеалисти, това е клетва, ние само се трудим (заедно с идеалистите) да опровергаваме гносеологическата линия на Демокрит, трудим се вече повече от 2000 години — и все напразно! Не остава нищо друго на нашия вожд Ернст Мах, освен да посвети своя последен труд, равносметката на своя живот и на своята философия, «Познание и заблуждение», на *Вилхелм Шупе*, а в текста да отбележи със съжаление, че мнозинството от естествениците са материалисти и че на Хекел «ние също» *съчувствуваме*. . . за «свободомислието» (S. 14).

Тук той се е обрисувал цял, той идеолог на реакционното еснафство, *вързляц* подир черносогника В. Шупе и «*съчувстващ*» на свободомислието на Хекел. Такива са всички те, хуманните филистери в Европа, с техните свободолюбиви симпатии и с идейното (и политическо, и икономическо) им пленяване от вилхелмшупевци.* Безпартийността във философията е само презряно прикрито лакейство пред идеализма и фидеизма.

* В белешките си против махизма Плеханов не се грижеше толкова за опроверженето на Мах, колкото да нанесе фракционна вреда на болшевизма. За това дребнаво и мизерно използване на коренните теоретични разногласия той е вече заслужено наказан — от двете книжки на меншевиките махисти.¹¹³

Сравнете, в заключение, отзыва за Хекел на Франц Меринг, на човека, който не само желае, но и умее да бъде марксист. Щом излязоха «Световните загадки», още в края на 1899 г., Меринг веднага посочи, че «съчинението на Хекел и със слабите, и със силните си страни е забележително ценно с това, че може да помогне за изясняване на до известна степен забъркалите се в нашата партия възгледи върху това, какво е за нея, от една страна, *историческият* материализъм, от друга страна, *историческият материализъм*»*. Недостатъкът на Хекел е, че той няма и понятие за *историческия* материализъм и стига до цяла редица крещящи нелепости и относно политиката, и относно «монистическата религия» и т. н. и др. т. «Хекел е материалист и монист, но не *исторически*, а естественоисторически материалист» (пак там).

«Нека прочете книгата на Хекел оня, който иска с ръце да напипа тая неспособност (на естественоисторическия материализъм да се справи с обществените въпроси), който иска да се проникне от съзнанието колко е необходимо да се разшири естественоисторическият материализъм до историческия материализъм, за да се направи наистина непреодолимо оръжие във великата освободителна борба на човечеството.

«Но не само заради това трябва да се чете книгата на Хекел. Неговата необикновено слаба страна е свързана неразривно с неговата необикновено силна страна — с нагледното, ярко, съставящо несравнимо по-голямата — и по обем, и по значение — част на книгата изложение на развоя на природните науки през тоя (XIX) век, или, с други думи: изложение на *победното шествие на естественоисторическия материализъм.*»**

* *Fr. Mehring.* «Die Welträtsel», «Neue Zeit», 1899—1900, 18, 1, 418 (*Фр. Меринг.* «Световните загадки», «Ново време», 1899—1900, 18, 1, 418. *Ред.*).

** Пак там, с. 419.

Заклучение

Към оценката на емпириокритицизма марксистът трябва да пристъпва от четири гледни точки.

Първо и преди всичко, трябва да се сравнят теоретическите основи на тази философия и на диалектическия материализъм. Такова сравнение, на което бяха посветени трите първи глави, показва *по цялата линия* на гносеологическите въпроси *пълната реакционност* на емпириокритицизма, който прикрива старите грешки на *идеализма* и *агностицизма* с нови извъртания, думички и хитроумия. Само при абсолютно невежество относно това, какво представлява философският материализъм изобщо и какво представлява диалектическият метод на Маркс и Енгелс, може да се говори за «съединение» на емпириокритицизма с марксизма.

Второ, необходимо е да се определи мястото на емпириокритицизма като една твърде малка школичка от философи специалисти между останалите философски школи на съвременността. Започнали от Кант, и Мах, и Авенариус тръгнаха от него не към материализма, а в обратна посока, към Юм и към Беркли. Въобразявайки си, че «очиства опита» изобщо, Авенариус всъщност очистваше само агностицизма от кантианството. Цялата школа на Мах и Авенариус отива към идеализма все по-определено, в тясно единство с една от най-реакционните идеалистически школи, с така наречените иманенти.

Трето, трябва да се вземе под внимание несъмнената връзка на махизма с една школа в един клон от най-новото природознание. На страната на материализма неизменно стои огромното мнозинство от природоизследователите както изобщо, така и в дадения специален клон, именно: във физиката. Под влиянието на рушенето на старите теории от великите открития през последните години, под влиянието на кризата в новата физика, която показва особено нагледно относителността на нашите

знания, малцинството от новите физици се смъкнаха поради незнание на диалектиката през релативизма към идеализма. Модният физически идеализъм на наши дни е също такава реакционно и също такава кратковременно увлечение, както модният физиологически идеализъм от недалечното минало.

Четвърто, зад гносеологическата схоластика на емпириокритицизма не може да не се види борбата на партиите във философията, борба, която в последна сметка изразява тенденциите и идеологията на враждебните класи в съвременното общество. Най-новата философия е също партийна, както и философията преди две хиляди години. По същината си, прикривана от гелертерско-шарлатански нови наименования или от плиткоумна безпартийност, борещите се партии са материализмът и идеализмът. Последният е само изтънчена, рафинирана форма на фидеизма, който стои във всеоръжие, разполага с грамадни организации и продължава неотклонно да въздействува върху масите, използвайки най-малкото колебание на философската мисъл. Обективната, класовата роля на емпириокритицизма изцяло се свежда към прислужничество на фидеистите в тяхната борба против материализма изобщо и против историческия материализъм поспециално.

Добавка към § I на IV глава*

От коя страна Н. Г. Чернишевски пристъпваше към критика на кантианството?¹¹⁴

В първия параграф на четвъртата глава ние показме подробно, че материалистите са критикували и критикуват Кант от диаметрално противоположна страна по отношение на тая, от която го критикуват Мах и Авенариус. Смятаме, че не е излишно да посочим тук, макар и накратко, гносеологическата позиция на великия руски хегелианец и материалист Н. Г. Чернишевски.

Малко след критиката на Кант от страна на немския ученик на Фойербах, Албрехт Рау, великият руски писател Н. Г. Чернишевски, също ученик на Фойербах, се опитва за пръв път да изложи своето отношение и към Фойербах, и към Кант. Н. Г. Чернишевски излиза в руската литература още през 50-те години на миналия век като привърженик на Фойербах, но нашата цензура не му е позволявала дори да спомене името на Фойербах. В 1888 г. в предговора към предполагаемото трето издание на «Естетическите отношения на изкуството към действителността» Н. Г. Чернишевски се опита открито да посочи Фойербах, но цензурата и в 1888 г. не допусна дори простото позоваване на Фойербах! Предговорът видя бял свят едва в 1906 г.: вж т. X, ч. 2 от «Полное собрание сочинений» на Н. Г. Чернишевски; стр. 190—197. В тоя предговор Н. Г. Чернишевски посвещава половина страничка на критика на Кант и на ония природоизследователи, които в своите философски изводи вървят подир Кант.

Ето това забележително разсъждение на Н. Г. Чернишевски в 1888 г.

«Онези натуралисти, които си въобразяват, че са строители на всеобемащи теории, всъщност си остават

* Вж. настоящия том стр.

ученици и обикновено слаби ученици на старите мислители, създали метафизически системи, и обикновено на мислители, системите на които бяха вече разрушени отчасти от Шелинг и окончателно от Хегел. Достатъчно е да напомним, че мнозинството от натуралистите, които се опитваха да изграждат широки теории за законите на дейността на човешката мисъл, повтарят метафизическата теория на Кант за субективността на нашето знание». . . (за сведение на объркалите всичко руски махисти: Чернишевски стои по-назад от Енгелс, доколкото той в своята терминология смесва противоположността между материализма и идеализма с противоположността между метафизическото мислене и диалектичeskото, но Чернишевски стои напълно на равнището на Енгелс, доколкото той упреква Кант не за реализма, а за агностицизма и субективизма, не за допускането на «нещото в себе си», а за неумението да се изведе нашето знание от този обективен източник). . . «говорят според думите на Кант, че формите на нашето сетивно възприятие нямат сходство с формите на действителното съществуване на предметите». . . (за сведение на объркалите всичко руски махисти: критиката на Кант от Чернишевски е диаметрално противоположна на критиката на Кант от Мах—Авенариус и иманентите, защото за Чернишевски, както и за всеки материалист, формите на нашето сетивно възприятие имат сходство с формите на действителното, т. е. обективно-реалното съществуване на предметите). . . «че поради това действително съществуващите предмети и техните действителни качества, действителните отношения помежду им са непознаваеми за нас». . . (за сведение на объркалите всичко руски махисти: за Чернишевски, както и за всеки материалист, предметите, т. е. — казано с предвзетия език на Кант — «нещата в себе си», действително съществуват и са *напълно* познаваеми за нас, познаваеми и в своето съществуване, и в своите качества, и в своите действителни отношения). . . «а ако биха били познаваеми, то пък не биха могли да бъдат предмет на нашето мислене, което влага целния материал на знанието във форми, съвсем различни от формите на действителното съществуване, че и самите закони на мисленето имат само субективно значение». . . («за сведение на объркалите се махисти: за Чернишевски, както и за всеки материалист, законите на мисленето имат не само субективно значение,

т. е. законите на мисленето отразяват формите на действителното съществуване на предметите, напълно се схождат с тия форми, а не се различават от тях). . . «че в действителност няма нищо такова, което ни се представя като връзка на причината с действието, защото няма нито предидущо, нито последващо, няма нито цяло нито части и така нататък, и така нататък». . . (За сведение на объркалите се махисти: за Чернишевски, както и за всеки материалист, в действителност съществува онова, което ни се представя като връзка на причината с действието, има обективна причинност или необходимост на природата). . . «Когато натуралистите престанат да говорят тая и подобни на нея метафизически глупости, те ще станат способни да изработват и вероятно ще изработят, въз основа на природознанието, система от точни и пълни понятия, отколкото тези, които са изложени от Фойербах». . . (За сведение на объркалите се махисти: Чернишевски нарича метафизическа глупост *всякакви* отстъпления от материализма, и към идеализма, и към агностицизма). . . «А засега най-добро изложение на научните понятия върху така наричаните основни въпроси на човешката любознателност си остава онова, което е направено от Фойербах» (стр. 195—196). Основни въпроси на човешката любознателност Чернишевски нарича онова, което на съвременен език се нарича основни въпроси на теорията на познанието или на гносеологията. Чернишевски е единственият истински велик руски писател, който успява от 50-те години чак до 88-ата година да остане на равнището на цялостния философски материализъм и да отхвърли жалката глупост на неокантианците, позитивистите, махистите и прочие забъркани глави. Но Чернишевски не успява, по-вярно: не е мъгъл поради изостаналостта на руския живот да се издигне до диалектическия материализъм на Маркс и Енгелс.

*Написано през февруари—октомври
1908 г.; добавка към § 1 на IV
глава — през март 1909 г.*

*В. И. Ленин
Съчинения. Т. 14, с. 5—384.*

*Напечатано през май 1909 г.
в Москва в отделна книга
от Издателство «Звено»*

Бележки

¹ Книгата *«Материализъм и емпириокритицизъм. Критически бележки върху една реакционна философия»* е написана от В. И. Ленин през периода от февруари до октомври 1909 г. в Женева и Лондон; издадена в Москва през май 1909 г. от издателство «Звено». Досега не са намерени ръкописът на книгата и подготвителните материални, свързани с нея.

Като непосредствен повод за написването на книгата послужили излезлите през 1908 г. книги на руските махисти и особено сборникът статии от В. Базаров, А. Богданов, А. В. Луначарски, Я. А. Берман, О. И. Гелфонд, П. С. Юшкевич и С. А. Суворов под заглавие «Очерци по философията на марксизма», в който диалектическият материализъм е подложен на ревизия. «Сега излязоха «Очерци по философията на марксизма» — пише В. И. Ленин до А. М. Горки на 12 (25) февруари 1908 г. — Аз прочетох всички статии освен суворовската (чета я) и при всяка статия просто биеех от негодувание. Не, това не е марксизъм! И нашите емпириокритици, емпириомонисти и емпириосимволисти затъват в блатото» (Съч., т. 13, стр. 463). Ленин възнамерява още тогава да излезе с редица статии или със специална брошура против неоямистките и необерклианските ревизионисти, за което се говори в статията му «Марксизъм и ревизионизъм», написана от втората половина на март до началото на април 1908 г. (Вж. Съч., т. 15, стр. 17—29).

Едновременно с огромната работа, свързана с издаването на «Пролетарий» и другите партийни работи, Ленин усилено се занимава с философия: «чета по цял ден проклетите махисти» — пише той на Горки през април 1908 г. (Съч., т. 34, стр. 381). Работата над книгата «Материализъм и емпириокритицизъм» върви бързо. На 30 юни (13 юли) 1908 г. В. И. Ленин съобщава на сестра си: «Поработих много над махистите и мисля, че съм разкритикувал всичките им (и на «емпириомонизма» също) неописуеми пошлости» (Съч., т. 37, стр. 333). В края на септември работата в основни линии е завършена. Пак тогава Ленин дава ръкописа на В. Ф. Горин (Галкин) да го прочете. От септември е и предговорът на книгата. След един месец, на 14 (27) октомври, В. И. Ленин пише на А. И. Улянова-Елизарова, че ръкописът на книгата е готов и молн да му се даде адрес, на който да го изпрати. Анна Илнична съобщава на Ленин адреса на лекаря В. А. Левицкий, техен близък познат, който живее в Подолск, и там Ленин се запознава с него през 1900 г., преди да замине в чужбина. Адресантът получава ръкописа (около 200 страници) запазен, за което сестрата съобщава на Ленин на 9 (22) ноември 1908 г. Ленин пише «Добавка към § 1 на IV глава. От коя страна Н. Г. Чернишевски пристъпваше към критика на кантианството?» и бележката за книгата на Ерих Бехер «Философски предпоставки на точното природознание», Ленин написва, след като за-

вършва работата над ръкописа. Като изпраща «Добавката» на сестра си, Ленин подчертава, че смята «за извънредно важно да противопоставя на махистите Чернишевски» (пак там, стр. 372).

