

## Примѣчанія.

1. стр. 30.—Авторъ имѣетъ въ виду рядъ статей Гейне о Германіи, появившихся первоначально въ „Nevue de deux Mondes“ и вышедшихъ затѣмъ отдѣльной книгой (предисловіе къ ея первому изданію помѣчено декабремъ 1834 года). Читатель найдетъ этотъ замѣчательный трудъ Гейне въ полномъ собраніи его сочиненій. Къ сожалѣнію, русскій переводъ его страшно обезображенъ.

Новѣйшій Аристофанъ относился къ современной ему философіи совсѣмъ не такъ, какъ относился гениальный грекъ къ „софистамъ“. Онъ не только *понималъ* революціонное значеніе нѣмецкой философіи, но и горячо *сочувствовалъ* ей именно въ виду ея революціоннаго значенія. Впрочемъ, въ своей книгѣ о Германіи Гейне гораздо больше распространяется о революціонномъ,—очень преувеличенномъ имъ,—значеніи Канта (его „Критика чистаго разума“), чѣмъ Гегеля. Рѣшительнѣе высказался онъ уже въ сороковыхъ годахъ. Въ сохранившемся отрывкѣ его перваго (и единственнаго) письма „о Германіи“ мы находимъ юмористическій обмѣнъ мыслей автора съ „царемъ философіи“. „Однажды, когда я обнаружилъ нѣкоторое смущеніе по поводу словъ: „все существующее разумно“, онъ какъ-то странно засмѣялся и замѣтилъ: вѣдь, они означаютъ также, что все разумное *должно* существовать. Затѣмъ онъ тревожно осмотрѣлся и успокоился, убѣдившись, что его слышалъ только Генрихъ Бээръ“. Кто такой—Генрихъ Бээръ, въ данномъ случаѣ все равно. Здѣсь слѣдуетъ замѣтить только, что, по маѣнью Гейне, Гегель самъ понималъ революціонное значеніе своей философіи, но боялся обнаружить его. Насколько вѣренъ такой взглядъ на Гегеля,—это опять другой вопросъ, отвѣтъ, на который дается, между прочимъ, и въ предлагаемой брошюрѣ. Но несомнѣнно, что самъ Гейне совсѣмъ не принадлежалъ къ числу тѣхъ ограниченныхъ и близорукихъ людей, которые боялись *выводовъ*, вытекающихъ изъ

философіи Гегеля. Въ приведенной бесѣдѣ не безъ умысла изменено знаменитое положеніе Гегеля: Гейне, очевидно, хотѣлъ показать, что даже въ томъ вульгарномъ видѣ, который приняло это положеніе въ устахъ людей, мало посвященныхъ въ тайны гегелевской философіи, оно неизмѣнно сохраняетъ свой *революціонный смыслъ*.

2. стр. 31. — Известно, что вопросъ о томъ, какъ понимать гегелевское ученіе о разумности всего „дѣйствительнаго“, игралъ большую роль въ нашихъ философскихъ кружкахъ второй половины тридцатыхъ и начала сороковыхъ годовъ. Благодаря ему В. Г. Вѣлинскій, самая свѣтлая голова между всѣми русскими писателями, пережилъ, можно сказать, цѣлую трагедію. Его статьи о Менцелѣ и Бородинской годовщинѣ полны самыхъ рѣзкихъ выходовъ противъ людей, позволяющихъ себѣ осуждать „дѣйствительность“, т. е. окружающія ихъ общественныя отношенія. Въ послѣдствіи онъ очень не любилъ вспоминать объ этихъ статьяхъ, считая ихъ позорной ошибкой. Въ своемъ страстномъ отрицаніи гнусныхъ російскихъ порядковъ онъ уже не стѣснялся никакими философскими соображеніями объ ихъ будто-бы разумности. Люди, писавшіе послѣ него въ томъ же направленіи, не считали нужнымъ возвращаться къ Гегелю и провѣрять тѣ теоретическія послылки, изъ которыхъ исходилъ гениальный критикъ въ эпоху своихъ охранительныхъ увлеченій. Имъ казалось, что въ этихъ послылкахъ нѣтъ ничего, кромѣ ошибокъ. Такого взгляда держатся „передовые“ русскіе писатели въ настоящее время. Вѣренъ-ли этотъ взглядъ?

