

«ВЕЩИ В СЕБЕ» — НЕ ПУСТЯКИ

Первая половина небольшой статьи Базарова, носящей заглавие «Почему серьезные вещи кажутся иногда пустяками»,¹ посвящена двум вопросам. С одной стороны, Базаров старается объяснить причину, почему философские дискуссии в марксистском лагере оказались «в достаточной мере бесплодными», а с другой — намечаются вопросы, которые должны, по мнению автора, привлечь серьезное внимание обеих: спорящих сторон — позитивистов и материалистов.

К рассмотрению содержания этой части статьи я и перейду.

Наши споры, — думает Базаров, — оставались «в значительной мере бесплодными» потому, «что у большинства преобладало стремление поскорей прекратить дискуссию по существу, поскорее отыскать все разрешающую формулу, за которой можно было бы засесть, как за каменной стеной, умственно успокоиться, раз навсегда «отмежевавшись» от всяких философских ересей. В качестве такого несокрушимого бастиона и была использована бедная «вещь в себе», хотя эта последняя по причине крайней скудости своего философского содержания весьма мало пригодна для столь внушительной и ответственной роли».²

Как видите, виновниками того, что наши споры были «в достаточной мере бесплодными», являются, разумеется, материалисты. Где же материалистам вести интересную философскую дискуссию! Эти, как говорится, лыком шитые люди, чуждые философской пытливости, застывшие на «китаизме», просто утрастились тонких, сотканых из внепространственных и вневременных элементов философов и, утрастившись, поспешно скрылись в мире вещей в себе. Знакомая, обычная песня! С изумительнейшим упрямством твердят наши почтенные эмпириокритические, эмпириомонистические и эмпириосимволические противники, что вопрос о реальной действительности мира, т. е. вопрос о «вещи в себе», не имеет серьезного, решающего значения для гносеологии, и что мы, материалисты, облюбовали «вещь в себе» по той простой и нелестной для себя причине, что она служит нам той спасительной «формулой», «за которой можно было бы засесть, как за каменной стеной, и умственно успокоиться».³

Откровенно говоря, я привыкла к демагогическим приемам наших эмпириокритических, эмпириомонистических и эмпириосимволистических оппонентов; несмотря однако на такую привычку, этот демагогический прием вызывает во мне каждый раз величайшее недоумение.

И в самом деле! Вполне понятно, что эмпириокритицизм, отрицающий независимую от субъекта реальную действительность, считает последнюю лишней, ненужной, бессодержательной и пустой категорией. Но не менее ясно и не менее известно также и то, что с точки зрения материализма дело обстоит как раз наоборот. Исходя из того положения, что *самая возможность* опыта определяется признанием объективной реальности, материализм, естественно, рассматривает

¹ «Наша заря» № 4.

² Там же, стр. 82.

³ Базаров, как и все позитивисты, рассматривает внешний материальный мир как «вещь в себе», не делая различия между метафизической вещью в себе Канта и действительным объективным миром, признаваемым материалистами.

«вещь в себе», т. е. объективный мир как основной фундамент, на котором воздвигается гордое здание нашего мышления и нашего познания. А отсюда следует, что для обеих сторон центром спора является вопрос об объективной, *независимой* от субъекта действительности. Это великолепно знали Беркли и Юм, которые в своих теоретико-познавательных произведениях уделяли немало места этому кардинальному вопросу.

Это было совершенно ясно и последователям знаменитых английских мыслителей, Авенариусу и Маху.

Поскольку в работах основателей эмпириокритицизма речь идет об основных началах гносеологии, весь анализ сосредоточен на отрицании *мира вне нас*, который и объявляется ими излишней «вещью в себе». Второй момент, момент отрицания причинности, ставится этими мыслителями в тесную и неразрывную связь с той же «вещью в себе». Немало занимаются этим вопросом многочисленные ученики и последователи Авенариуса и Маха, несмотря на то, что их учителя сказали все, что можно было сказать против «вещи в себе», т. е. против признания внешнего мира. Одним словом субъективные идеалисты и позитивисты эмпириокритического толка занимались вещью в себе ничуть не меньше, а в общей сложности гораздо больше материалистов. Но Базаров смотрит своеобразно на дело. Повинуясь субъективной логике, он рассуждает по известному в этнологии классическому образцу. А именно, заниматься отрицанием «вещи в себе» — это философское благо, доказывать же ее существование и ее необходимость как исходный пункт опыта — философское зло.