Книгата «Материализъм и емпириокритицизъм» е резултат на огромна творческа научноизследователска работа, извършена от автора ѝ в продължение на девет месеца. От писмото на Ленин до Горки от 12 (25) февруари 1908 г. е известно, че той написал голяма част от философския труд още през 1906 г., когато се запознал с III книга на «Емпириомонизъм» от А. Богданов. След като я прочел, тогава Ленин написал на Богданов «писъмце по философия в размер на три тетрадки. . . и бях почти намислил да ги отпечатам под заглавието «Заметки рядового марксиста о философии», но не се реших» (Съч., т. 13, стр. 463). През февруари 1908 г. Ленин изпраща в Петербург писмо, в което моли да намерят философския му ръкопис. Не е известно дали той го е получил или не. «Отново започна да ме влече към «Заметки рядового марксиста о философии» — съобщава той на Горки — и започнах да ги пиша» (пак там).

В. И. Ленин работи над книгата «Материализъм и емпириокритицизъм» главно в женевските библиотеки. Подтикван от желанието да се запознае подробно със съвременната философска и природонаучна литература, през май 1908 г. той заминава за Лондон, където около един месец работи в библиотеката на Британския музей. В Лениновото произведение са използвани над 200 книги и статии от различни автори. Ленин отново препрочита много произведения на К. Маркс и Ф. Енгелс и трудовете на Плеханов. Когато пише книгата, той се ползва от оригинални трудове на английски, френски и немски автори; повечето от източниците, приведени в книгата «Материализъм и емпириокритицизъм», се отнасят към края на XIX и началото на XX век; но има позовавания и на по-ранни произведения, например на книгата на Г. Е. Шулце, издания от 1792 г., труда на И. Г. Фихте — 1801 г. и други. Наред с многотомните съчинения на Г. В. Ф. Хегел, Л. Фойербах, И. Г. Фихте и Н. Г. Чернишевски, в книгата се споменават и се цитират голямо количество отделни статии, публикувани в различни списания. Работейки над книгата, Ленин чете всички главни произведения на основоположниците на емпириокритицизма — Е. Мах и Р. Авенариус, с отделни трудове на които той се запознава още през 1904 г. В книгата са приведени изказвания на други автори за философията на Мах и Авенариус, използвана е най-новата за онзи период литература по природознание. Запазен е един екземпляр от книгата на Й. Дицген «*Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl*» («Избрани малки философски работи») с бележки на В. И. Ленин (Вж. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 365—454), които показват каква значителна работа е извършил Владимир Илич при изучаването на всеки източник.

През декември 1908 г. Ленин се премества от Женев в Париж поради това, че там се прехвърля издаването на вестник «Пролетарий». В Париж Ленин работи до април 1909 г. над коректурите на книгата си.

От кореспонденцията на Владимир Илич с близките през 1908—1909 г. се вижда, че издаването на книгата «Материализъм и емпириокритицизъм» в Русия се осъществява с големи труд-

ности. Един издателства след революцията през 1905 г. били закрити от царското правителство, други сами прекратили работата в обстановката на реакция. Името на Ленин като най-последователен и революционен марксист било известно на цензурата, затова при условията на полицейските преследвания било трудно да се намери издател на философската му книга. Като изразява безпокойство за съдбата на книгата, на 14 (27) октомври 1908 г. Ленин пише на сестра си: «Имай предвид, че сега за мен хонорарът не е важен, т. е. съгласен съм да направя и отстъпки (какви то и да са) и да се отсрочи плащането до получаване приход от книгата — с една дума, за издателя няма да има никакви рискове. Относно цензурата също ще направя всички отстъпки, защото, общо взето, при мен безусловно всичко е легално и само отделни изрази са неудобни» (Съч., т. 37, стр. 338). В добавка към писмото е изразена молба да се сключи договор при всякакви условия, ако съществува и най-малка възможност.

Ленин се обръща към В. Д. Бонч-Бруевич, който работел в създаденото през 1907 г. издателство «Жизнь и знание», с молба да помогне за издаването на книгата. Но поради нестабилното тогава положение на издателството било много трудно то да издаде «Матернализъм и емпириокритицизъм». Поради финансови затруднения не подкрепя издаването на Лениновата книга и П. Г. Дауге, който издал няколко философски книги, включително и руския превод на писмата на К. Маркс до Л. Кугелман, под редакцията и с предговор от Ленин, трудове на Й. Дитцен и други. Книгата на В. И. Ленин била приета от частното издателство на Л. Крумбюгел «Звено». За това помогнал И. И. Скворцов-Степанов, който взел активно участие в издаването на Лениновата книга. В. И. Ленин, който не се надявал много при създаването се условия книгата му да излезе скоро, се съгласил тя да се издаде от издателство «Звено» и в следващите писма до сестра си помолил да му изпращат коректурите, за да нанася поправки, допълнения и да предотвратява пропуски и грешки. Ленин помолил Анна Илинична по-бързо да сключи официален договор и да ускори издаването. «Ако може, в договора би трябвало да се каже *незабавно* издаване» (пак там, стр. 346). В същото писмо Ленин съветва сестра си да сключи договора на негово име, за да се избегне привличането ѝ под отговорност по законите за печата. Но все пак договорът бил сключен на името на А. И. Улянова-Елизарова и подписан от нея.

В непубликуваните спомени на Л. Крумбюгел, към когото се обърнал Институтът по марксизъм-ленинизъм при ЦК на КПСС през 1926, 1930, а след това през декември 1940 г., не е казано нищо определено за съдбата на Лениновия ръкопис. В тях се казва, че книжарницата и издателство «Звено» били посещавани често от известни професори и популярни писатели. Книгата на Ленин се е печатала в печатницата на А. С. Суверин. Според думите на издателя в ръкописа почти не били нанасяни изменения. Тъй като Ленин предоставил правото на самия издател да решава въпроса, под какво име да издаде книгата, Крумбюгел от трите известни му дотогава псевдоними на Владимир Илич: Ленин, Тулин и Илин — се спрял на последния. Той обяснявал избора си с това, че с първите два псевдонима книгата можела

и да не излезе на бял свят. Една от статиите на Тулин вече била унищожена от цензурата («Икономическото съдържание на народничеството и критиката срещу него в книгата на г. Струве»). А Илин бил най-известното име на книжния пазар и най-удобно за заобикаляне на цензурата. С това име били издадени сборниците «Аграрният въпрос», «За 12 години» и два пъти — книгата «Развитие на капитализма в Русия».

В спомените си Крумбюгел отбелязва и настойчивостта на А. И. Улянова-Елизарова, която защитавала всичко, което се отнасяло до книгата «Материализъм и емпириокритицизъм», особено бързото ѝ отпечатване. Както е известно, Ленин, който най-остро разкритикува в книгата «изтребителите» на марксизма, помолил сестра си да не смекчава формулировките и много трудно се съгласявал за някои изменения от цензурни съображения. За характера на отстъпките на В. И. Ленин във връзка с цензурата може да се съди от писмата му до А. И. Улянова-Елизарова. В писмо от 6 (19) декември 1908 г. Ленин подчертава: «На смекчението по отношение на Базаров и Богданов съм съгласен; по отношение на Юшкевич и Валентинов — не струва да се смекчава. Относно «фидеизма» и проч. се съгласявам само по принуждение, т. е. при ултимативното искане на издателя (пак там, стр. 348). В писмо от 24 февруари (9 март) 1909 г. Ленин моли да не се смекчават изразите против Богданов и попщината на Луначарски, тъй като отношенията с тях са «напълно скъсани». В писмо от 8 (21) март той моли да не се изхвърля от параграфа за критиката на кантианството сравнението на махистите с пуришкевичевци.

В. И. Ленин извънредно внимателно чете колите, за което убедително свидетелствуват прилаганите към писмата до сестра му списъци с грешки и поправки, вслушва се в забележките на Анна Илинична, която коригирала, и я подканвал да бърза с издаването на книгата. В писмо до нея от 24 февруари (9 март) Ленин благодари на Скворцов-Степанов за съгласието му да помогне в коригирането на книгата и пише: «Най-важното за мен е книгата да излезе скоро» (пак там, стр. 363). За същото той пише на 26 март (8 април) «. . . За мен е *с м ъ р т*, ако проточат книгата до 2-та половина на април» (пак там, стр. 380).

Книгата на В. И. Ленин «Материализъм и емпириокритицизъм» излиза от печат едва през май 1909 г. в тираж 2000 екземпляра, от издаването ѝ авторът е доволен.

На 4 (17) май 1909 г. В. И. Ленин изпраща един екземпляр от книгата «Материализъм и емпириокритицизъм» на Роза Люксембург и моли да се отбележи излизането ѝ в списание «Die Neue Zeit», което било направено (вж. «Die Neue Zeit», I Band, кн. 2, 8 октомври 1909 г., стр. 64). Книгата била подарена и на И. И. Скворцов-Степанов, В. Ф. Горин (Галкин).

Книгата на Ленин «Материализъм и емпириокритицизъм» се посреща на нож от такива реакционни буржоазни философи като Булгаков, Илин и други, публикували в редица списания и вестници отрицателни рецензии. И ревизионистите начело с Богданов се обявяват в единен фронт с тях против книгата на Ленин.

По друг начин се отнасят към книгата на Ленин неговите съюзници в борбата против махистката ревизия на марксизма.

През юни 1909 г. В. В. Воровски пише на страниците на вестник «Одесское Обозрение», че «критиката на махизма от страна на Ленин. . . представлява особена ценност за Русия, където цяла серия 1-да богдановци, базаровци, юшкевичевци, бермановци и К^о, отдръпнали се от историческия материализъм, внасят хаос в умовете на читателите и под формата на марксизъм дават «нещо невероятно противоречиво, объркано и реакционно» и като се обявяват уж против Плеханов, всъщност се обявяват против Маркс и Енгелс». И други видни дейци на партията дават висока оценка за книгата «Материализъм и емпириокритицизъм».

Според В. Ф. Горин (Галкин) Г. В. Плеханов дава положителна оценка на книгата на В. И. Ленин: «Белтов добре се отзова за нея, макар че той в нея силно е засегнат» (Централен партиен архив на Института по марксизъм-ленинизъм при ЦК на КПСС). Книгата на Ленин съдействува философските идеи на марксизма широко да се разпространят сред партийните маси и помага на партийния актив и прогресивните работници да овладяват диалектическия и историческия материализъм.

След Октомврийската социалистическа революция книгата на Ленин се пренздава за пръв път през 1920 г. в тираж 30 хиляди екземпляра. В предговора към това издание, което освен с отделни поправки на текста не се различава от предишното, Ленин отбелязва, че той не е имал възможност да се запознае с последните произведения на Богданов, затова в края на книгата била поместена статията на В. И. Невски, която е насочена против реакционните възгледи на Богданов и дава критически обзор на писанията му.

Книгата на В. И. Ленин «Материализъм и емпириокритицизъм» се разпространява масово в СССР и в чужбина. В СССР от 1917 до 1963 г. тя е издадена в общ тираж, който надхвърля 5 милиона екземпляра. В чужбина това класическо произведение на В. И. Ленин е издадено на повече от 20 езика. — 5.

² В писмо до А. И. Улянова-Елизарова от 26 октомври (8 ноември) 1908 г. В. И. Ленин пише: «. . . ако цензурните съображения се окажат много строги, би могло думата «попщина» навсякъде да се замени с думата «фидеизъм» с пояснение в бележка («фидеизъм — учение, което поставя вярата на мястото на знанието или изобщо придава известно значение на вярата»). Пиша това, за да *поясня* характера на отстъпките, които съм готов да направя» (Съч., т. 37, стр. 341). В друго писмо до сестра си Ленин предлага думата «попщина» да се замени с думата «шаманство», на което тя отговаря: «Шаманство» вече е закъсняло. Но нима то е по-добро?» (пак там, стр. 348—349). От текста на книгата «Материализъм и емпириокритицизъм» се вижда, че стоящата първоначално в Лениновия ръкопис дума «попщина» била заменена с думата «фидеизъм», макар на някои места тя да е останала без поправки. Бележката, предложена от Ленин, била дадена в първото издание на книгата и се е запазила в следващите издания. — 6.

³ Ленин има предвид така нареченото «богостронтелство», враждебно на марксизма религиозно-философско течение, което възниква през периода на реакцията сред част от партийните интелекенти, отдръпнали се от марксизма след поражението на

революцията през 1905—1907 г. «Богостроителите» (А. В. Луначарски, В. Базаров и други) проповядват създаване на нова «социалистическа» религия и се опитват да примирят марксизма с религията. Към тях по едно време се присъединил и А. М. Горки.

Съвещанието на разширената редакция на «Пролетарий» (1909) осъжда «богостроителството» и в специална резолюция заявява, че болшевишката фракция няма нищо общо «с подобно изопачаване на научния социализъм». Реакционната същност на «богостроителството» е разкрита от Ленин в труда «Материализъм и емпириокритицизъм» и в писмата до Горки от февруари до април 1908 и от ноември—декември 1913 г. — 6.

- ⁴ В. И. Ленин изглежда има предвид коментарите на Ф. Меринг към статиите на К. Маркс и Ф. Енгелс из «Neue Rheinische Zeitung» («Нов рейнски вестник») и «Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue» — («Нов рейнски вестник. Политико-икономически преглед») (вж. сборник «К. Маркс и Ф. Енгелс през епохата на немската революция (1848—1850 г.)», 1926, стр. 3—86, 287—289, 293—307, 511—512). Коментирайки през 1902 г. (т. е. след повече от 50 години) статиите на Маркс и Енгелс, Меринг отбелязва принципите, които не са се оправдали в хода на историческото развитие, по-специално въпроса за съдбата на славянските народи, влизащи в състава на Австрийската империя, и въпроса за темповете на развитие на революцията.