Въ „Быломъ и Думахъ“ Герценъ рассказываетъ, какимъ логическимъ путемъ онъ обошелъ ту теоретическую заставу, которую представляетъ изъ себя на первый (и надо замѣтить: совершенно неправильный, крайне поверхностный) взглядъ—ученіе о „разумности“ всего „дѣйствительнаго“. Онъ рѣшилъ, что это ученіе есть просто новая формулировка закона достаточной причины. Но законъ достаточной причины вовсе не ведетъ къ оправданію всякаго даннаго общественнаго строя. Ученіе Гегеля является скорѣе теоретическимъ оправданіемъ всякой освободительной борьбы. Это настоящая алгебра революціи.

Герценъ былъ совершенно правъ въ смыслѣ окончательнаго вы-

вода. Но онъ пришелъ къ нему ошибочнымъ путемъ. Пояснимъ это примѣромъ.

„Римская республика была дѣйствительна,—говоритъ Энгельсъ, развивая мысль Гегеля,—но также дѣйствительна была и смѣнившая ее римская имперія“. Спрашивается, почему же имперія смѣнила республику? Законъ достаточной причины ручается намъ за то, что этотъ фактъ не можетъ быть безъ причины. Но онъ не даетъ ни малѣйшаго указанія относительно того, гдѣ надо искать причины или причинъ даннаго факта. Можетъ быть, республика уступила мѣсто имперіи потому, что у Цезаря было больше военнаго таланта, чѣмъ у Помпея; можетъ быть, потому, что Кассій и Брутъ надѣлали ошибокъ; можетъ быть, потому, что очень ловокъ и хитеръ былъ Октавій, а можетъ быть, и еще по какимъ нибудь случайнымъ причинамъ. Гегель не довольствуется подобными объясненіями. По его мнѣнію, случайность есть лишь оболочка, подъ которой скрывается необходимость. Конечно, и понятіе о необходимости можно истолковать очень поверхностно; можно сказать, что паденіе римской республики произошло потому и только потому, что Цезарь побѣдилъ Помпея. Но у Гегеля это понятіе имѣло другой, несравненно болѣе глубокой смыслъ. Когда онъ называлъ данное общественное явленіе необходимымъ, то у него это значило, что оно подготовлено всѣмъ предъидущимъ ходомъ развитія той страны, въ которой оно совершается. Въ этомъ ходѣ и слѣдуетъ искать его причинъ или его причины. Слѣдовательно, если пала римская республика, то дѣло объясняется не талантомъ Цезаря и не ошибками Брута или какого-нибудь другого человѣка, или какой-нибудь группы людей, а тѣмъ, что во внутреннихъ отношеніяхъ Рима произошли какія-то перемѣны, благодаря которымъ стало невозможнымъ дальнѣйшее существованіе республики. Какія же именно перемѣны? На такого рода вопросы самъ Гегель часто давалъ неудовлетворительные отвѣты. Но не въ этомъ дѣло. Важно то, что взглядъ Гегеля на общественныя явленія гораздо глубже взгляда тѣхъ людей, которые знаютъ только одно: *нѣтъ дѣйствія безъ причины*. Но и это еще не все. Гегель отгнѣнилъ еще болѣе глубокую и еще болѣе важную истину. Онъ говорилъ, что всякая данная совокупность явленій въ процессѣ своего развитія *сама изъ себя* создаетъ тѣ силы, которыя ведутъ къ ея отри-

цанію, т. е. исчезновенію; что, слѣдовательно, всякій данный общественный строй въ процессѣ своего историческаго развитія *самъ изъ себя* создаетъ тѣ общественныя силы, которыя разрушаютъ его и замѣняютъ новымъ. Отсюда самъ собою вытекаетъ, хотя и не отрицается Гегелемъ, слѣдующій выводъ: если я отрицательно отношусь къ данному общественному строю, то мое отрицаніе „*разумно*“ только въ томъ случаѣ, когда оно совпадаетъ съ тѣмъ объективнымъ процессомъ отрицанія, который происходитъ въ собственныхъ нѣдрахъ этого строя, т. е. когда этотъ строй утрачиваетъ свой историческій смыслъ, вступаетъ въ противорѣчіе съ тѣми общественными нуждами, которымъ онъ обязанъ своимъ возникновеніемъ.