А затем следует заметить и тот неоспоримый факт, что в материалистической критике «позитивизма» речь идет не о голой «вещи в себе», а подвергнуты критике основные весьма важные положения теории чистого опыта. Но наши противники предпочитают обходить эту сторону дела молчанием и твердить без конца, что материалисты знают одно орудие — голую и ни с чем не связанную «вещь в себе».

Базаров может однако возразить нам, что на этот раз он не ограничился одними только нападками на избранный материалистами предмет спора, а дал нечто положительное, наметив программу дискуссий. Верно. И к разбору содержания предложенной программы мы сейчас перейдем. «Действительно плодотворная дискуссия, — пишет наш автор, — могла бы возникнуть лишь по *ту сторону* «вещи в себе». Считаем ли мы чувственно данный материал нашего опыта *совпадающим* с реальными качествами самих вещей или же *только отражением* этих вещественных качеств, — мы в обоих случаях нисколько еще не решаем вопроса о том, как относится этот опытный материал к тем понятиям, ори помощи которых мы оперируем с ним и в науке и в практической жизни. Между тем именно тут-то и должен бы лежать центр спора. И если бы нам удалось благополучно перешагнуть через «вещь в себе» и сосредоточить свое внимание на открывающейся за нею несравненно более важной философской проблеме о природе понятий, то немедленно обнаружилось бы два любопытных обстоятельства. Оказалось бы, во-первых, что рассматриваемый вопрос интересен не только с абстрактно-философской точки зрения, но имеет вместе с тем самое «живое» и «конкретное», и притом, для всех очевидное, практическое значение и, во-вторых, что упрочившееся среди нас дихотомическое деление на «материалистов и позитивистов» (махисты то ж. — *Орт.*), подчеркивая

сравнительно второстепенные признаки, совершенно затушевывает несравненно более глубокие и важные разногласия в пределах *каждого* из этих двух мнимоединных лагерей.⁴

Тут приходится прежде всего отметить совершенно неверную формулировку современного позитивизма и материализма. В эмпириокритической философии речь идет *о тождестве* чувственно данного материала нашего опыта с *«реальными качествами самих вещей»*, а не о совпадении. Базарову очень хорошо известно, что, согласно эмпириокритическому позитивизму, «сами реальные вещи» суть комплексы того же данного чувственного материала опыта, рассматриваемые под другим углом зрения. Слово «совпадение» вместо слова «тождество» способно ввести читателя в серьезное заблуждение, так как при помощи этого термина набрасывается новое покрывало на субъективистскую сущность эмпириокритической метафизики.

Во-первых, абсолютно ошибочна формулировка материализма. Материализм, начиная с Демокрита, *никогда не учил*, что чувственный материал нашего опыта *есть точное отражение реальных качеств самих вещей*.

Пойдем дальше и развернем коренное содержание приведенной выдержки. Следует, — думает Базаров, — сделать центром нашей философской дискуссии более серьезную на его взгляд проблему, — проблему о «природе понятий». Спор на эту тему показал бы, во-первых, что этот вопрос имеет помимо абстрактно философского «живое», «конкретное» значение. Во-вторых, в процессе развития такой дискуссии обнаружилось бы важные и значительные разногласия в «мнимоединных лагерях» материалистов и позитивистов. Почему так? Вот почему.

«Очевидно, — поясняет дальше Базаров, — в самом деле, что как «материалисты», так и «позитивисты», нимало не отступая от своих взглядов на вещи в себе, могут быть в гносеологии и сторонниками и противниками так называемого чистого описания». Придерживаться же метода чистого описания, значит отказаться от творческой деятельности разума, значит отвергнуть то, «что в науке называют обыкновенно «гипотезами» и «теориями». И потому «нетрудно убедиться далее, что в социально-политической области философия чистого описания враждебна всяким вдале уходящим программам и в лучшем случае может быть теоретическим базисом для ползучего оппортунистического демократизма, согласно которому партия призвана лишь *формулировать и регистрировать* (курсив автора) уже осознанные народными массами нужды и задачи момента. *Ясно во всяком случае, что марксизм и как теоретическая и как практическая система органически несовместим с философией чистого описания*».⁵ В этих рассуждениях все верно, решительно все, за исключением главной философской предпосылки, что метод чистого описания не стоит ни в какой связи ни с «позитивизмом», ни с материализмом.