Общо взето «Нов рейнски вестник» — пише Меринг — винаги е стоял на страната на големите културни народи, чиито интереси той е пазил по-грижливо, отколкото интересите на малките народности. За революционните години този възглед има пълно основание: ако чехи, хървати и други южнославянски народности са позволили да бъдат използвани като оръдия на хабсбургската контрареволуция, то не е имало никакво оправдание те да предадат революцията. Но при все това благодарение на това субективно ясно пристрастие обективната правилност на историческата присъда на Маркс и Енгелс била подхвърлена на известно ограничение; сега никой няма да съди така повърхностно за бъдещето на южнославянските народности, както «Нов рейнски вестник» (пак там, стр. 77). Маркс и Енгелс оценяват значението на едно или друго национално движение в зависимост от ролята, която то играе в развитието на европейската революция; сто защо, както посочва Ленин, през епохата на революцията от 1848—1849 г. делението на нациите на «реакционни» и «революционно-демократически», осъждането на първите и подкрепата на вторите е единствено правилната позиция (вж. Съч., т. 22, стр. 152—153). В статиите на «Нов рейнски вестник» по националния въпрос, автор на които, както се изяснило по-късно, бил Енгелс, се изказва възгледът, че влизащите в състава на Австрия славянски народи вече не били способни да играят прогресивна роля в хода на по-нататъшното историческо развитие и са осъдени на гибел като самостоятелни народи; в тези статии едностранчиво се отразява процесът на покоряване на редица славянски народи от немците като прогресивен процес, свързан с разпространяването на културата и цивилизацията. Тези възгледи произтичат от погрешните представи за ролята на малките народи в историческия процес и са свързани с това,

че опятът от националните движения на малките народи бил още сравнително малък, а марксистката разработка на националния въпрос се намирала в началния стадий.

Като засяга въпроса за темповете на развитието на революцията, Меринг пише: «. . . Маркс си представяше темпа на историческото развитие, което той правилно опозна в неговите движещи сили, по-бърз, отколкото това се оказа в действителност. . .» («К. Маркс и Ф. Енгелс през епохата на немската революция (1848—1850 г.)», стр. 83). На друго място той посочва отбелязаните вече по-рано от Енгелс напразни очаквания парижкият пролетариат да въстане през февруари и да настъпи търговска криза през април 1850 г. За подобни «заблуждения» на Маркс и Енгелс Ленин пише: «Да, много грешаха и често грешаха Маркс и Енгелс в определянето близостта на революцията, в надеждите за победа на революцията (напр., през 1848 г. в Германия), във вярата в близостта на германската «република». . . Те грешаха в 1871 г., когато бяха заети с това «да вдигнат Южна Франция, за което те. . . жертвуваха и рискуваха всичко, което беше по силите на човека. . .» . . . Но *такива* грешки на гигантите на революционната м. съл, които вдигаха и вдигнаха пролетариата на целия свят над равнището на дребните, всекидневни, евтини задачи — са хиляди пъти по-благородни, по-величествени и *исторически по-ценни, по-правдиви*, отколкото пошлата мъдрост на казионния либерализъм. . .» (Съч., т. 12, стр. 367). — 6.

- Статията на В. И. Невски «Диалектическият материализъм и философията на мъртвата реакция» била отпечатана през 1920 г. под формата на приложение към второто издание на книгата «Материализъм и емпириокритицизъм», както и в XIII том на второто и третото издание на Съчиненията на В. И. Ленин. — 8.
- А. Богданов провъзгласява идеята за «пролетарската култура» още през 1909 г., разбирайки под това необходимост пролетариатът да изработи «собствена» култура, която да се противопоставя на културата на миналото, и преди всичко — «собствена» философия, под формата на която се поднасяла идеалистическата философия на самия Богданов. Богданов и привържениците му прокарвали идеята за «пролетарската култура» в организационните от тях школи за работниците на остров Капри (1909) и в гр. Болоня (1910—1911). Формално целта на школите била да се просвещават пристигащите от Русия работници, а фактически те играели роля на фракционен антиболшевишки център; тяхното идейно-политическо направление означавало «. . . скъсване с марксизма и подчинение на пролетариата на буржоазната идеология и политика» (Съч., т. 16, стр. 275).

След Октомврийската социалистическа революция Богданов и неговите съмишленици избират за поле на дейността си така наречените пролетарски културно-просветни организации (Пролеткулт). Възникнал още през септември 1917 г. като независима активна работническа организация, Пролеткулт, чието ръководство било съсредоточено в ръцете на Богданов и неговите привърженици, продължавал и след революцията да отстоява своята «независимост» и по този начин противопоставял себе си на пролетарската държава. Благодарение на това в Пролеткулт проник-

нали и започнали да оказват решаващо влияние буржоазни интелектуалци. След като получили удобна трибуна, главният идеолог на Пролеткулт Богданов и неговите съмишленици започнали активно да пропагандират антимарксистките възгледи и фактически отричали значението на културното наследство на миналото, стремели се чрез откъсване от живота «по лабораторен път» да създадат култура на пролетариата, която те противопоставили на останалите трудещи се и преди всичко на селяните. Като признавал на думи марксизма, в действителност Богданов проповядвал субективноидеалистическа, махистка философия.

В. И. Ленин води последователна борба против сепаратизма и сектанството на Пролеткулт, против антимарксистките възгледи на неговите идеолози. В статията «За пролетарската култура» Ленин пише: «Марксизмът си извоюва своето световноисторическо значение като идеология на революционния пролетариат с това, че марксизмът съвсем не отхвърля извънредно ценните завоевания на буржоазната епоха, а, напротив, усвои и преработи всичко ценно в повече от двехилядгодишното развитие на човешката мисъл и култура. Само по-нататъшната работа върху тази основа и в същата насока, одухотворявана от практическия опит на пролетарската диктатура като последна негова борба против всяка експлоатация, може да бъде призната за развитие на действително пролетарската култура» (Съч., т. 31, стр. 317). През 1920 г. ЦК на партията приема специално постановление дейността на Пролеткулт да се подчини на Народния комисариат по просветата. От 20-те години организациите на Пролеткулт започват да западат; през 1932 г. Пролеткулт прекратява съществуването си. — 8.

- ⁷ *Позитивизмът* като философско направление възниква във Франция през 30-те години на XIX век като реакция срещу френския материализъм и атеизъм от XVIII век. Неговият основател Огюст Конт отъждествява позитивизма с научното мислене, чиято основна задача е да описва и опростява връзките на данните от опита. Конт се обявява против теологията, но същевременно доказва необходимостта от «нова религия»; той обявява за «метафизика» всяка теория, която признава съществуването и познаваемостта на обективната реалност, опитва се да докаже, че позитивизмът стои «по-високо» както от материализма, така и от идеализма. Имайки предвид тази характерна черта на позитивизма, Ленин пише: «... това е жалка каша, презряна *партия на средината* във философията, която смесва по всеки отделен въпрос материалистическото и идеалистическото направление» (настоящото издание, стр. ...). Позитивизмът се разпространява широко в Англия, където най-големи негови представители са Джон Стюарт Мил и Хърбърт Спенсър. В трудовете на Мил ярко се проявява емпиризмът на позитивистката философия и отказването ѝ от философското тълкуване на действителността. За да обоснове позитивизма, Спенсър привлича обширен природонаучен материал; под влияние на дарвинизма той смята за най-висш закон от всичко съществуващо еволюцията, но я разбира метафизически, отрича възможността за качествени скокове в природата и обществото, вижда универсалната цел на еволюцията в установяването на всеобщо «равновесие на силите». В социо-

логията Спенсър защитава реакционната, оправдаваща социалното неравенство «органическа теория на обществото», според която всяка обществена група — по аналогия с органите на живото тяло — изпълнява строго определена функция. Основаните върху абстрактните формули на «прогреса», «на обществото изобщо» и др. т. социологически възгледи на Спенсър са враждебни на научната теория на общественото развитие.

В началния период на развитието си позитивизмът е идеология на либералната буржоазия и дава възможност към класовите ѝ интереси да се приспособи развитието на научното познание; през втората половина на XIX век той се разпространява доста широко в Европа и Америка, става една от формите на идеологическата борба на буржоазията против пролетариата и неговата философия.

По-нататъшното развитие на позитивизма е свързано с появяването на емпириокритицизма на Мах и Авенариус. За разлика от първите позитивисти махистите са по-открити субективни идеалисти от берклиански тип; едните и другите се обединяват от враждебността спрямо материализма, от стремежа да му се противопостави «свободната от метафизиката» (чети: от материализма) философия на «чистия опит». Ленин разкрива близостта на позитивизма с теологията, посочва, че «същината се състои в корейното различие на материализма от цялото широко течение на позитивизма, *вътре* в което се намират и Ог. Конт, и Х. Спенсър, и Михайловски, и редица неокантианци, и Мах с Авенариус» (пак там, стр. 215).

Нов етап в развитието на позитивизма е неопозитивизмът, възникнал през 20-те години на XX век. Неопозитивистите обявяват основния въпрос във философията за «псевдовъпрос», а задачата на философската наука свеждат до логическия анализ на езика. Сега неопозитивизмът е едно от най-разпространените направления във философията на империалистическата буржоазия. — 9.

⁶ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Избрани произведения в два тома, т. II, стр. 419—421. — 20.

⁹ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Избрани произведения в два тома т. II, стр. 109—110. — 20.

¹⁰ *Неокантианство* — реакционно направление в буржоазната философия, което проповядва субективния идеализъм под лозунга за възраждане философията на Кант; възниква в средата на деветнадесетия век в Германия, където през това време нараства интересът към кантианството. През 1865 г. излиза книгата на О. Либман «Кант и епигоните», всяка глава от която завършва с призива за връщане «назад към Кант»; Либман поставя задачата да се поправи «основната грешка» на Кант — признаване на съществуването на «нещата в себе си». За възраждането на кантианството спомогат трудовете на К. Фишер и Е. Целер; един от най-ранните представители на неокантианството е Ф. А. Ланге, който се опитва да използва физиологията, за да обоснове агностицизма.

По-късно в неокантианството се образуват две основни школи: Марбургска (Х. Коен, П. Наторп и др.) и Фрайбургска или

Баденска (В. Винделбанд, Г. Рикерт и др.). Първата обосновава идеализма, като спекулира с успехите на природознанието особено с проникването на математическите методи във физиката; втората противопоставя обществените науки на природознанието, като доказва, че историческите явления са строго индивидуални и не се подчиняват на някаква закономерност. И двете школи подменят основния въпрос на философията с въпроса за логическите основания на науката. Като критикуват Кант «отдясно», неокантианците обявяват «нещото в себе си» за «пределио понятие», към което се стреми познанието. Като отричат обективното съществуване на материята, те смятат за предмет на познанието не закономерностите на природата и обществото, а само явленията на съзнанието. За разлика от агностицизма на природонаследователите, агностицизмът на неокантианците не е «срамежлив материализъм», а разновидност на идеализма, утвърждава безсилното на науката в познанието и изменението на действителността. Неокантианците се обявяват открито против марксизма и му противопоставят «етическия социализъм». В съответствие със своята теория на познанието те обявяват социализма за «етически идеал» на човешкото общество, към който човечеството се стреми, но не е в състояние да го постигне. Тази «теория» на неокантианците била подхваната от ревизионистите начело с Е. Бернщайн, който издига лозунга «движението е всичко, крайната цел — нищо». Неокантианството е една от философските основи на II Интернационал. В Русия «легалните марксисти» правят опити «да съчетаят» неокантианството с марксизма. Против неокантианската ревизия на марксизма се обявяват Г. В. Плеханов, П. Лафарг, Ф. Меринг. В. И. Ленин разкрива реакционната същност на неокантианството и посочва връзката му с другите направления на буржоазната философия (иманентизъм, махизъм, прагматизъм и т. н.).

Сега представителите на неокантианството се групират около издавашото се в Западна Германия (Кьолн) списание «Kantstudien» («кантиански изследвания»). — 20.

- ¹¹ «Die Neue Zeit» («Ново време») — теоретично списание на Германската социалдемократическа партия; излиза в Щутгарт от 1883 до 1923 г. Преди октомври 1917 г. се редактира от К. Кауцки, а след това — от Г. Кунов. В «Die Neue Zeit» за пръв път се публикуват някои произведения на К. Маркс и Ф. Енгелс: «Критика на Готската програма» от К. Маркс, «Към критиката на проекта на социалдемократическата програма от 1891 г.» от Ф. Енгелс и др. Енгелс постоянно помага със съвети на редакцията на списанието и често я критикува за допусканията в списанието отклонения от марксизма. В «Die Neue Zeit» сътрудничат видни дейци на германското и международното работническо движение от края на XIX и началото на XX век: А. Бебел, В. Либкнехт, Р. Люксембург, Ф. Меринг, К. Цеткин, П. Лафарг, Г. В. Плеханов и други. От втората половина на 90-те години, след смъртта на Енгелс, в списанието започват системно да се печатат статии на ревизионистите, между които и сриятата от статии на Е. Бернщайн «Проблеми на социализма», която открива похода на ревизионистите против марксизма. През годините на Първата световна война списанието заема централна позиция и фактически поддържа социалшовинистите. — 20.