Попробуемъ теперь примѣнить эту точку зрѣнія къ тѣмъ общественнымъ вопросамъ, которые волновали русскую образованную молодежь тридцатыхъ годовъ. Русская „дѣйствительность“—крѣпостное право, деспотизмъ, всемогущество полиціи, цензура и проч., проч.—казалась ей несправедливой. Она съ невольнымъ сочувствіемъ вспоминала о недавней тогда попыткѣ декабристовъ измѣнить къ лучшему наши общественныя отношенія. Но она—по крайней мѣрѣ, самые даровитые люди въ ея средѣ,—уже не довольствовалась ни отвлеченнымъ революціоннымъ отрицаніемъ XVIII вѣка, ни кичливымъ и себя любимымъ отрицаніемъ романтиковъ. Благодаря Гегелю, она стала уже гораздо требовательнѣе. Она говорила себѣ: „докажи разумность своего отрицанія, оправдай его объективными законами общественнаго развитія, или откажись отъ него, какъ отъ личной прихоти, какъ отъ ребяческаго каприза“. Но оправдать отрицаніе русской дѣйствительности внутренними законами развитія самой этой дѣйствительности значило рѣшить такую задачу, которая не по силамъ была бы самому Гегелю. Возьмемъ хоть русское крѣпостное право. Оправдать отрицаніе этого права значило показать, что оно *само себя* отрицаетъ, т. е. что оно уже не удовлетворяетъ тѣхъ общественныхъ нуждъ, въ силу которыхъ оно нѣкогда возникло. Какимъ же общественнымъ нуждамъ обязано было своимъ возникновеніемъ русское крѣпостное право? Экономическимъ нуждамъ государства, которое умерло бы отъ истощенія, если бы не закрѣпостило крестьянина. Слѣдовательно, надо было показать, что въ XIX вѣкѣ крѣпостное право стало уже слишкомъ плохимъ средствомъ удовле-

творения экономических нужд государства, что оно не только не удовлетворяло этих нужд, а прямо мѣшало ихъ удовлетворенію. Все это убѣдительнѣйшимъ образомъ показала в послѣдствіи Крымская война. Но, повторяемъ, *показать это теоретически* не въ состояніи былъ бы самъ Гегель. По прямому смыслу его философіи выходило, что причины историческаго движенія всякаго даннаго общества коренятся въ его внутреннемъ развитіи. Этимъ правильно указывалась важнѣйшая задача общественной науки. Но Гегель самъ противорѣчилъ, да и не могъ не противорѣчить этому глубоко вѣрному взгляду. „Абсолютный“ идеалистъ, онъ считалъ логическія свойства „идеи“ основной причиной всякаго развитія. Свойства идеи оказывались, такимъ образомъ, коренной причиной историческаго движенія. И всякій разъ, когда передъ нимъ выросла великій историческій вопросъ, Гегель ссылаясь прежде всего на эти свойства. Но ссылаться на нихъ значило покидать историческую почву и добровольно лишать себя всякой возможности найти дѣйствительныя причины историческаго движенія. Какъ человѣкъ величайшаго, поистинѣ гениальнаго ума, Гегель самъ чувствовалъ, что дѣло идетъ не совсѣмъ ладно, что его объясненія, собственно говоря, равно ничего не объясняютъ. Поэтому, отдавъ должную дань „идеѣ“, онъ торопился спуститься на конкретную историческую почву, ища реальныхъ причинъ общественныхъ явленій уже не въ свойствахъ идеи, а въ нихъ самихъ, въ тѣхъ самыхъ явленіяхъ, изслѣдованіями которыхъ онъ занимался въ данное время. При этомъ онъ высказывалъ часто самыя гениальныя догадки (подмѣчая *экономическія* причины историческаго движенія). Но гениальныя догадки все-таки оставались не болѣе, какъ догадками. Лишенная прочной, систематической основы, онѣ не играли серьезной роли въ историческихъ взглядахъ Гегеля и гегельянцевъ. Поэтому въ то время, когда онѣ высказывались, на нихъ не обращали почти никакого вниманія.

Великая задача, указанная Гегелемъ общественной наукѣ XIX вѣка, оставалась нерѣшенной: дѣйствительныя, внутреннія причины историческаго движенія человечества оставались не найденными. И само собою понятно, что не въ Россіи могъ явиться человѣкъ, способный найти ихъ. Общественныя отношенія Россіи были слишкомъ неразвиты, общественный застой былъ слишкомъ проченъ въ ней для