Какими оттенками ни отличались бы друг от друга направления, входящие в состав позитивистского лагеря, все эти направления принимают за главную основу теорию элементов. В чем же суть этой теории? В том, что как источник опыта, так и содержание его должны состоять из непосредственно данных. Не выходя за пределы непосредственно данного, теория элементов ничего не предполагает, а

⁴ Там же. Курсив автора.

⁵ Там же, стр. 83. Курсив мой.

имеет дело с наличными данными, существующими как ощущение и комплексы ощущений. А отсюда следует, что *метод исследования*, вытекающий из *теории элементов*, есть *метод чистого описания*.

Чистое описание потому именно называется *чистым*, что его гносеологическая основа, — теория элементов, — устраняет *те категории, которые не даны непосредственно и следовательно не могут быть описаны*. Поэтому хороший знаток и последователь теории Авенариуса Карстаньен глубоко понимает теорию элементов, когда формулирует ее сущность в следующих выражениях: «*Центром тяжести учения Авенариуса — эмпириокритицизма, как и всякой науки, является метод*» (курсив мой). Метод же Авенариуса заключается в *частом описании данного*.⁶ Как же на этот счет обстоит дело с материализмом? Может ли материалистическая философия признать метод чистого описания?

Достаточно ясным ответом на этот странный вопрос может служить эмпириокритическая критика, направленная против материализма.

Ведь «позитивизм» потому именно восстает против материалистической философии, что она, материалистическая философия, признавая независимое *от субъекта существование телесного мира и его действие на наши чувства восприятия*, выходит за пределы *непосредственно данного* и в силу этого же не руководствуется «*научным*» методом чистого описания.

Совершенно очевидно таким образом, что утверждение Базарова, будто и «материалисты» и «позитивисты» могут, независимо от их взглядов на «вещь в себе», быть и противниками и сторонниками «так называемого чистого описания», не выдерживает, мягко выражаясь, ни малейшего прикосновения критики.

Но у нашего автора имеется другой аргумент в защиту своего тезиса — и вот какой: «И однако, — заканчивает Базаров вышеприведенное рассуждение, — именно об этой стороне учения Маха (о чистом описании. — *Орт.*), — отзываются сравнительно терпимо, а иногда даже с похвалой некоторые из той группы «ортодоксальных» марксистов, которая избрала своей специальностью разнос махизма за его якобы «идеалистическое отношение к вещам в себе».⁷ Сказано весьма едко, что и говорить, но к сожалению совсем неубедительно. Во-первых, если бы даже среди материалистов и оказались приверженцы чистого описаний, то такой факт доказывал бы лишь то, что материалист, как и всякий смертный, может быть непоследовательным. Во-вторых, или, пожалуй, еще раз во-первых, следовало бы подкрепить этот аргумент от «чистого опыта» ссылкой на соответствующее «высказывание» данного материалиста. Я, например, решительно не могу припомнить такого места в произведениях, направленных ортодоксальными марксистами против эмпириокритицизма, где «отзываются сравнительно терпимо, а иногда даже с похвалой» о методе чистого описания. А что касается *meine Wenigkeit*,⁸ то во всех тех случаях, когда мне приходилось так или иначе затрагивать вопрос о чистом описании, я подвергала критике этот пресловутый «научный» метод. Чтобы не быть голословной, приведу, с позволения читателя, несколько строк из моей статьи «Критика теории чистого опыта». Доказывая полную невозможность согласовать теорию развития с теорией чистого опыта, я

⁶ Введение в «Критику чистого опыта», стр. XV, русский перевод В. Лесевича, 1899 г.

⁷ Там же, стр. 83.

⁸ Моей малости.

заканчиваю мой критический анализ следующими словами: «Всякому, кто только не слеп, не глух и не загнипнотизирован теорией элементов, должно быть ясно, что *метод чистого описания* исключает точку зрения развития. Между фазисами развития нельзя признать, исходя из *метода чистого описания* (последние слова подчеркнуты теперь), никакой *тесной, внутренней, органической связи*. Видеть в настоящем будущее в скрытом виде, значит, как это совершенно справедливо толкует г-жа Кодис, метод чистого опыта ставить на «метафизическую» почву. Дело истинного последователя теории чистого опыта - *регистрировать каждую отдельную фазу истории вида ила индивида*. Его речь воистину и в буквальном смысле состоит из «да-да, нет-нет», а что сверх того, то от... «метафизики».⁹

Кажется, что тут совсем недалеко до того вывода, «что в социально-политической области философия чистого описания» может быть теоретическим базисом для того ползучего оппортунистического «демократизма», согласно которому партия призвана лишь *формулировать и регистрировать уже осознанные народными массами нужды и задачи данного момента*».