- ¹⁴ *Енциклопедисти* — група френски просветители от XVIII век — философи, природоизследователи, публицисти, обединили се за издаването на «Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers» (1751—1780) («Енциклопедия или Тълковен речник на науките, изкуствата и занаятите»). Нейн организатор и ръководител е Дени Дидро, а негов най-близък помощник — Жан Лерои Даламбер. В издаването на «Енциклопедията» участвуват активно Пол Анри Холбах, Клод Адриан Хелвеций, Волтер, в първите токове сътрудници Жан Жак Русо. «Енциклопедията» обединява широк кръг от специалисти в различните области на знанието, автори на статиите са природоизследователите Бюфон и Добантон, икономистите Тюрго и Кене, инженерът Булаиже, лекарят Бартез, лесничият Лероа поетът и философът Сеи Ламбер и други. Голяма роля в издаването на «Енциклопедията» изиграва нейният фактически секретар Л. дьо Жокур. Сътрудниците на «Енциклопедията» се придържат към различни възгледи както в науката, така и в политиката; но тях ги обединява отрицателното отношение към феодализма и произвола на църквата, омразата към средновековната схоластика. Водеща роля сред енциклопедистите играят материалистите, които се обявяват активно против идеалистическата философия. Енциклопедистите са идеолози на революционната буржоазия, те изиграват решаваща роля в идейната подготовка на буржоазната революция от края на XVIII век във Франция. «Френските материалисти — пише Енгелс — не ограничили своята критика само в областта на религията: те критикували всяка научна традиция, всяка политическа институция на своето време. За да докажат възможността за всеобщо приложение на своята теория, те избрали най-краткия път: те смело я приложили върху всички обекти на знанието в оня гигантски труд, от който те водят своето име в «Енциклопедията». По такъв начин материализмът в една или друга форма — като открит материализъм или като деизъм — станал мироглед на цялата образована младеж във Франция» (К. Маркс и Ф. Енгелс. Избрани произведения в два тома, т. II, стр. 117). — 23.
- ¹³ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 23, 35. — 29.
- ¹⁴ «*Revue Néo-Scholastique*» («Неосхоластичен преглед») — богословско-философско списание, основано от католическото философско дружество в Лувен (Белгия); излиза от 1894 до 1909 г. под редакцията на кардинал Мерсие. Сега се издава под името «*Revue Philosophique de Louvain*» («Лувенски философски преглед»). — 36.
- ¹⁵ «*Der Kampf*» («Борба») — месечно списание, орган на австрийската социалдемократия; излиза във Виена от 1907 до 1934 г., заема опортюнистическа, центристка позиция и я прикрива с леви фрази. Редактори на списанието са О. Бауер, А. Браун, К. Ренер, Ф. Адлер и други. — 40.
- ¹⁶ «*The International Socialist Review*» («Международен социалистически преглед») — американско месечно ревизионистично списание; издава се в Чикаго от 1900 до 1918 г. — 40.

- ¹⁷ *«Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie»* — («Тримесечник на научната философия») — списание на емпириокритиците (махистите); издава се в Лайпциг от 1876 до 1916 г. (от 1902 г. под името *«Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie»* («Тримесечник на научната философия и социология»)). Списанието е основано от Р. Авенариус, до 1896 г. излиза под неговата редакция; след 1896 г. се издава при съдействието на Е. Мах. Сътрудници на списанието са В. Вунд, А. Рил, В. Шупе и други.

Лениновата оценка на списанието е дадена в настоящия том на стр. 313—314. — 45.

- ¹⁸ *Спинозизъм* — система от възгледите на холандския философ-материалист от XVII век Бенедикт Спиноза, съгласно която всички неща са същност на проявление (модуси) на единна, универсална субстанция, която е причина за самата себе си и тъждествена с «бога, или природата». Същността на субстанцията се изразява в безбройни качества — атрибути, най-важните от които са пространствеността и мисленето. За форма на взаимната връзка на отделните явления в природата Спиноза смята причинността и я разбира като непосредствено взаимодействие на телата, чиято първопричина е субстанцията. Действията на всички модуси на субстанцията, включително и на човека, са строго необходими: представата за случайността възниква само поради непознаването съвкупността от всички действащи причини. Доколкото мисленето е един от атрибутите на всеобщата субстанция, дотолкова връзката и редът на идеите са принципно същите, както редът и връзката на нещата и възможностите за познаване на света от човека са безгранични. По същата причина от трите вида познание — сетивен, разсъдъчен и разумно-интуитивен — най-достовирен е последният, при който «нещото се възприема единствено чрез неговата същност или чрез опознаване на неговата най-близка причина» (Б. Спиноза. Избранные произведения, т. I, М., 1957, стр. 325). Този начин дава възможност на човека да опознае и своите собствени страсти и да стане техен господар; свободата на човека се състои в опознаването необходимостта от природата и страстите на своята душа.

Спинозизмът е една от формите не само на материализма, но и на атеизма, тъй като той се отказва от представите за бога като за свръхестествено същество, което е сътворило света и го управлява. Същевременно, като отъждествява бога и природата, той прави отстъпка на богословието. Това отстъпление, както и механическият характер на материализма на Спиноза, било обусловено, от една страна, от равнището на знанията през онази епоха, от друга — от ограничеността на прогресивния характер на младата холандска буржоазия, чиито интереси изразявала философията на Спиноза. По-нататък около философското наследство на големия холандски мислител се разгръща остра идейна борба, която продължава и в наши дни. Като спекулира с исторически неизбежната ограниченост на възгледите на Спиноза, идеалистическата философия изопачава материалистическата същност на спинозизма, който е важен етап в развитието на материалистическия мироглед. — 49.

- ¹⁹ *«Philosophische Studien»* («Философски изследвания») —

Списание с идеалистическо направление, посветено предимно на въпросите на психологията; издава се от В. Вунд в Лайпциг от 1881 до 1903 г., от 1905 г. излиза под името «Psychologische Studien» («Психологически изследвания»). — 49.

- ²⁰ Ф. Енгелс. «Лудвиг Фойербах и краят на класическата немска философия» (вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 369—370. — 51.
- ²¹ «*Mind*» («Мисъл») — списание с идеалистическо направление, посветено на въпросите на философията и психологията; издава се от 1876 г. в Лондон, сега — в Единбург; първият редактор на списанието бил професор К. Робъртсън. — 59.
- ²² Както се вижда от писмото на Ленин до А. И. Улянова—Елизарова от 6 (19) декември 1908 г., първоначалният израз в ръкописа: «Луначарски дори си «измислил» боженце», бил смекчен поради цензурните условия. Във връзка с това Ленин пише: «Измислил боженце — ще трябва да се замени: «измислил» си. . . с, да се изразим меко, религиозни понятия» или нещо подобно» (Съч., т. 37, стр. 349). — 67.
- ²³ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 35. — 76.
- ²⁴ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 283—284, 274. — 76.
- ²⁵ Ленин има предвид литературния образ, даден от И. С. Тургенев в стихотворението в проза «Житейско правило». — 77.
- ²⁶ «*Archiv für systematische Philosophie*» («Архив за систематическа философия») — списание с идеалистическо направление; издава се в Берлин от 1895 г. до 1931 г.; той е втори самостоятелен отдел на списание «*Archiv für Philosophie*» («Архив за философия») (вж. бележка 86). Първият редактор на списанието бил П. Наторп. От 1925 г. списанието започва да излиза под наименованието «*Archiv für systematische Philosophie und Soziologie*» («Архив за систематическа философия и социология»). — 83.
- ²⁷ «*Kantstudien*» («Кантнански изследвания») — немско философско списание с идеалистическо направление; орган на неокантнанците, основан от Г. Файхнгер; излиза с прекъсвания от 1897 до 1944 г. (Хамбург—Берлин—Кьолн). През 1954 г. списанието възобновява издаването си. В списанието голямо място заемат статиите, в които се коментира философията на Кант. Наред с неокантнанците в него участвуват и представители на други идеалистически направления. — 83.
- ²⁸ «*Nature*» («Природа») — седмично илюстрирано природонаучно списание; издава се в Лондон от 1869 г. — 84.
- ²⁹ При подготовката за печат на първото издание на книгата «Материализъм и емпириокритицизъм» думите «ло-честен литературен противник» били заменени от А. И. Улянова-Елизарова с думите «ло-принципен литературен противник». Ленин възразява против тази поправка и на 27 февруари (12 март) 1909 г. пише до сестра си: «Моля те, не смекчавай *н и щ о* от местата против

Богданов, *Луначарски* и К⁰. Невъзможно е да се смекчава. Ти си изхвърлила, че Чернов е «по-честен» противник от тях и това е много жалко. Получава се неточна отсенка. Няма съответствие в целия характер на моите обвинения. Цялата работа е там, че нашите махисти са *нечестни*, подло-страхливи врагове на марксизма във философията» (Съч., т. 37, стр. 367). — 87.

- ³⁰ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 282. — 89.
- ³¹ Ленин има предвид литературния образ из романа на И. С. Тургенев «Дим», тип на лъжеучен, буквоед. Характеристиката му е дадена в труда на В. И. Ленин «Аграрният въпрос и «критиците на Маркс»» (вж. Съч., т. 5, стр. 151). — 89.
- ³² Вж. Ф. Енгелс. «Лудвиг Фойербах и краят на класическата немска философия» (К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 282). — 90.
- ³³ Съобщението за изкуственото получаване на ализарин — органическо багрилно вещество, което дотогава се е получавало от зрелите корени на цветния брош — било направено на 11 януари 1869 г. от германските химици К. Гребе и К. Либерман на събранията на Германското химическо дружество. За изходен продукт за синтезиране на ализарина послужил антраценът — вещество, което се съдържа в каменовъгления катран и се отделя от него при температура 270⁰—400⁰С. — 91.
- ³⁴ К. Маркс. «Тезиси за Фойербах» (вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 3, стр. 3—4). 93.
- ³⁵ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 22, стр. 294. — 97.
- ³⁶ Ф. Енгелс. «Увод към английското издание» в труда «Развитие на социализма от утопия в наука» (вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 22, стр. 294—295). — 100.
- ³⁷ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 41. — 106.
- ³⁸ В Централния партиен архив на Института по марксизъм-ленинизъм при ЦК на КПСС се пази екземпляр от книгата на Й. Динген «Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl». Stuttgart, Dietz, 1903 («Избрани малки философски произведения»). Шутгарт, Дитц, 1903) с бележки от В. И. Ленин (вж. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 365—454). В книгата влизат 7 статии, публикувани през 1870—1878 г. във вестниците «Volksstaat» («Работническа държава») и «Vorwärts» («Напред»), както и излязлата през 1887 г. като отделна брошура работа «Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie» («Екскурси на социалиста в областта на теорията на познанието»).
Значителна част от Лениновите бележки е направена през време на работата над книгата «Материализъм и емпириокритицизъм». Бележките представляват различни знаци, направени в текста и на полето на книгата, в редни случаи Ленин отбелязва правилните мисли на Динген с буквата «α», а отстъпленията от

диалектическият материализъм — с буквата «з». С бележките си Ленин отделя дадената от Дицген характеристика на партийността на философията, на отношението на философията и природознанието, на предмета на философията, основните философски категории, на въпроса за познаваемостта на света, оценка на Кант, Хегел, Фойербах, отношението към К. Маркс и Ф. Енгелс, войнствуващия атеизъм на Йосиф Дицген. Наред с това Ленин отбелязва объркването на Дицген във философските категории, неговият опит «да разшири» понятието материя, като включи в него «всички явления на действителността, следователно и нашата способност да познаваме» и т. н. — 110.

³⁹ *Католицизмът* — едно от основните направления в християнската религия, което се отличава с тълкуването от страна на някои догматици на вероучението и организацията на църквата, която се изгражда върху принципа на строгата централизация и йерархията; неин център е държавата Ватиканът, а глава — римският епископ — папата. В католицизма е «организиран човешкият опит» от периода на ранните стъпала на развитие на обществото, т. е. вярата във свръхестествените сили. Този «опит» в началото бил приспособяван от католическата църква към условията на феодалното общество, а след това — на капиталистическото. Във феодалното общество католицизмът бил най-главното средство за идеологическо поробване на трудещите се, което узаконявало феодалната експлоатация; католическата църква жестоко преследвала освободителните движения на народните маси, които се проявявали — поради историческите условия — под формата на религиозни ереси. С развитието на капиталистическите отношения в Западна Европа католицизмът в редица страни загубил господстващото си положение, позициите на католическата църква и папството били силно подкопани. Но с победата на буржоазията католицизмът свързва съдбата си с капитализма, започва активно да се бори против социалистическото движение, завоюва здрави позиции и получава подкрепа от реакционната буржоазия, включително и от некаатолическата. Във феодалното общество католическата църква е най-големият феодал, в буржоазното тя става най-големият капиталист.

Католицизмът винаги се е проявявал като непримирим враг на науката: през средновековието католическата църква преследвала учението на Николай Коперник, осъдила Галилео Галилей, изгорила на кладата Джордано Бруно и много други прогресивни мислители. В наше време официалната философия на католицизма — неотомизмът, възражда средновековната схоластика и я приспособява за защита на капитализма, опитва се «да примири» най-важните открития на природознанието с религиозните догми, като защитава при това първенството на религията. На научния материалистически мироглед католицизмът противопоставя цяла система от религиозни възгледи за природата и обществото.

В капиталистическите страни съществува широка мрежа от масови католически организации и политически партии с помощта на които католическата църква и Ватиканът въздействуват върху обществения живот, като отделят специално внимание на

пропагандирането на религията сред работниците с цел те да се отвлечат от класовата борба. Космополитична по своя същност, тясно свързана с империалистическата буржоазия, католическата църква в капиталистическите страни е една от най-реакционните организации на съвременността. нейният център — Ватиканът, активно сътрудничило с фашизма и проявило за една от основните задачи на католическата църква борбата против комунизма. — 113.

⁴⁰ Вж. Ф. Енгелс. «Лудвиг Фойербах и края на класическата немска философия» (К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 282). — 116.