того, чтобы эти искомыя причины могли выступить въ ней на поверхность общественныхъ явленій. Онѣ были найдены Марксомъ и Энгельсомъ на Западѣ при совершенно иной соціальной обстановкѣ. Но и это случилось нѣсколько позже, а въ то время, о которомъ идетъ рѣчь, гегельянцы-отрицатели и тамъ путались еще въ противорѣчіяхъ идеализма. Послѣ всего сказаннаго понятно, почему молодые русскіе послѣдователи Гегеля начали полнымъ примиреніемъ съ русской „дѣйствительностью“: не оправданное теоретически, ихъ отрицательное отношеніе къ ней лишалось въ ихъ глазахъ всякаго разумнаго права на существованіе. Отказываясь отъ него, они самоотверженно и безкорыстно приносили свои собственные стремленія въ жертву философской добросовѣтности. Но, съ другой стороны, сама дѣйствительность заботилась о томъ, чтобы заставить ихъ взять назадъ эту жертву. Ежедневно и ежечасно мозоля имъ глаза своей гнусностью, она *вынудила ихъ* стремиться къ отрицанію во что бы то ни стало, т. е. даже къ такому отрицанію, которое не имѣло подъ собою удовлетворительной теоретической основы. И они, какъ извѣстно, уступили настояніямъ дѣйствительности. Распростившись съ съ „философскимъ колпакомъ“ Гегеля, Вѣлинскій принялся горячо нападать на тѣ самыя порядки, которые онъ оправдывалъ еще такъ недавно. И это, разумѣется, было очень хорошо съ его стороны. Но надо сознаться, что, поступая такъ, гениальный писатель понижалъ уровень своей *теоретической требовательности*, признавалъ себя, а въ своемъ лицѣ и всю передовую русскую мысль, *несостоятельнымъ должникомъ по отношенію къ теоріи*. Это не помѣшало ему высказывать по временамъ въ высшей степени глубокіе взгляды на русскую общественную жизнь. Такъ, напримѣръ, въ одномъ изъ своихъ писемъ конца сороковыхъ годовъ онъ говоритъ, что только буржуазія, т. е. что только капитализмъ создастъ почву для серьезнаго и усильнаго отрицанія безобразной русской дѣйствительности. Но въ общемъ онъ все-таки держится въ своемъ отрицаніи *утопическаго* взгляда на общественныя явленія. Подобнаго же взгляда держались: Чернышевскій, „субъективные“ писатели конца шестидесятыхъ и начала семидесятыхъ годовъ и революціонеры той же эпохи и всевозможныхъ направленій. И замѣчательно, что чѣмъ дальше подвигалось дѣло, чѣмъ больше забывался Гегель,

тѣмъ меньше сознавали русскіе отрицатели, что ихъ общественные взгляды ведутъ свою родословную отъ нѣкотораго теоретическаго грѣхопаденія. Наши „субъективные“ писатели возвели научную несостоятельность въ догматъ. Они старательно писали и переписывали русской общественной мысли свидѣтельство о теоретической бѣдности, воображая, что изготовляютъ для нея самый лестный и драгоцѣнный документъ. Но такъ не могло продолжаться вѣчно. Однѣхъ неудачъ революціоннаго движенія семидесятыхъ годовъ достаточно было для того, чтобы русская общественная мысль перестала восхищаться своей собственной несостоятельностью. Теоретическая задача, неразрѣшимая для русскихъ философскихъ кружковъ сороковыхъ годовъ, оказалась очень легко разрѣшимой послѣ того, какъ Марксъ „перевернулъ вверхъ дномъ“ гегелевскую философію, т. е. поставилъ ее на материалистическую основу. Марксъ открылъ внутреннія причины историческаго движенія человѣчества. Оставалось только взглянуть съ его точки зрѣнія на русскія общественныя отношенія. Это и сдѣлали марксисты, часто совершенно независимо одинъ отъ другого приходившіе къ однимъ и тѣмъ же взглядамъ на русскую жизнь. Въ лицѣ марксистовъ русская общественная мысль вошла, наконецъ, въ общее русло научной мысли XIX вѣка. Теоретическое грѣхопаденіе старыхъ западниковъ было искуплено: для отрицанія русской дѣйствительности была *въ ней самой* найдена непоколебимая объективная основа. (Ср. мою статью „Zu Hegel's sechzigstem Todestage“ въ „Neue Zeit“, за ноябрь 1891 г.).