Сделав из философии чистого описания этот правильный, очевидный вывод и не питая склонности стать «ползучим демократом», Базаров прибегает к крутым мерам, — он высылает административным порядком метод чистого описания из пределов эмпириокритической философии, как в свое время Бердяев, желая оставаться и кантианцем и марксистом, выключил из системы кенигсбергского философа ее «реакционные стороны» — постулаты.

Мы же думаем вместе с Авенариусом, Махом, Карстаньеном и другими последователями теории элементов, что философия чистого описания является центром эмпириокритической теории. Косностью и неподвижностью отличается не только метод чистого описания, но и все основные начала современного позитивизма, претендующие на общую, объективную значимость.

Но в эмпириокритической философии превосходно уживается рядом с неподвижностью патологический обнаглевший скептицизм и его родной брат, необузданный субъективный произвол. Поэтому, если, с одной стороны, метод чистого описания приводит в социальной политике к «ползучему оппортунистическому демократизму», то, с другой стороны, эти субъективные элементы могут служить философской основой для различного рода социальных утопий и разных анархических течений. Одним словом, с какой точки зрения ни посмотреть на теорию чистого опыта, нетрудно убедиться, что она находится в полном противоречии с марксизмом.

Вернемся теперь на минуту к философской теме, рекомендуемой нашему вниманию Базаровым.

Лично разочаровавшись в одной части эмпириокритической гносеологии и задавшись под влиянием этого разочарования вопросом о «природе понятий», о конструктивной деятельности разума, наш автор дает спорящим сторонам благой совет сделать в дальнейшем центром наших прений интересующий его вопрос.

Откровенно говоря, нам кажется весьма и весьма сомнительным, чтобы «позитивисты» могли в этой области сказать нечто новое, задевающее, способное двинуть наше мышление вперед. История философии, да и философия истории учит нас с достаточной степенью убедительно, что субъективистские и

⁹ «Современный мир» № 4, 1910 г., стр. 182.

скептические учения неизменно приходили к старой религиозной вере, коль скоро в их недрах серьезно назревал вопрос о роли и значении разума и функциях понятий. В этом случае выручало всемогущее божество, являющееся, как известно, со времени Адама источником всякого разума и его творческой деятельности.

Этот путь, путь от скептицизма и абсолютного релятивизма к религиозной вере, уже намечается в некоторых произведениях молодого поколения западноевропейских эмпириокритиков. И надо полагать, что наш позитивизм не замедлит обогатиться последним словом «философии современного естествознания». И что же? С точки зрения экономии мышления несравненно целесообразнее утилизировать имеющееся готовое божество, нежели тратить умственные усилия на его строительство.

* *
*

Ну, и путает же Базаров в своих рассуждениях по поводу диалектики, так путает, что во время чтения этих двух страничек — только двух, — посвященных критическим размышлениям о теории развития, просто руки опускаются и хочется молить о пощаде. Попытаемся однако добраться до главного смысла этой «критики». «Если, — заявляет наш автор, — вы спросите, что же именно понимает марксистская философия под «диалектикой», то ответ получится крайне невразумительный. Нам скажут, что надо взять Гегеля, поставить его на голову и в результате окажется истинно марксистская теория развития, которая от гегелевской идеалистической диалектики отличается своим материализмом, а от буржуазной эволюции — своей революционностью, признанием резких скачков и катастроф».¹⁰ Подвергая критическому анализу этот «крайне невразумительный ответ», Базаров указывает главным образом на то, что учение о диалектике, как его понимают марксисты, по существу своему ничем не отличается от «буржуазной эволюции», так как «признание быстрых и резких переходов ничуть не противоречит идее эволюции». Был период, когда буржуазные ученые «чрезмерно настаивали на медленности всех процессов природы», но «эволюция революционизировалась и в последнее время признает наличие катастроф в самых различных областях». «Далее, — продолжает рассуждать наш автор, — русские марксисты были введены в заблуждение Львом Тихомировым, П. Б. Струве и некоторыми другими из наших бывших революционеров, которые в период своей эволюции на стезю благонамеренности пытались сделать из идеи эволюции универсальное философское опровержение всех революций». Г. В. Плеханов в своей блестящей критике разоблачил фальсификаторов идеи эволюции, обнаружив всю их несостоятельность, «но в положительной части этих критических работ Плеханова немало недоразумений и важнейшее из них как раз касается диалектики». Недоразумения же заключаются в том, что «диалектика в изображении наших марксистов (особенно в этом отношении характерно рассуждение о диалектике Вл. Ильина (Ленина) в его последней философской книжке), как две капли воды, похожа на *правильно понятую эволюцию*» («Материализм и эмпириокритицизм»)¹¹.