⁴¹ *Скептицизъм* — направление в идеалистическата философия, което проповядва съмнение във възможността да се олюзие обективната реалност. В историята на философията скептицизмът е играл различна роля в зависимост от това, интересите на коя класа той е изразявал. Като особена философска школа скептицизмът възниква през епохата на кризата на робовладелското общество в Древна Гърция през IV—III век преди н. е.; негов родоначалник е Пирон, най-видни представители — Енезидем и Секст Емпирик. Привърженците на античния скептицизм от сенсуалистическите предпоставки правели агностически изводи. Като абсолютизират субективността на усещанията, скептиците призовават към въздржане от каквито и да било спределени съждения за нещата, смятат, че човек не може да излезе извън границите на усещанията си и да определи кое от тях е истинно. Те учат, че отказването от познанието води до безразлично отношение към нещата, до освобождаване от съмненията и до постигане на спокойно състояние на душата («атараксия»). Античният скептицизм е насочен срещу материалистическата линия в развитието на философията.

През епохата на Възраждането френските философи Мишел Монтен, Пиер Шарон и Пиер Бейл използват скептицизма за борба против средновековната схоластика и църквата. Последният, според думите на Маркс, «разруши метафизиката с помощта на скептицизма, като подготви по този начин почвата за усвояване на материализма и философията на здравия разум във Франция. Той възвести появянето на *атеистичното общество*. . .» (К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 2, стр. 136). Блез Паскал, напротив, насочва скептицизма против рационалното познание и идва до основаната на чувството защита на християнската религия.

През XVIII век скептицизмът се възражда в агностицизма на Давид Юм и Имануил Кант, опит за модернизиране на античния скептицизм прави Готлиб Ернст Шулце (Енезидем). За разлика от античния, новият скептицизм напълно определено заявява, че научното познание е невъзможно. Махистите, неокантианците и други идеалистически философски школи от средата на XIX и началото на XX век използват аргументацията на скептицизма. В. И. Ленин нарича модния буржоазен скептицизм «мъртва и умъртвяваща схоластика» и посочва, че неговият класов смисъл се изразява в «отчаяние от възможността да се разглежда научно настоящето, отказ от науката, стремеж към оплюване на всякакви обобщения, към криене от всякакви

«закопи» на историческото развитие. . . » (Съч., т. 20, стр. 198). В съвременната буржоазна философия скептицизмът служи на целите на борбата против последователния диалектикоматериалистически мироглед. — 120.

⁷⁴² **Епикуреизъм** — учение на древногръцкия философ-материалист от IV—III век преди н. е. Епикур и последователите му. За цел на философията епикуреизмът смята щастнето на човека, избавянето му от страданията и постигането на блаженство. Той учи, че философията е призвана да преодолява пречките които лежат на пътя към щастнето: страха пред смъртта, предизвикан от непознаването на законите на природата и предизвикващ на свой ред вяра в свръхестествените, божествените сили.

Епикур подразделя философията си на физика, каноника (учение за познанието) и етика. Изходният пункт на физиката е признаването на материалното единство на света, «битнето на нещата *вън* от съзнанието на човека и *независимо* от него» (В. И. Ленин. Съч., т. 38, стр. 288). Епикур учи, че в природата съществуват само атоми и празнота, в която благодарение на теглото си те се движат от горе на долу. Падайки с равна скорост, атомите се отклоняват от праволинейното движение, сблъскват се, съединяват се помежду си и дават началото на образуването на нещата. В докторската си дисертация «Разлика между натурфилософията на Демокрит и натурфилософията на Епикур» К. Маркс показва ролята, която играе отклонението на атомите в учението на Епикур, и посочва връзката на физиката с централното понятие на епикурейската етика — с понятието индивидуална свобода (вж. К. Маркс и Ф. Энгелс. Из ранних произведений, 1956, стр. 39—46). Епикур признава обективността на качествата на нещата, смята Вселената за безкрайна, разбира, че тя се управлява от естествени, а не от божествени закони. Той отрича безсмъртнето и нематериалността на душата и смята, че тя представлява «извънредно тънко тяло, разсеяно по целия организъм». Учението за материалността на душата е тясно свързано с атеизма на Епикур, който отрича намесата на боговете в делата на природата и човека.

В теорията на познанието Епикур е сенсуалист. Той предполага, че от нещата произлизат извънредно тънки образи, кон чрез сетивните органи проникват в душата на човека. Върху основата на сетивните възприятия на душата, в която паметта запазва само общите черти на образите, се формират понятията за нещата. За критерий на истината Епикур смята самите сетивни възприятия, а източника на заблужденията той вижда в случайността на отделните усещания или в прибързаното образуване на съжденията. Макар и в много наивна форма, Епикур обяснява материалистически основните моменти на процеса на познанието.

В основата на епикурейската етика лежи учението за насладата, в която тя вижда естествената цел на всички живи същества; за висша наслада за човека Епикур смята дружбата и знанието, благодарение на които се постигат невъзмутимост на духа («атараксия») и индивидуална свобода, независимост както от влиянията на външния свят, така и от собствените страсти. Като изхожда от индивидуалистичната си етика, Епикур гледа на обществото като на съвкупност от отделни индивиди, всеки от които се стреми към наслаждаване, а всички заедно се споразумяват да не си причиняват зло един на друг.

Епикуреизмът широко се разпространява в Древна Гърция, негов пропагандатор в Древния Рим е философът-материалист Тит Лукреций Кар. Но последователите на епикуреизма от висшите слоеве на робовладелското общество по-късно вулгаризират учението на Епикур и го свеждат до проповядване на чувствените наслади. Християнската църква напада епикуреизма, като го отъждествява с разврата. Епикуреизмът повече от другите философски учения на древността е подлаган на нападки от страна на идеалистите, които изопачават учението на големия древногръцки материалист.

В определеното на сенсуализма от Ленин Франк правилно смята епикуреизма за негова разновидност, но неправилно различава епикуреизма от обективния, материалистическия сенсуализъм. Като конспектира «Лекции по история на философията» от Хегел, който също не разбира и изопачава учението на Епикур, Ленин посочва, че епикуреизмът е една от формите на древногръцкия материализъм (Съч., т. 38, стр. 286—293). — 120.

⁴³ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 85, 87—88. — 123.

⁴⁴ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 91—92. — 124.

⁴⁵ Вж. писмото на К. Маркс до Л. Кугелман от 5 декември 1868 г. (К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 32, стр. 493). — 125.

⁴⁶ В. И. Ленин има предвид труда на К. Маркс «Тезиси за Фойербах» (1845) и на Ф. Енгелс «Лудвиг Фойербах и краят на класическата немска философия» (1888) и «Увод към английското издание» (1892) от труда «Развитие на социализма от утопия в наука» (вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 3, стр. 3—6; т. 21, стр. 267—314; т. 22, стр. 285—310). — 127.

⁴⁷ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 3, стр. 3—4; т. 21, стр. 282; т. 22, стр. 295. — 127.

⁴⁸ «*Revue de Philosophie*» («Философски преглед») — френско идеалистическо списание, основано от Е. Пейоб; излиза в Париж от 1900 до 1939 г. — 140.

⁴⁹ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 22—24, 35. — 147.

⁵⁰ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 299—300. — 147.

⁵¹ «*Anna'en der Naturphilosophie*» («Анали на натурфилософията») — списание с позитивистко направление; издава се от В. Оствалд в Лайпциг от 1901 г. до 1921 г. Между сътрудниците на списанието били Е. Мах, П. Фолкман и други. — 156.

⁵² Вж. Ф. Енгелс. «Лудвиг Фойербах и краят на класическата немска философия» (К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 280—282). — 156.

⁵³ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 44. — 164.

⁵⁴ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 52. — 167.

- ⁵⁵ «*Natural Science*» («Природознание») — месечно списание с обзорен характер; издава се в Лондон от 1892 до 1899 г. — 175.
- ⁵⁶ «*The Philosophical Review*» («Философски преглед») — американско списание с идеалистическо направление, основао от Я. Г. Щурман; излиза от 1892 г. — 175.
- ⁵⁷ В първото издание на книгата вместо думите «предизвикват не усмивка, а отвращение» било отпечатано: «предизвикват не само усмивка». След като преглежда коректурите, Ленин предлага на А. И. Улянова-Елизарова това място да се поправи или да се посочи като печатна грешка. Поправката на Ленин е напечатана в «Списък на най-важните печатни грешки», приложен към първото издание на книгата. — 179.
- ⁵⁸ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 115. — 179.
- ⁵⁹ «*Субективен метод в социологията*» — антинаучен идеалистически подход към историческия процес, който отрича обективните закономерности на общественото развитие, свежда ги до произволната дейност на «бележитите личности». През 30—40-те години на XIX век привърженици на субективната школа в социологията били младохегелняните Б. Бауер, Д. Щраус, М. Щирнер и други, които обявяват народа за «некритическа маса», която следва сляпо «критически мислещите личности». В «Светото семейство», «Немската идеология» и други трудове К. Маркс и Ф. Енгелс критикуват задълбочено и всестранно възгледите на младохегелняните. В Русия представители на субективния метод в социологията през втората половина на XIX век били либералните народници (П. Л. Лавров, Н. К. Михайловски и др.), които отричат обективния характер на законите на развитието на обществото и свеждат историята до дейността на отделни герои, «бележити личности». Субективистите «разсъждаваха именно така — пише В. И. Ленин през 1894 г., — че поради грамадната сложност на социалните явления и тяхното разнообразие не може да се изучават тези явления, без да се отделят важните от неважните, и за такова отделяне е необходимо гледището на «критически мислещата» и «нравствено развита» личност» (Съч., т. I, стр. 433—434). Субективният метод се използва широко от реакционната буржоазна философия, социология и история за фалшифициране закономерностите на общественото развитие, за борба против марксистко-ленинската теория.
- След като разкрива пълната несъстоятелност на субективно-идеалистическото направление в социологията, марксизмът-ленинизмът създава истински научно цялостно учение за развитието на човешкото общество, за решаващата роля на народните маси в историята и значението на дейността на отделната личност. — 183.
- ⁶⁰ *Кадети* — членове на конституционно-демократическата партия, водещата партия на либерално-монархистката буржоазия в Русия. Партията на кадетите е създадена през октомври 1905 г.; в нея влизат представители на буржоазията, земеделски дейци измежду помешчиците и буржоазни интелектуалци. Видни дейци на кадетите са П. Н. Милюков, С. А. Муромцев, В. А. Маклаков, А. И. Шингарев, П. Б. Струве, Ф. И. Родичев и др. За измамване

на трудещите се маси кадетите си присвояват фалшивото наименование «партия на народната свобода», фактически те не отиват по-нататък от искането за конституционна монархия. За своя главна цел кадетите смятат борбата с революционното движение и се стремят да разделят властта с царя и помещиците-крепостници. През годините на Първата световна война кадетите поддържат активно завоевателната външна политика на царското правителство. През периода на Февруарската буржоазнодемократична революция те се стараят да спасят монархията. Заемайки ръководно положение в буржоазното Временно правителство, кадетите водят антинародна, контрареволуционна политика, угодна на американо-англо-френските империалисти. След победата на Октомврийската социалистическа революция кадетите се проявяват като непримирими врагове на съветската власт, участвуват активно във всички въоръжени контрареволуционни акции и походи на интервентите. Намирайки се след разгрома на интервентите и белогвардейците в емиграция, кадетите не прекратяват своята антисъветска контрареволуционна дейност. — 191.

⁰¹ Има се предвид опортюнистическото течение, което се създава в Германската социалдемократическа партия през втората половина на 70-те години на XIX век. Главни идеолози на това течение са К. Хьохберг, Е. Бернщайн, К. А. Шрам, които се намират под влияние на дюрингианството. Бернщайн и Л. Фирек — наред с И. Мост и др. — активно съдействуват за разпространяване на еkleктическите възгледи на О. Дюринг в редовете на германската социалдемократия. Хьохберг, който според израза на К. Маркс «се продаде» в партията благодарение на парите си, призовава социализмът да се направи «общочовешко» движение, основано върху «чувството за справедливост» както на потиснатите, така и на представителите на «висшите класи». По инициатива на Фирек в Берлин се създава «Мавритански клуб», в който господствува дюрингианството и който си поставя за цел да приобщава «образовани лица» към «социализма», да се стреми към класово сътрудничество на работниците с буржоазията. След като в Германия се въвежда изключителният закон против социалистите (1878), ръководителите на «Мавританския клуб» се преместват в Цюрих и продължават опитите си да привличат буржоазията на страната на «социализма».

Опортюнистическият, антмарксисткият характер на групата на Хьохберг се проявява ярко по въпроса за създаването на централен орган на Германската социалдемократическа партия в Цюрих. Хьохберг и съмишленниците му смятат, че вестникът не трябва да провежда революционната политика на партията, че той трябва да се ограничи с абстрактно проповядване на социалистическите идеали. Партийното ръководство — А. Бебел, В. Либкнехт и др. — подценява опортюнистическата опасност, като фактически поверява на цюрихската група издаването на вестника.

През юли 1879 г. в редактираното от Хьохберг списание «Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» («Годишник на социалната наука и социалната политика») се публикува статията «Ретроспективен обзор на социалистическото движение в Германия», в която се осъжда революционната тактика на пар-

тията. Авторите на статията — Хьохберг, Шрам и Берищайн — обвиняват партията, че тя е провокирала изключителния закон с нападките си срещу буржоазията, призовават към съюз с буржоазията и подчиняване на нея, като смятат, че работническата класа не е в състояние да постигне освобождението си със собствени сили. Тези опортюнистически, реформистки възгледи предизвикват остър протест от страна на К. Маркс и Ф. Енгелс, които основателно виждат в тях предателство на партията и през септември 1879 г. излизат със знаменитото «Циркулярно писмо» (вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч. т. 19, стр. 165—179). «Бясната» атака на Маркс — пише В. И. Ленин, като дава характеристика на борбата на основоположниците на марксизма против опортюнизма — доведе до това, че опортюнистите отстъпиха н. . . офейкаха. В писмото си от 19 ноември 1879 г. Маркс съобщава, че Хьохберг е отстранен от редакционната комисия, а всички влиятелни водачи на партията. Бебел, Либкнехт, Браке и др., са се *отrekli* от неговите идеи» (Съч., т. 12, стр. 355).