3) стр. 37.—Въ 1827 году гегельянецъ Геннингъ сталъ издавать „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik („Лѣтописи научной критики“) для распространенія и защиты взглядовъ своего учителя. Но Геннингъ держался консервативнаго направленія; его журналъ не удовлетворялъ молодыхъ гегельянцевъ. Въ 1838 году А. Руге и Т. Эхтмайеръ основали „Галлэсскія Лѣтописи нѣмецкой науки и нѣмецкаго искусства“ (Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst), которыя по перенесеніи изданія въ 1841 году въ Лейпцигъ получили названіе „Deutsche Jahrbücher“ („Нѣмецкіе Лѣтописи“). И въ религіозномъ, и въ политическомъ отношеніи „Нѣмецкіе Лѣтописи“ держались радикальнаго направленія. Въ 1843 году онѣ были запрещены въ Саксо-

ни, и тогда А. Руге вмѣстѣ съ Марксомъ рѣшился издавать ихъ въ Парижѣ подъ именемъ „Нѣмецко-французскихъ Лѣтописей“ („Dentsche—Französische Jahrbücher“). Въ числѣ ихъ сотрудниковъ были: Фридрихъ Энгельсъ и Г. Гейне. Къ сожалѣнію, вышла только одна книжка „Нѣмецко-французскихъ Лѣтописей“, содержащая въ себѣ первый и второй выпуски. Въ этой книжкѣ были, между прочимъ, напечатаны замѣчательныя статьи Маркса: „Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie“ („Введение въ критику гегелевской философіи права“,— по русски издано въ Женевѣ въ 1888 году) и „Zur Judenfrage“ („Къ вопросу о евреяхъ“), и не менѣе замѣчательная статья Энгельса: „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie“, („Очерки для критики политической экономіи“, перепечатано въ „Neue Zeit“, № 8, девятый годъ изданія).

„Rheinische Zeitung“ („Рейнская Газета“) была основана въ Кельнѣ Кампгаузеномъ, Ганзemannомъ и ихъ единомышленниками. Марксъ былъ ея дѣятельнѣйшимъ и талантливѣйшимъ сотрудникомъ. Въ половинѣ октября 1842 года онъ сдѣлался ея редакторомъ. Въ то время онъ не былъ еще социалистомъ, но и тогда уже такъ рѣзко напалъ на правительство, что подъ его руководствомъ газета просуществовала только нѣсколько мѣсяцевъ. № отъ 17-го Марта 1843 года вышелъ съ краткой замѣткой: „Нижеподписавшійся заявляетъ, что онъ вслѣдствіе *нынѣшнихъ цензурныхъ условій* вышелъ изъ редакціи „Рейнской Газеты“. Д-ръ Марксъ“ (Курсивъ въ подлинникѣ). 31-го марта того-же года выходъ газеты долженъ былъ прекратиться въ силу правительственнаго постановленія, состоявшагося еще 25 января. Редакція прекратила ея изданіе за нѣсколько дней до этого срока, именно—28 марта. Впрочемъ, Марксъ былъ почти радъ ея запрещенію. Предъидущая литературная дѣятельность показала ему недостаточность его *экономическихъ* свѣдѣній, и онъ стремился пополнить ихъ; кара, обрушившаяся на „Кельнскую Газету“, дала ему возможность запереться на время въ ученый кабинетъ. Когда Марксъ снова выступилъ на поприще литературной и политической дѣятельности, онъ уже обладалъ не только обширнымъ запасомъ недостававшихъ

ему прежде знаний, но, что важнее всего, онъ имѣлъ новый взглядъ на экономическую науку, составившій эпоху въ ея исторіи.

Наиболѣе замѣчательныя изъ статей Маркса, появившихся въ этой газетѣ, изданы недавно Ф. Мерингомъ въ „Gesamelte Schriften von Karl Marx und Fr. Engels, 1841 bis 1850“, т. I, стр. 208—321. Для русскаго читателя эти статьи до сихъ поръ не утратили своего публицистическаго интереса. Излишне прибавлять, что онѣ очень важны для исторіи умственнаго развитія са­мого Маркса.

Въ іюнѣ 1848 года Марксъ при участіи Энгельса, Фрейлиграта, Вильгельма Вольфа (памяти котораго посвященъ „Капиталъ“), основалъ въ томъ же Кельнѣ „Новую Рейнскую Газету“. Въ ней Марксъ и его главнѣйшіе сотрудники выступаютъ уже вполне убѣжденными социалистами въ новѣйшемъ смыслѣ этого слова, т. е. въ томъ смыслѣ, который придали ему ихъ же работы. „Новая Рейнская Газета“ даже по признанію враговъ была самымъ замѣчательнымъ литературнымъ явленіемъ своего времени. Но о ней можно и должно сказать больше этого: съ нею не можетъ сравниться ни одна изъ социалистическихъ газетъ, существовавшихъ какъ до нея, такъ и послѣ. Она была запрещена въ іюнѣ 1849 года за открытый призывъ къ „неповиновенію власти“, тогда уже быстро оправлявшейся отъ ударовъ, нанесенныхъ ей революціей.