¹⁰ Там же, стр. 83.

¹¹ Там же, стр. 84.

Следя за этим странным запутанным ходом мысли, спрашиваешь себя с недоумением, в чем собственно суть и чем тут провинились марксисты, отстаивающие диалектику? Ведь, по словам самого Базарова, учение о диалектическом развитии восторжествовало, так как «эволюция революционизировалась и признает наличность катастроф в самых различных областях». Плеханов и Ленин выступали в защиту правильной научной точки зрения. В чем же неясность и недоразумение, которые ставятся нашим автором в вину Г. В. Плеханову и Ленину? Ответом на эти вопросы является вскользь упомянутый Базаровым эмпириокритический принцип развития.

Вспоминая взгляд г. Струве на развитие в тот период, когда он вступал «на стезю благонамеренности», Базаров говорит, что ошибка г. Струве состояла в смешении *научного понятия «непрерывности» и обывательского понятия «постепенности»*.¹²

Вот где зарыта собака. Теперь становится яснее ясного, почему защита Плеханова диалектики не в состоянии удовлетворить Базарова.

Вооруженный своей собственной природной диалектикой, глубоким учением Гегеля о процессах развития и громадным количеством данных из многих областей современного знания, Г. В. Плеханов вел сильную, энергичную борьбу как раз против того самого принципа «непрерывности», которого придерживается теперь наш автор.

Исходя из учения о диалектике Гегеля, Г. В. Плеханов учит, что природа и история делают скачки на каждом шагу. А что же такое скачок, если не *перерыв*? Стало быть, ведя борьбу против г. Струве, Г. В. Плеханов критиковал теперешний взгляд на эволюцию Базарова. И в этом нет ничего удивительного и ничего случайного, ибо в своей критике, направленной против марксизма вообще и диалектики в частности, г. Струве опирался на гносеологию имманентной школы, основы которой совершенно совпадают с основами эмпириокритицизма.

Внимательный читатель может нам однако напомнить, что Базаров признает скачки и катастрофы и что, по его словам, «буржуазная эволюция революционизировалась» именно в силу того, что она признала резкие переходы и скачки. Мы не упустили из виду этого заявления и сейчас вскроем его содержание: «С научной точки зрения, — читаем мы там же, — все процессы, из которых состоят извержение вулкана, землетрясение, столкновение двух небесных тел и т. д., протекают *строго непрерывно*, т. е. в конечный промежуток времени все наблюдаемые здесь изменения имеют конечную величину; но *«непрерывное» в этом математическом смысле может быть совершенно «внезапным» с точки зрения наших обыденных человеческих критериев*».¹³ Выходит, как видит читатель, что скачки и катастрофы, благодаря признанию которых *«революционизировалась эволюция»*, есть плод обычного ненаучного взгляда на вещи. В действительности же все процессы в природе и истории происходят строго непрерывно. Иначе говоря, *в основе буржуазного учения об эволюции, отрицающего скачки и катастрофы, лежит научный принцип «непрерывности», фундаментом же революционизированной эволюции, признавшей скачки и катастрофы, следует считать обычные научные критерии*. Г. Струве, защищавший, к слову сказать с

¹² Там же, стр. 84. Курсив мой.

¹³ Там же. Курсив мой.

значительной софистической ловкостью, тот же пресловутый *принцип непрерывности*, согласился бы с такой формулировкой вопроса без всяких оговорок и без малейшего возражения.