По-късно Хьохберг и Шрам се оттеглят от работническото движение. А пък Берищайн, който временно се отказал от проповядването на опортюнизма, става един от лидерите на германската социалдемократия. Но теоретичната обърканост и опортюнистическата позиция, заета от Берищайн в края на 70-те години, се оказват не случайни: след смъртта на Ф. Енгелс той открито ревизира марксизма и издига опортюнистическия лозунг «движението е всичко, крайната цел — нищо», който е доразвиване на основните принципи на статията от 1879 г. — 195.

⁶² «*Le Socialiste*» («Социалист») — седмичен вестник; излиза от 1885 г. като теоретичен орган на Френската работническа партия, от 1902 г. е орган на Социалистическата партия на Франция, а от 1905 — на Френската социалистическа партия. Във вестника се печатат извадки от трудовете на К. Маркс и Ф. Енгелс, публикуват се статии и писма на видни дейци на френското и международното работническо движение от края на XIX и началото на XX век: П. Лафарг, В. Либкнехт, К. Цеткин, Г. В. Плеханов и др.; вестникът е спрял през 1915 г. — 196.

⁶³ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 286. — 198.

⁶⁴ В. И. Ленин има предвид трудовете на Ф. Енгелс «Лудвиг Фойербах и краят на класическата немска философия» (1888) и «Увод към английското издание» (1892) в произведението «Развитие на социализма от утопия в наука» (вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 281—282; т. 22, стр. 293—296. — 198.

⁶⁵ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 288. — 198.

⁶⁶ Вж. Ф. Енгелс. «Увод към английското издание» в произведението «Развитие на социализма от утопия в наука» (К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 22, стр. 293. — 200.

⁶⁷ «*Zeitschrift für immanente Philosophie*» («Списание на има-

нентната философия») — германско реакционно списание; издава се в Берлин от 1895 до 1900 г. под редакцията на М. Р. Кауфман, с участието на В. Шупе и Р. Шуберт-Золдерн. — 204.

⁶⁸ «*L'Année Philosophique*» («Философски годишник») — орган на френските «неокритицисти»; излиза в Париж от 1890 до 1913 г. под редакцията на Ф. Пилъон. — 204.

⁶⁹ Ленини има предвид фалшивото изявление на председателя на Министерския съвет П. А. Столипин, който отрича, че в пощите съществуват «черни кабинети» за цензуриране на кореспонденцията на подозрителните за царското правителство лица. — 213.

⁷⁰ «*Revue philosophique de la France et de l'étranger*» («Преглед на френската и чуждестранната философия») — списание; основано в Париж през 1876 г. от френския психолог Т. Рибо. — 217.

⁷¹ **Будизъм** (по името на неговия легендарен основател Гаутама Буда, «Просветен») — една от най-разпространените наред с християнството и исляма религии на съвременността. Възниква в Индия през VI век преди н. е. в периода, когато се появяват ранните държавни образувания, и е демократическо учение в сравнение с господстващата религия на брахманизма; на деленето обществото на каста будизмът противопоставя идеята за равенство между хората, но за равенство само в смисъл на еднакви за всички възможности за постигане на «спасение». Ранният будизъм избягва да отговаря на «метафизическите» въпроси за същността на света, за разликата на душата от тялото и т. н., като отделя главно внимание на етичните проблеми. За същност на човешкия живот будизмът смята страданието, обусловено от чувствените влечения и непознаването на истината, а целта си вижда в избавянето на човека от страданията, в просветлението и постигането на висша мъдрост и вечно блаженство («нирвана»). Пътят, който води към «нирвана», е моралното самоусъвършенствуване, обособяването от външния свят, непротивенето на злото с насилие и т. н. На ранния будизъм е присъща стихийната диалектика, представата за света като за съвкупност от процеси. За универсален закон на Вселената будизмът смята закона на причинно-следствената връзка, която той обаче интерпретира в религиозен аспект. Според будизма състоянието, в което човек се ражда, е обусловено от неговото поведение в миналите раждания, добрите и лошите постъпки на човека влияят върху следващите поколения. Това влияние се предава чрез някакви духовни и материални елементи («дхарми»), от комбинациите на които се състоели всички неща. По-късно се развиват предимно такива страни на будизма като агностицизма, песимизма, отказването от активна дейност, учението за непротивене на злото с насилие и т. н. Стихийната диалектика се превръща в релативизъм, в «теория на моменталността», съгласно която нещата като такива съществуват в продължение само на един «неделим момент» от време.

Различните школи на будизма се разпространяват широко в Цейлон, в Бирма, Китай, Япония и други източни страни. През XIX век будизмът оказва влияние върху редица философи от Западна Европа и САЩ (А. Шопенхауер, Е. Хартман, А. Берг-

сън и други), които използват отделни страни на будизма за своята реакционна и субективноидеалистическа философия. — 217.

⁷² «*The Monist*» («Монист») — американско философско списание с идеалистическо направление; издава се от П. Карус. Списанието излиза в Чикаго от 1890 до 1936 г. — 217.

⁷³ «*The Open Court*» («Открита трибуна») — списание с религиозно направление; издава се в Чикаго от 1887 до 1936 г. — 217.

⁷⁴ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 324—326. — 217.

⁷⁵ През 1892 г. в Женева излиза първото руско издание на произведението на Ф. Енгелс «Лудвиг Фойербах и краят на класическата немска философия» в превод, с предговор и бележки от Г. В. Плеханов. Като коментира дадената от Ф. Енгелс формулировка на основния въпрос на философията и характеристика на агностицизма, Плеханов критически излага теорията на познанието на редица направления на идеалистическата философия (Юм, Кант, неокантнянци и др.) и им противопоставя материалистическата теория на познанието. При това той допуска грешка, като казва: «Нашите усещания са своего рода йероглифи, които довеждат до нас онова, което става в действителността. Йероглифите не приличат на събитията, които те предават. Но те могат *напълно вярно* да предават както самите събития, така — и това е главното — и онези отношения, които съществуват между тях» (Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, М., 1956, стр. 501). През 1905 г. в бележки към второто издание на труда на Енгелс Плеханов признава, че се «изразявал не съвсем точно» (пак там, стр. 481). Макар и да няма терминологичен характер, грешката на Плеханов е отстъпка по отношение на агностицизма и показва, че той недостатъчно задълбочено разбира диалектическия процес на познанието. — 226.

⁷⁶ «*Archiv für Philosophie*» («Архив по философия») — германско философско списание с идеалистическо направление, орган на неокантнянците и махистите; излиза в Берлин от 1895 до 1931 г. в две паралелни издания: първо — «*Archiv für Geschichte der Philosophie*» («Архив по история на философията») под редакцията на Л. Щайн и второто — «*Archiv für systematische Philosophie*» («Архив по систематическа философия») под редакцията на П. Натоп. От 1925 г. списанието започва да излиза под името «*Archiv für Philosophie und Soziologie*» («Архив по философия и социология»). — 230.

⁷⁷ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 286. — 233.

⁷⁸ В. И. Ленин има предвид «Писма на Карл Маркс до члена на Интернационала Кугелман» (СПБ), 1907 (вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. V 32, стр. 483). — 240

⁷⁹ Откриването на хикс-лъчите, лъчите на Бекерел и радия слага началото на развитието на атомната физика.

Хикс-лъчите (X-лъчи, рентгенови лъчи) — електромагнитно излъчване на къси вълни, което прониква през среди, непрозрач-

III за видима светлина. Хикс-лъчите са открити от германският физик В. К. Ръонтген през декември 1895 г.; пак той описва основните свойства на новия вид излъчване, чиято същност била разкрита по-късно.

През 1896 г. френският физик А. А. Бекерел, като изучава действието на различните луминесциращи вещества върху фотографска лента, открива, че урановата сол действа върху фотолентата в тъмнината дори без предварително облъчване. По-нататъшните опити на Бекерел показват, че това действие е предизвикано от нов вид излъчване, различно от рентгеновото.

С изследването на новото излъчване се заемат Пиер Кюри и Мария Склодовска-Кюри, които установяват, че то е неизвестно дотогава свойство на веществото, което те наричат радиоактивност. В резултат на опитите Пиер и Мария Кюри откриват два нови радиоактивни елемента: полоний и радий (1898). По-нататък се установява, че лъчите на Бекерел се състоят от три компонента (алфа, бета и гама-лъчи). — 244.

⁸⁰ Това откритие е направено от Дж. К. Максвел. Като обобщава опитите на М. Фарадей по изучаване на електромагнитните явления, той създава теорията за електромагнитното поле, от която следва, че измененията на електромагнитното поле се разпространяват със скоростта на светлината. Въз основа на изследванията си Максвел през 1865 г. прави заключение, че светлината представлява електромагнитни колебания. Теорията на Максвел е експериментално потвърдена през 1886—1889 г. от Х. Херц, който доказва съществуването на електромагнитните вълни. — 244.

⁸¹ При изучаване явлението радиоактивност се откриват особен род излъчвания: алфа, бета и гама лъчи. През 1903 г. Е. Резерфорд и Ф. Содн предполагат, че радиоактивността представлява самопроизволно превръщане на едни химически елементи в други. Това предположение скоро се потвърждава от У. Рамзей и Ф. Содни, които откриват хелий сред продуктите на радиоактивното разпадане на радона (1903). След това се установява, че хелият се образува при разпадането на радия и другите радиоактивни елементи, притежаващи алфа-радиоактивност. Образуването на хелий при разпадането на радиоактивните елементи послужва като важен аргумент в полза на теорията на радиоактивните превръщания. Този факт би могъл да се обясни напълно само като се предположи, че алфа-лъчите представляват ядра на атомите на хелия, което се потвърждава през 1909 г. от опитите на Е. Резерфорд и Т. Ройдс. — 245.

⁸² В. И. Ленин използва понятието етер, общоприето във физиката още в началото на ХХ век. Идеята за етера като особена материална среда, която запълва цялото пространство и е носител на светлина, притегателни сили и т. н., се провъзгласява през XVII век. По-късно, за да се обяснят различните явления, се въвеждат понятия за различни независими един от друг видове етер (електрически, магнитен и др.). Най-голямо развитие във връзка с успехите на вълновата теория на светлината получава понятието светлинен етер (Х. Хюйгенс, О. Френел и др.); по-нататък възниква хипотезата за единния етер. Но според развитие-

то на науката понятието етер влиза в противоречие с новите факти. Несъстоятелността на хипотезата за етера като универсална механическа среда се доказва от теорията на относителността; рационалните моменти, съдържащи се в хипотезата за етера, намират отражение в квантовата теория на полето (понятието вакуум). — 245.

- ⁸³ В. И. Ленин неведнъж посочва ограничния характер на критиката на махизма от страна на Г. В. Плеханов. През 1905 г. във връзка с неговия предговор към второто руско издание на труда на Ф. Енгелс «Лудвиг Фойербах и крайт на класическата немска философия» Ленин пише: «Колко са дребни неговите нападки и «убождения» против махистите! За мен те са толкова по-досадни, че фактически критиката на Плеханов срещу Мах ми се струва правилна» (Ленински сборник XXVI, стр. 21). През 1907—1908 г. в трудовете «Основни въпроси на марксизма», «Materialismus militans» и др. Плеханов критикува махизма и привърженците му в Русия (Богданов, Луначарски и др.) и посочва несъстоятелността на опитите им да съединят марксизма със субективноидеалистическата философия на Мах и Авенариус. При това Плеханов «не се грижеше толкова за опровержението на Мах, колкото да нанесе фракционна вреда на болшевиизма» (настоящия том, стр. 368).

Борбата на Плеханов против махизма изиграва положителна роля в защитата на марксистката философия от нападите на ревизионистите. Но той не дава задълбочен теоретичен анализ на емпириокритицизма, не разкрива непосредствената връзка на махизма и кризата в природознанието и се ограничава с критика на идеалистическата гносеология на отделните му представители. — 245.

- ⁸⁴ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 284—245.

- ⁸⁵ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 60. — 246

- ⁸⁶ Дадепата от А. Поанкаре и приведена от В. И. Ленин характеристика на понятието маса съответствува на равнището на развитието на физиката по онова време. Последвалото след откриването на електрона развитие на електронната теория довежда до възможността да се обясни същността на масата на електрона. Дж. Дж. Томсън издига хипотезата, според която собствената маса на електрона е обусловена от енергията на неговото електромагнитно поле (т. е. инерцията на електрона е задължена на инерцията на полето); въвежда се понятието електромагнитна маса на електрона, която се оказва зависеща от скоростта на движението му; а механическата маса на електрона, както и всяка друга частица, се смята за неизменна. Наличието на механическата маса трябвало да се открие чрез опити по изследването на зависимостта на електромагнитната маса на електрона от скоростта. Но тези опити, поставени през 1901—1902 г. от В. Кауфман, неочаквано показват, че електронът се проявява така, сякаш цялата му маса е електромагнитна. Оттук се прави изводът за изчезването на механическата маса на електрона, която по-рано се смятала за неотнимаемо свойство на материята. Това състоятелство послужва като повод за различни философски спеку-

лации, заявявания за «изчезване на материята», неоснователността на които доказва В. И. Ленин. По-нататъшното развитие на физиката (теория на относителността) показва, че механическата маса също зависи от скоростта на движението и че масата на електрона не може изцяло да се сведе до електромагнитната маса. — 247.

⁸⁷ «*L'Année Psychologique*» («Психологически годишник») — орган на групата на френските буржоазни психолози-идеалисти; излиза в Париж от 1894 г. Отначало се издава от А. Бине, а по-късно — от А. Пиерон. — 252.

⁸⁸ *Положителен електрон* във физиката в края на XIX и началото на XX век наричат частицата, която носи елементарен заряд от положително електричество. Съществуването на положителен електрон в съвременното разбиране (позитрон) е предсказано през 1928 г. от английския физик П. А. М. Дирак; през 1932 г. американският физик К. Андерсън открива позитрона в състава на космическите лъчи. — 254.