<sup>4) стр. 38</sup> 5) стр. 38. — Не имѣя ни нужды, ни возможности вдаваться здѣсь въ подробности относительно жизни Фейербаха, мы ограничимся нѣсколькими строками, заимствуемыми изъ „Исторіи новой философіи“ Ибервега-Гейнце (стр. 394 русск. перев.). „Сынъ знаменитаго криминалиста Ансельма Фейербаха, онъ родился въ 1804 году, изучалъ сначала богословіе и... сдѣлался приверженцемъ Гегеля. Переехавшій въ 1824 году въ Берлинъ, онъ слушалъ самого Гегеля и скоро совсѣмъ отдался философіи. Въ 1828 году онъ сталъ читать лекціи въ Эрлангенѣ, съ 1836 года жилъ въ деревушкѣ Брукбергѣ между Анбахомъ и Байретомъ, съ 1869 года въ Рехенбергѣ возлѣ Нюрнберга, въ стѣненныхъ обстоятельствахъ, и умеръ въ 1872 году“.

6) стр. 39. — Энгельсъ употребляетъ слова: „беллетристика“, „беллетристическій“ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ ихъ употре­

бляютъ ихъ теперь въ Россіи. Отсюда можетъ выйти недоразумѣніе: „какъ же это, — спроситъ читатель, — „истинный“ социализмъ выродился въ непривлекательную беллетристику? Вѣроятно, его послѣдователи писали плохіе тенденціозные романы и повѣсти?“ Но дѣло въ томъ, что нѣмцы относятъ къ беллетристикѣ (такъ назыв. schönen Wissenschaften) не только поэзію (Dichtkunst), но и краснорѣчіе (Redekunst). Поэтому вырожденіе истиннаго социализма въ беллетристику означаетъ вырожденіе его въ непривлекательную риторикѣ, какъ выразился бы русскій писатель. Напомнимъ, что еще у Бѣлинскаго слово „беллетристика“ имѣло не то значеніе, которое придается ему у насъ теперь.

О нѣмецкомъ или „истинномъ“ социализмѣ см. Фр. Меринга „Geschichte der deutschen Socialdemocratie“, I Theil, S. S. 199—203 (перваго изданія). Болѣе подробно направленіе это характеризуемо Мерингомъ въ его пояснительныхъ примѣчаніяхъ къ изданнымъ имъ сочиненіямъ Маркса и Энгельса (Aus dem literarischen Nachlass и т. д., т. II, стр. 349—374). Книга профессора Адлера: „Geschichte der ersten socialpolitischen Bewegungen in Deutschland“ интересна въ этомъ случаѣ, главнымъ образомъ, заключающимися въ ней выписками изъ сочиненій „истинныхъ“ социалистовъ, особенно М. Гесса и К. Грюна. Наилучшая характеристика этого послѣдняго заключается въ статьѣ Маркса: „Karl Grun: Die sociale Bewegung in Frankreich und Belgien“ oder: die Geschichtschreibung des wahren Sozialismus“, появившейся первоначально въ „Westfälischen Dampfboot“, августъ—октябрь, 1847 года и перепечатанной потомъ въ „Neuen Zeit“, 1899—1900, №№ 1—6. Наконецъ, — last not least, — надо помнить и относящіяся къ истинному социализму немногія, но чрезвычайно содержательныя и правдивыя, хотя и очень рѣзкія страницы „Манифеста коммунистической партіи“ (гл. III, стр. 29—33 моего перевода въ изданіи 1900 г.).

„Истинные“ нѣмецкіе социалисты въ теоріи грѣшили тѣмъ, что не имѣли никакого понятія объ экономіи вообще и о борьбѣ классовъ въ частности; на практикѣ ихъ самый тяжелый грѣхъ состоялъ въ отрицательномъ отношеніи къ „политикѣ“. Подъ нападками Карла Грюна на тогдашнее либеральное движеніе нѣ-

мецкой буржуазіи охотно подписался бы теперь любой из наших охранителей. Марксъ крайне строго осудилъ эту огромную ошибку; въ этомъ состоитъ одна изъ его многочисленныхъ заслугъ. Но, осуждая истинныхъ социалистовъ, слѣдуетъ помнить, что вопросъ объ отношеніи социализма къ политикѣ неправильно рѣшался утопистами *всѣхъ странъ*. Россія не представляетъ собою исключенія изъ общаго правила: наши народники тоже очень плохо справлялись съ этимъ вопросомъ. Мало того. Даже *теперь* между русскими *марксистами* распространяются довольно странные взгляды на счетъ политическихъ задачъ рабочаго класса.