Когда мы добрались, наконец, до сути дела, перед нами невольно встает вопрос: к чему же понадобилась такая беспощадная путаница, когда все так ясно до поразительности? Но после небольшого размышления становится очевидным, что виновником этой путаницы является лукавый — г. Струве. Базарову, настроенному субъективно на иной лад, до крайности неприятно быть сторонником того воззрения на эволюцию, которое защищал г. Струве в то время, когда вступал «на стезю благонамеренности». Это именно непривлекательное обстоятельство заставляет Базарова путать и направо и налево, старательно убеждая себя и читателя в том, что г. Струве *наивно* смешивал научное понятие «непрерывности» с обывательским понятием «постепенности», и что, с другой стороны, Г. В. Плеханов хотя и «дал в свое время блестящую критику мнимонаучных разглагольствований Тихомирова и Струве», но в этой критике «немало недоразумении».

Пойдем дальше и остановимся на следующем ревизионистском обороте мысли нашего автора.

Требуя «ревизии» диалектического материализма, Базаров старается показать его незаконное происхождение. Он говорит: «В самом деле, что именно надо разуметь под операцией «постановки Гегеля на голову»? В системе Гегеля нет, строго говоря, ни верху, ни низу, а имеются центр и окружность: в центре стоит диалектика саморазвивающегося понятия, которая в то же время есть развитие природы (достигшее самосознания), — на окружности расположены конкретные явления. Очевидно путем простого «перевертывания» превратить эту идеалистическую систему в материалистическую совершенно немислимо. Для этого надо предварительно разрушить основной постулат о тождестве мышления и бытия; надо доказать, что законы движения понятия, или законы логики, не *совпадают* с законами движения вещей и т. д.». «Но это, — заключает Базаров, — и есть вышеуказанная проблема о «познавательном значении и функциях понятия».¹⁴ Против этого весьма неуклюжего софизма можно выставить то простое соображение, что если система Гегеля представляется в виде окружности, то отсюда отнюдь не следует, что Гегель вращался в безвыходном кругу, не определяя ни исходного пункта, ни пункта завершения системы. Напротив того, как это известно всем и каждому, точкой отправления Гегеля была саморазвивающаяся идея, или, как выражается Маркс, «процесс мысли». Согласившись с раскрытыми Гегелем законами развития и поняв действительное значение диалектики действительности, скрывающейся в «мистической оболочке», Маркс сделал своим исходным пунктом не сознание, а материальный действительный мир. А в последнем счете движущую материя. А это и значит в общем конечно поставить диалектику Гегеля на ноги. И крайне невразумительный ответ, который принадлежит не кому иному, как Карлу Марксу, вполне соответствует действительности. Но Базаров понял невидимому образное выражение Маркса - *нужно перевернуть диалектику* - в буквальном смысле и, поняв его таким образом, представил себе процесс выработки диалектического материализма

¹⁴ Там же, стр. 84-85.

приблизительно так: заметили Маркс и Энгельс стоявшую на голове гегелеву диалектику, схватили ее за шиворот, перевернули и поставили на ноги, не отдав себе при этом ни малейшего отчета в том, что они собственно имеют дело с окружностью. Смею уверить Базарова, что дело происходило несравненно сложнее. Вопрос об отношении мышления к бытию — а это именно и есть тот самый вопрос, разрешения которого требует наш автор для непростого «перевертывания» идеалистической диалектики Гегеля в материалистическую, — был разработан Фейербахом с громадным философским мастерством и поразительной глубиной. Этот замечательный мыслитель выковал себе из гегелевой же диалектики острое оружие, при помощи которого разрушил «основной постулат» абсолютного идеализма, и вообще идеализма, о тождестве мышления и бытия. Фейербах искусно воспользовался диалектическим мышлением своего великого учителя-идеалиста для углубления материалистической гносеологии. В области *чистой* гносеологии идеалистическую диалектику Гегеля поставил на ноги Фейербах. В прямой связи с гегелевой диалектикой ставил и разрешал тот же философский вопрос Энгельс. А исторический материализм, т. е. рассмотрение всего исторического процесса с материалистической точки зрения, применивший диалектический метод исследования к общественным и историческим явлениям, бросил совершенно новый яркий свет на ту же самую гносеологическую проблему об отношении мышления к бытию и значении сознания.

Здесь, разумеется, не место подробно останавливаться на вопросе об отношении диалектического материализма к философии Гегеля. Этими беглыми замечаниями я имела лишь в виду напомнить читателю, что операция «постановки Гегеля на голову» происходила не так просто, как это в своем «ревиизионистском» усердии изображает Базаров.

Подробно потолкуем об этих вопросах в другое время. Но считаю своим долгом заявить наперед, что дело не обойдется без «вещи в себе».