⁸⁹ Представата за сложността на атома възниква в края на XIX век в резултат на откриването на периодичната система на елементите от Д. И. Менделеев, на електромагнитната същност на светлината, електрона и явлението радиоактивност. Предлагат се няколко модела на атома. В. И. Ленин разглежда като най-вероятен планетарния модел на атома, идеята за който под формата на догадка се изказва в края на XIX век. Той получава експериментално потвърждение в опитите на Е. Резерфорд, който изследва минаването на алфа частиците (положително заредените ядра на хелия) през различните вещества и стига до извода, че положителният заряд е съсредоточен в центъра на атома и заема много малка част от обема му. През 1911 г. той предлага модел, съгласно който в центъра на атома се намира положително заредено ядро с маса, почти равна на цялата маса на атома, а около ядрото по различни орбити — подобно на планетите от Слънчевата система — се въртят електрони, но този модел не могъл да обясни стабилността на атома. Първият успешен опит за създаване на теория за строежа на атома се базира на модела на Резерфорд и е свързан с въвеждането на така наречените квантови постулати на Н. Бор (1913). Съгласно тази първа квантова теория за атома, електронът се движи по една от «стабилните» орбити (съответстващи на определени дискретни значения на енергията) без излъчване; излъчването или поглъщането от атома на определена порция енергия става само при преминаването на електрона от една орбита в друга.

По-нататъшното развитие на физиката обогатява представата за строежа на атома. Извънредно важна роля при това изиграва предсказването от Л. дьо Бройл на вълновите свойства на микрообектите и последвалото след това създаване на квантовата механика от Е. Шрьодингер, В. Хайзенберг и др. Съгласно съвременните представи ядрото на атома е обкръжено с облак от електрони, намиращи се в различни орбити, на които съответствуват определени значения на енергията, и образуващи заедно с ядрото единна взаимно свързана система.

В хода на развитието на физиката се изяснява, че ядрото на атома се състои от «елементарни частици» — нуклони (протони и неутрони); в електрона освен масата и заряда, които са известни още в началото на ХХ век, били открити нови свойства и възможност за превръщането му в други частици. Наред с електрона се откриват редица нови различни по свойства «елементарни» частици (фотони, протони, неутрони, неутрино, различни видове мезони и хиперони). Откриват се също частици, някои характеристики на които съвпадат със съответните характеристики на известните по-рано «елементарни» частици, а други са равни на тях по големина, но противоположни по знак (античастици).

Прогресът в опознаването на строежа на веществото довежда до овладяването на ядрените процеси от човека, до използването на ядрената енергия, което означава началото на новата техническа революция, която има огромно значение за бъдещето на цялото човечество. — 254.

⁹⁰ «*Revue générale des sciences pures et appliquées*» («Общ преглед на теоретичните и приложните науки») — списание, в което се печатат природонаучни статии; излиза в Париж от 1890 г.; основател на списанието е Л. Оливие. — 254.

⁹¹ Изглежда, че се има предвид механическата маса, която в класическата физика се смята за вечно и неизменно свойство на материята. — 255.

⁹² *Неовитализъм* — идеалистическо направление в биологията, възникнало в края на ХІХ век като реакция срещу материалистическия мироглед, срещу дарвинизма. Неговите представители (В. Ру, Г. Дриш, Я. Иксюл и др.) възраждат антинаучните възгледи на витализма и се опитват да обяснят жизнените явления и целесъобразността на живите организми с действията на особени нематериални фактори («жизнена сила», «ентелехия» и т. н.) и по този начин принципно да отделят живата природа от неживата. Несъстоятелността и антинаучният характер на неовитализма са посочени в трудовете на биолозите-материалисти (Е. Хекел, К. А. Тимирязев, И. П. Павлов и др.). — 271.

⁹³ «*Вопросы Философии и Психологии*» — списание с идеалистическо направление; основано от професор Н. Я. Грот; издава се в Москва от ноември 1889 до април 1918 г. (от 1894 г. — от Московското психологическо дружество). В списанието се печатат статии по философия, психология, логика, етика, естетика, критически бележки и разбори на ученията и съчиненията на западноевропейските философи и психолози, прегледи на философски книги и чуждестранни философски списания и други материали. През 90-те години в него участвуват «легалните марксисти» П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, а през годините на реакцията — А. Богданов и други махисти. От 1894 г. списанието излиза под редакцията на Л. М. Лопатин. — 295.

⁹⁴ «*Съюз на руския народ*» — крайно реакционна, черносотническа организация на монархистите; образува се през октомври 1905 г. в Петербург за борба срещу революционното движение.

«Съюзът» обединява реакционните помещици, едрите домопри-тежатели, търговците, полицейските чинове, духовенството, градските еснафи, кулаците, декласирани и криминални еле-менти. Начело на «Съюза» са В. А. Бобрински, А. И. Дубровин, П. А. Крушеван, Н. Е. Марков 2-ри, В. М. Пуришкевич и др. Печатни органи на «Съюза» са вестниците «Русское Знамя», «Объединение» и «Гроза». Филиали на «Съюза» били открити в много градове на Русия.

«Съюзът» защитава непоклатимостта на царското самодър-жавие, запазването на полукрепостническото помещическо сто-панство и дворянските привилегии. Негов програмен лозунг е монархическият националистически лозунг от времето на крепо-стното право — «православие, самодържавие, народност». За главен метод в борбата против революцията «Съюзът» избира погромите и убийствата. Неговите членове при съдействието и безотговорността на полицията открито и безнаказано унищожават и убиват из засада прогресивни революционни работници и представители на демократически настроената интелигенция, разпръскват и откриват огън срещу митинги, организират еврей-ски погроми и преследват бясно неруските националности.

След разпусането на II Дума «Съюзът» се разпада на 2 орга-низации: «Палата на Михаил Архангел» начело с Пуришкевич, която се обявява за използване на III Дума за контрареволуцион-ни цели, и фактически «Съюз на руския народ» начело с Дубро-вин, който продължава тактиката на открития терор. И двете черносотинчески организации били ликвидирани през време на Февруарската буржоазнодемократическа революция от 1917 г. След Октомврийската социалистическа революция бившите чле-нове на тези организации вземат активно участие в контрарево-люционните бунтове и заговори против съветската власт. — 295.

⁹⁶ «Русское Богатство» — месечно списание, което излиза от 1876 до 1918 г. в Петербург. От началото на 90-те години преми-нава в ръцете на либералните народници начело с Н. К. Ми-хайловски. Около «Русское Богатство» се групират публицисти, които по-късно стават видни членове на партията на есерите, «народните социалисти» и трудовите групи в Държавните думи. През 1906 г. списанието става орган на полукадетската Трудова народносоциалистическа партия (енесн). — 310.

⁹⁶ Думите «*wer den Feind...*», които представляват перифрази-ране на двустихието на Йохан Волфганг Гьоте, са взети от Ленин от романа на И. С. Тургенев «Целна». — 313.

⁹⁷ Има се предвид предговорът към труда на К. Маркс «*Zur Kritik der politischen Ökonomie*» («Към критиката на политическата икономия») (вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 13, стр. 7—11). — 318.

⁹⁸ К. Маркс и Ф. Енгелс. Избрани писма, стр. 268. — 325.

⁹⁹ *Малтусианство* — реакционно учение, което обяснява обедня-ването на трудещите се маси при капитализма с «естествения», абсолютен закон за населението. Получава названието от името на английския буржоазен икономист Т. Р. Малтус, който доказва

през 1798 г. в труда «An Essay on the Principle of Population» («Опит за закона за населението»), че населението растяло в геометрична прогресия (1, 2, 4, 8, 16. . .), а средствата за съществуване — в аритметична (1, 2, 3, 4, 5. . .). Привържениците на малтусианството призовават да се намалява раждаемостта, смятат епидемиите, войните и т. н. за полезни и установяващи съответствие между броя на хората и количеството на средствата за съществуване.

К. Маркс посочва несъстоятелността и реакционния характер на малтусианството, доказва, че не съществува естествен, единен за всички степени на развитие на човешкото общество закон за населението, че «фактически всеки особен исторически начин на производство има свои особенни, исторически валидни закони за населението» (К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 23, стр. 641). Причината за обедняване на трудещите се маси при капитализма се крие в капиталистическия начин на производство, който поражда масова безработица и други социални бедствия. Практиката на социалистическото строителство в страните от световната социалистическа система окончателно опровергава малтусианството, което и сега още се използва от идеолозите на буржоазията, за да оправдаят агресивната импералистическа политика. — 325.

¹⁰⁰ *Откриването на закона за запазване и превръщане на енергията*, подготвяно от целия ход на развитието на природознанието и особено от трудовете на М. В. Ломоносов и редица други учени, е направено през 40-те години на XIX век (трудовете на Р. Майер, Дж. Джоул, Х. Хелмхолц). Терминът «енергия» в неговото съвременно значение се въвежда през 1853 г. от У. Ранкин, но в обща употреба той влиза едва през 70—80-те години. Отначало повечето физици се отнасят критически към новия закон, но скоро неговата основателност била доказана във всички области на природознанието. Ф. Енгелс смята откриването на закона за запазване и превръщане на енергията за едно от най-важните постижения на природознанието през XIX век и го разглежда като общ закон на природата, който на езика на физиката отразява единството на материалния свят. «Сега вече — пише той — единството на цялото движение в природата не е просто философско твърдение, а природонаучен факт» (К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 501).

Отделни учени поставят под съмнение общия характер на закона за запазване и превръщане на енергията и се опитват да го тълкуват в духа на идеализма. Така например Е. Мах отказва да го разглежда като общ закон на природата, смята, че той се свежда до констатиране на причинната зависимост на явленията. В. Оствалд смята закона за запазване и превръщане на енергията за единствен общ закон на природата, опитва се да отрече обективната реалност на веществото, да отхвърли понятието материя, да докаже, че енергията съществува без материята, да сведе до енергията всички явления в природата, обществото и мисленето. А. Богданов се опитва да разглежда обществените изменения като нарастване или намаляване на енергията.

В. И. Ленин подлага на критика «енергетизма» като една от проявите на «физическия» идеализъм и посочва принципната несъстоятелност на опитите законите на природознанието да се пре-

хвърлят върху обществените явления. По-нататъшното развитие на природознанието, изследването на явленията в микросвета потвърждава всеобщия характер на закона за запазване и превръщане на енергията. — 328.

- ¹⁰¹ В. И. Ленин изглежда има предвид следното място от труда на Ф. Енгелс «Развитие на социализма от утопия в наука»: «. . . две велики открития — материалистическото разбиране на историята и разкриването на тайната на капиталистическото производство чрез принадлежната стойност — ние дължим на Маркс. Благодарение на тези открития социализмът стана наука и най-важната задача сега е преди всичко тя да бъде доразработена във всичките ѝ подробности и взаимни връзки» (К. Маркс и Ф. Енгелс. — Съч., т. 19, стр. 213). — 329.
- ¹⁰² Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Из ранних произведений, 1956, стр. 257—258. — 333.
- ¹⁰³ «*Deutsch-Französische Jahrbücher*» («Немско-френски годишник») се издава в Париж под редакцията на К. Маркс и А. Руге на немски език. Излиза само първо, двойно издание през февруари 1844 г. В него са публикувани произведенията на К. Маркс «По еврейския въпрос», «Към критиката на Хегеловата философия на правото. Увод», както и произведенията на Ф. Енгелс «Бележки към критиката на политическата икономия» и «Положението в Англия, Томас Карлайл. «Минало и настояще»» (вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. I, стр. 368—398, 399—413, 523, 550, 551—573). Тези трудове ознаменуваха окончателното преминаване на Маркс и Енгелс към материализма и комунизма. Главната причина за спирането на списанието са принципните разногласия между Маркс и буржоазния радикал Руге. — 333.
- ¹⁰⁴ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 23, стр. 25—26. — 333.
- ¹⁰⁵ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Избрани писма, стр. 268, 283. — 334.
- ¹⁰⁶ Вж. Ф. Енгелс. «Увод към английското издание» в произведението «Развитие на социализма от утопия в наука» (К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 22, стр. 293—296). — 334.
- ¹⁰⁷ В. И. Ленин има предвид произведенията на Ф. Енгелс «Анти-Дюринг» (1878), «Лудвиг Фойербах и краят на класическата немска философия» (1888), «Увод към английското издание» (1892) в труда «Развитие на социализма от утопия в наука» (вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 20, стр. 1—333; т. 21, стр. 267—314; т. 22, стр. 285—310). — 334.
- ¹⁰⁸ *Завоят към Хегел* през втората половина на XIX век е характерен за развитието на буржоазната философия в редица европейски страни и САЩ. В Англия той започва с излизането през 1865 г. на книгата на Джон Гутчисън Стирлинг «*The Secret of Hegel*» («Тайната на Хегел»). През периода на прерастването на монополистичния капитализъм в империализъм емпирическата философия (Йеремия Бентам, Джон Стюърт Мил, Хърбърт Спенсър) с нейния принцип на етическия индивидуализъм вече

не задоволява интересите на консервативните кръгове на английската буржоазия. Вниманието на нейните идеолози се привлича от абсолютния идеализъм на Хегел, който открива широки възможности за теоретическо обосноваване на религията. Образува се своеобразно философско направление, което получава името «англо-хегелнство», чиито представители (Т. Грнн, братя Едуард и Джон Кърд, Франсис Бръдли и др.) активно се обявяват против материализма и природознанието, особено — дарвинизма. «Англо-хегелниците» използват реакционните страни на учението на Хегел, по-специално — понятието абсолютен дух, абсолютен. Под влияние на субективноидеалистическата традиция на Беркли и Юм те се отказват от Хегеловия рационализъм, от неговата идея за развитието; елементите на Хегеловата диалектика се използват само за софистическо оправдание на агностицизма. Бръдли например, като повтаря отчасти аргументацията на Кант, от противоречивия характер на човешкото мислене прави извод, че то се движи само в областта на явленията, тъй като истинската същност на битието била непротиворечива, хармонична, абсолютна. В областта на социологията «англо-хегелниците» доказват необходимостта от създаване на мощна централизирана държава, на която да бъдат изцяло подчинени интересите на отделните граждани.