7) стр. 43. — Что значить „отрицать возможность познания міра“ или „не считать возможнымъ полное его познаніе?“ Мы сейчасъ увидимъ это.

Я ни на минуту не могу усумниться въ своемъ собственномъ существованіи; за него ручается мнѣ ничѣмъ неотразимое внутреннее убѣжденіе. „Разсуждая здраво,—прибавить, пожалуй, читатель,—можно бы, кажется, допустить, что у васъ нѣтъ никакихъ основаній сомнѣваться и въ существованіи той бумаги, на которой вы пишете эти строки“. Въ другое время я и не буду сомнѣваться въ немъ, но теперь на меня напала охота пофилософствовать, а для философа не всегда убѣдительно ходячія „здравыя разсужденія“. И спрашиваю читателя: о какомъ *существованіи* бумаги вы говорите? Если вы полагаете, что она существуетъ *внѣ* меня, принадлежитъ къ числу предметовъ, входящихъ въ составъ такъ называемаго внѣшняго міра, то я поставлю вамъ новый вопросъ:—Какъ узнаете вы о существованіи этихъ предметовъ? Что ручается вамъ за существованіе внѣшняго міра? Вамъ говорятъ о немъ ваши внѣшнія чувства, вамъ свидѣтельствуютъ о немъ ваши *ощущенія*: вы *видите* эту бумагу и *осязаете* этотъ письменный столъ. Это бесспорно. Но вѣдь это значить, что вы имѣете дѣло, собственно говоря, *не съ предметами, а съ ощущеніями* и съ выростающими на ихъ основѣ представленіями. Къ существованію предметовъ вы только умозаключаете на основаніи ощущеній. Но чѣмъ докажете вы *правильность* подобнаго умозаключенія? Вы думаете, что предметы *причиняютъ* ощущенія. Но, оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько

состоятельно ваше представленіе *о причинѣ* вообще, я попрошу васъ объяснить мнѣ, почему вы такъ увѣрены, что причина вашихъ ощущеній лежитъ *внѣ васъ*, а не *въ васъ самихъ*. Правда, вы привыкли подраздѣлять свои ощущенія на два разряда: 1, тѣ, причина которыхъ лежитъ въ васъ самихъ; 2, тѣ, которыя причиняются внѣшними предметами. Но вѣдь вы *только* привыкли. Откуда вы знаете, что это привычное подраздѣленіе ощущеній не есть слѣдствіе свойствъ вашего „я“, которое сознаетъ себя лишь постольку, поскольку оно, безсознательнымъ актомъ творчества, создаетъ и противопоставляетъ себѣ, *въ самомъ себѣ*, внѣшній міръ,—„не я“? Мнѣ кажется болѣе вѣроятнымъ, что именно такъ и есть на самомъ дѣлѣ, и что не существуетъ никакого внѣшняго міра, міра, находящагося внѣ моего „я“.

Пока вы возмущаетесь моею „софистикой“, я продолжаю философствовать. Но теперь я покидаю точку зрѣнія *субъективнаго идеализма*, наиболее виднымъ представителемъ котораго былъ Фихте, и превращаюсь въ *скептика*.

Я открываю книгу Юма „*Изслѣдованіе о человѣческомъ разсудкѣ*“ и читаю вамъ слѣдующіе отрывки изъ ея XVII-ой главы: „Конечно, простой естественный инстинктъ заставляетъ людей вѣрить свидѣтельству своихъ внѣшнихъ чувствъ... Слѣдую этому слѣпому и могучему инстинкту, они всегда будутъ относить къ внѣшнимъ предметамъ образы, получаемые ими отъ внѣшнихъ чувствъ, и никогда не усумнятся въ томъ, что эти образы составляютъ изображеніе этихъ предметовъ“. Но если бы философія захотѣла *доказать*, что инстинктъ не обманываетъ людей, то она попала бы въ величайшее затрудненіе. Рѣшительный доводъ могъ бы быть заимствованъ только изъ опыта; но „здѣсь опытъ молчитъ и долженъ молчать“: мы имѣемъ дѣло только съ представленіями и никогда не будемъ въ состояніи провѣрить ихъ связь съ предметами. Поэтому разумъ не даетъ никакихъ основаній для признанія подобной связи. Этимъ, разумѣется, не надо смущаться. Всѣ подобнаго рода соображенія составляютъ лишь бесплодную игру ума. Самъ скептикъ смутился бы, если бы его спросили: чего собственно онъ хочетъ, чего добивается съ помощью своихъ остроумныхъ доводовъ? „Человѣкъ долженъ дѣйствовать,