В скандинавските страни (Швеция, Норвегия, Дания) влиянието на философията на Хегел също нарасна през втората половина на XIX век. Опит тя да се възроди в Швеция прави Йохан Якоб Борелнус, който противопоставя хегелнството на господстващата субективноидеалистическа философия (Христофор Якоб Бострьом, Сигур Рибинг и др.). В Норвегия десните хегелници Маркус Якоб Монрад, Георг Вилхелм Линг и др. тълкуват философията на Хегел в духа на мистицизма, като се отклоняват от нейния рационализъм и се опитват да подчинят науката на религията. От същите позиции Хегеловата философия се подлага на критика в Дания, където тя се разпространява още когато Хегел е жив.

Разпространяването на Хегеловата философия не довежда до нейното възраждане. Противоречивият характер на философията на Хегел поражда две противоположни насоки в нейната критика: Маркс и Енгелс, отчасти — руските революционни демократи, развиват нейната революционна страна, диалектиката; буржоазните епигони на Хегел развиват (главно в духа на субективния идеализъм) различни страни от неговата консервативна философска система. Последното направление подготвя почвата в края на XIX и началото на XX век да възникне неохегелнството — реакционно направление в буржоазната философска мисъл от епохата на империализма, което се опитва да приспособи философията на Хегел към фашистката идеология. — 335.

¹⁰⁹ Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс. Съч., т. 21, стр. 369—370. — 335.

¹¹⁰ *Прагматизъм* — субективноидеалистическо направление на буржоазната (главно американската) философия от епохата на империализма; възниква в края на 70-те години на XIX век в САЩ като отражение на специфичните черти на развитието на американския капитализъм, като сменя господстващата религиозна философия. Основните положения на прагматизма са фор-

мулирани от Чарлз Пирс; като самостоятелно философско течение той се оформя в края на XIX — началото на XX век в трудовете на Уилям Джеймс и Фердинанд Шнлер; по-нататъшно развитие прагматизмът получава в инструментализма на Джон Дюи.

За централен проблем на философията прагматистите смятат проблема за постигане на истинско знание, но те напълно изопачават самото понятие истина. Още Пирс разглежда познанието като чисто психологически, субективен процес на постигане на вярването. Джеймс подменя понятието истинност, т. е. обективно вярно отражение на действителността в съзнанието, с понятието «полезност», успех, изгода. От неговото гледище всички понятия, включително и религиозните, са истинни до такава степен, до каквато са полезни. Дюи отива още по-нататък, като обявява всички научни теории, всички нравствени принципи и социални учреждения само за «инструменти» за постигане на личната цел на индивида. За критерий на «истинността» (полезността) на знанието прагматистите смятат опита, който се разбира не като обществена практика на човека, а като непрекъснат поток от индивидуални преживявания, субективни явления на съзнанието; те разглеждат този опит като единствена реалност и обявяват понятията материя и дух за «остарели». Както и махистите, прагматистите претендират за създаване на «трета линия» във философията, опитват се да застанат над материализма и идеализма, като фактически защищават една от разновидностите на идеализма. На материалистическия монизъм прагматизмът противопоставя гледището на «плюрализма», съгласно което във вселената няма никаква вътрешна връзка, никаква закономерност; тя прилича на мозаична картина, която всеки човек съставя по своему, от своите индивидуални преживявания. Ето защо, като изхожда от потребностите на дадения момент, прагматизмът смята за възможно на един и същ факт да се дават различни, дори противоречиви обяснения; обявява се за неужна каквато и да било последователност: ако за човека е изгодно, той може да бъде детерминист или индетерминист, може да признава или отрича съществуването на бога и т. н.

Като се опират на субективноидеалистическата традиция на английската философия от Беркли и Юм до Джон Стюърт Мил, като използват отделни страни от ученията на Кант, Мах и Авенарнус, Ницше и Анри Бергсън, американските прагматисти създават едно от най-реакционните философски течения на съвременността, което е удобна форма за теоретична защита на интересите на империалистическата буржоазия. Именно затова прагматизмът се разпространява много широко в САЩ и става почти официална американска философия. Привърженици на прагматизма в различно време има в Англия, Италия, Германия, Франция, Чехословакия и други страни. — 338.

- 111 *«Заграничная Газета»* — («Gazette Etrangère») — седмичник на група руски емигранти; излиза в Женева от 16 март до 13 април 1908 г. В четирите броя на вестника, излезли през това време, се осветлява главно животът на руските емигранти и се поместват материали за събитията в Русия и в чужбина. Във втория брой била публикувана речта на В. И. Ленин на интерна-

ционалният митинг в Женева на 18 март 1908 г. «Поуки от Комуната». На страниците на вестника се пропагандират «богостронтелството» и махизмът (статии на А. Богданов, А. В. Луначарски).

В. И. Ленин привежда думи из «Очерци по съвременна руска литература» на А. В. Луначарски, които били публикувани в бр. 2 и 3 на «Заграничная Газета». — 340.

- ¹¹² «Образование» — месечно легално литературно научно-популярно и обществено-политическо списание; излиза в Петербург от 1892 до 1909 г. През 1902—1908 г. в списание «Образование» се печатат статии на социалдемократи. В кн. 2 на «Образование» от 1906 г. били отпечатани глави V—IX от труда на Ленин «Аграрният въпрос и «критиците на Маркс»» (вж. Съч., т. 5, стр. 97—228). — 340.
- ¹¹³ Ленин има предвид две книжки на меншевиките-махисти, излезли през 1908 г.: «Философски построения на марксизма» от Н. Валентинов и «Материализъм и критически реализъм» от П. Юшкевич. — 351.
- ¹¹⁴ Ленин изпраща на А. И. Улянова-Елизарова ръкописа «Добавка към § 1-ви от глава IV. От коя страна е подходил Н. Г. Чернишевски към критиката на кантианството?» през втората половина на март, когато книгата била вече дадена за печат. В писмо до сестра си от 10 или 11 (23 или 24) март 1909 г. Ленин пише по повод тази добавка: «Изпращам добавка. Да се задържа заради нея няма смисъл. Но ако дойде навреме, пусни я в самия край на книгата, след заключението, с друг шрифт, петит на пример. Аз смятам за извънредно важно да протнвопоставя на махистите Чернишевски» (Съч., т. 37, стр. 372). — 355.

Съдържание

Предговор към първото издание	5
Предговор към второто издание	8
В м е с т о у в о д. Как някои «марксисти» опровергаха материализма в 1908 година и някои идеалисти в 1710 година	9
Г л а в а I. Теория на познанието на емпириокритицизма и на диалектическия материализъм. I	27
1. Усещания и комплекси от усещания	27
2. «Откриване елементите на света»	40
3. Принципната координация и «наивният реализъм»	55
4. Съществувала ли е природата преди човека?	63
5. С мозъка ли мисли човек?	75
6. За солипсизма на Мах и Авенариус	82
Г л а в а II. Теория на познанието на емпириокритицизма и на диалектическия материализъм. II	87
1. «Нещото в себе си», или В. Чернов опровергава Фр. Енгелс	87
2. За «трансцензуса», или В. Базаров «обработва» Енгелс	96
3. Л. Фойербах и Й. Дицген за нещото в себе си	107
4. Съществува ли обективна истина?	111
5. Абсолютна и относителна истина, или за еkleктицизма на Енгелс, открит от А. Богданов	121
6. Критерият на практиката в теорията на познанието	127
Г л а в а III. Теория на познанието на диалектическия материализъм и на емпириокритицизма. III	134
1. Що е материя? Що е опит?	134
2. Грешката на Плеханов относно понятието 'опит'	141
3. За причинността и необходимостта в природата	144
4. «Принципът за икономията на мисленето» и въпросът за «единството на света»	160

5. Пространство и време	166
6. Свобода и необходимост	179
Г л а в а IV. Философските идеалисти като съратници и приемници на емпириокритицизма	186
1. Критика на кантианството отляво и отдясно	186
2. За това, как «емпириосимволистът» Юшкевич се посмя над «емпириокритика» Чернов	197
3. Иманентите като съратници на Мах и Авенариус	201
4. Накъде се развива емпириокритицизмът?	210
5. «Емпириомонизмът» на А. Богданов	219
6. «Теорията на символите»(или йероглифите)и критиката над Хелмхолц	226
7. За двойката критика срещу Дюринг	232
8. Как можа Й. Дицген да се хареса на реакционните философи?	237
Г л а в а V. Най-новата революция в природознанието и философският идеализъм	244
1. Кризата в съвременната физика	246
2. «Материята изчезна»	252
3. Мислимо ли е движение без материя?	260
4. Двете направления в съвременната физика и английският спиритуализъм	268
5. Двете направления в съвременната физика и немският идеализъм	277
6. Двете направления в съвременната физика и френският фидеизъм	286
7. Руският «физик идеалист»	295
8. Същност и значение на «физическия» идеализъм	298
Г л а в а VI. Емпириокритицизъм и исторически материализъм	310
1. Екскурзиите на немските емпириокритици в областта на обществените науки	310
2. Как Богданов изправя и «развива» Маркс	318
3. За Суворовите «основни на социалната философия»	327
4. Партии във философията и философските безглавци	332
5. Ернст Хекел и Ернст Мах	342

З а к л ю ч е н и е	353
Д о б а в к а к ъ м § 1-ви на I V г л а в а. От коя страна Н. Г. Чернишевски пристъпваше към критика на кан- тианството?	355
Б е л њ е ж к њ и	359

Избрани произведения в пет тома

Т о м 1

КАКВО ДА СЕ ПРАВИ?
КРАЧКА НАПРЕД — ДВЕ КРАЧКИ НАЗАД

Т о м 2

ДВЕ ТАКТИКИ НА СОЦИАЛДЕМОКРАЦИЯТА
В ДЕМОКРАТИЧЕСКАТА РЕВОЛЮЦИЯ

ТРИТЕ ИЗТОЧНИКА И ТРИТЕ
СЪСТАВНИ ЧАСТИ НА МАРКСИЗМА

КАРЛ МАРКС

(Кратък биографичен очерк
с изложение на марксизма)

ИСТОРИЧЕСКАТА СЪДБА
НА УЧЕНИЕТО НА КАРЛ МАРКС

МАРКСИЗМЪТ И ВЪСТАНИЕТО

ПО ПОВОД НА ТАКА НАРЕЧЕНИЯ ВЪПРОС
ЗА ПАЗАРИТЕ

ПАРТИЙНА ОРГАНИЗАЦИЯ
И ПАРТИЙНА ЛИТЕРАТУРА

РАБОТНИЧЕСКАТА КЛАСА
И НАЦИОНАЛНИЯТ ВЪПРОС

ЗА ЗНАЧЕНИЕТО
НА ВОЙНСТВУВАЩИЯ МАТЕРИАЛИЗЪМ

ИЗ «ФИЛОСОФСКИ ТЕТРАДКИ»

Т о м 3

МАТЕРИАЛИЗЪМ И ЕМПИРИОКРИТИЦИЗЪМ

Т о м 4

ИМПЕРИАЛИЗМЪТ КАТО НАЙ-ВИСОК
СТАДИЙ НА КАПИТАЛИЗМА
ДЪРЖАВАТА И РЕВОЛЮЦИЯТА
МАРКСИЗЪМ И РЕВИЗИОНИЗЪМ
ЗА ЛОЗУНГА
ЕВРОПЕЙСКИ СЪЕДИНЕНИ ЩАТИ
ЗА ЗАДАЧИТЕ НА ПРОЛЕТАРИАТА
В НАСТОЯЩАТА РЕВОЛЮЦИЯ
ЗАСТРАШАВАЩАТА КАТАСТРОФА
И КАК ДА СЕ БОРИМ С НЕЯ
КАК ДА ОРГАНИЗИРАМЕ СЪРЕВНОВАНИЕТО?
ПРЕДСТОЯЩИТЕ ЗАДАЧИ
НА СЪВЕТСКАТА ВЛАСТ
ЗА ДЪРЖАВАТА

Т о м 5

ПРОЛЕТАРСКАТА РЕВОЛЮЦИЯ
И РЕНЕГАТЪТ КЛУЦКИ
«ЛЕВИЧАРСТВОТО» — ДЕТСКА БОЛЕСТ
НА КОМУНИЗМА
ВЕЛИКИЯТ ПОЧИН
ЗАДАЧИТЕ НА МЛАДЕЖКИТЕ СЪЮЗИ
ИКОНОМИКА И ПОЛИТИКА В ЕПОХАТА
НА ДИКТАТУРАТА НА ПРОЛЕТАРИАТА
ОЩЕ ВЕДНЪЖ ЗА ПРОФСЪЮЗИТЕ,
ЗА ТЕКУЩИЯ МОМЕНТ
И ЗА ГРЕШКИТЕ НА ТРОЦКИ И БУХАРИН
ЗА ПРОДОВОЛСТВЕНИЯ ДАНЪК
ЗА КООПЕРАЦИЯТА
ПО-ДОБРЕ ПО-МАЛКО,
НО ПО-ДОБРЕ

В. И. ЛЕНИН
Избрани произведения в 5 тома
Том 3

Първо издание

Художник *Христо Симеонов*
Художествен редактор *Тотю Данов*
Технически редактор *Петър Стефанов*
Коректор *Надя Въргулева*

Код 12 $\frac{9534\ 72511}{0010-4-77}$

Издателски № 5809. Дадена за набор на 4. IV. 1977 г. Подписана за печат на 30. VIII. 1977 г. Излязла м. септември. Печатни коли 26. Издателски коли 21. Формат 84X108/32. Тираж 45110 (1—16110). Книжно тяло 1,04 лв. Цена 0,57 лв.

Партиздат — София, бул. «В. И. Ленин» № 47
ДПК «Д. Благоев» — София, ул. «Н. Ракитин» № 2