умозаключать и вѣрять“, хотя онъ и не можетъ, несмотря на всѣ свои усилія, имѣть полную увѣренность на счетъ послѣдней основы своихъ дѣйствій и своихъ умозаключеній. Но въ философіи все-таки не слѣдуетъ упускать изъ виду эту невозможность. Надо помнить, что область доступнаго для насъ познанія міра ограничивается довольно узкими предѣлами. Вѣдь мы даже не въ состояніи понять истинную природу *причинной связи* одного явленія съ другимъ. Мы тысячу разъ видѣли, что камень падаетъ на землю. Поэтому мы *вѣримъ*, что онъ всегда будетъ падать на нее, если какая нибудь опора не воспрепятствуетъ его паденію. Но наша вѣра основывается лишь на *привычкѣ*. Разумъ не дѣлаетъ и не можетъ сдѣлать ее обязательной. Онъ не ручается намъ за то, что такъ называемый нами законъ природы неизмѣненъ.

Пойдемъ дальше. Припомнимъ основное положеніе философіи Канта, испытавшаго на себѣ вліяніе юмовскаго скептицизма. Внѣ насъ существуютъ какіе-то предметы. Но какіе именно, — мы не знаемъ. Мы, дѣйствительно, имѣемъ дѣло только со своими собственными ощущеніями и съ образами предметовъ, вырастающими въ насъ на ихъ основѣ. Но ощущеніе, а слѣдовательно, и образъ предмета, есть равнодѣйствующая двухъ силъ: свойствъ, предметовъ, производящихъ на насъ извѣстное впечатлѣніе, и свойствъ того пріемника, который получаетъ эти впечатлѣнія, свойствъ нашего „я“, которое группируетъ ихъ извѣстнымъ образомъ, такъ сказать, разставляетъ и связываетъ ихъ, *сообразно своей собственной природѣ*. Уже изъ одного этого видно, что наши представленія о предметахъ не могутъ быть похожи на вызывающіе ихъ предметы, что иное дѣло наши представленія, а иное дѣло *вещи, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ*. Но это еще не все. Мы сказали, что наше „я“ группируетъ впечатлѣнія, производимыя на насъ внѣшними предметами (недоступными для насъ вещами самими по себѣ) *сообразно своей собственной природѣ*. Но какъ же оно группируетъ ихъ, какъ оно разставляетъ ихъ и связываетъ? Мы видимъ вещи *въ пространствѣ*. Спрашивается, существуетъ-ли пространство само по себѣ? *Опытъ* не можетъ отвѣтить прямо на этотъ вопросъ. А что касается разсудка, то предположеніе о пространствѣ, существующемъ *внѣ насъ*

и независимо отъ насъ, приводитъ его къ противорѣчивымъ выводамъ; остается предположить, что пространство (равно какъ и *время*) есть не что иное, какъ *форма нашего созерцанія* (или воззрѣнія, какъ выражаются нѣкоторые русскіе писатели), и что, слѣдовательно, оно не имѣетъ ровно никакого отношенія къ вещамъ самимъ по себѣ (къ ноуменамъ). Отъ представленій перейдемъ къ *понятіямъ*—и возьмемъ хоть понятіе о *причинѣ*. Очень возможно, что мы ошибаемся, когда говоримъ, что явленіе А есть причина явленія В. Но мы не ошибаемся, когда говоримъ вообще, что между явленіями существуетъ причинная связь. Устраните понятіе о причинѣ, и у васъ останется лишь хаосъ явленей, въ которомъ вы ровно ничего не поймете. Но въ томъ-то и дѣло, что устранить это понятіе *невозможно*. Оно обязательно для насъ, оно есть *одна изъ формъ нашего мышленія*. Мы не станемъ пересчитывать другихъ его формъ. Скажемъ только, что, какъ *формы нашего мышленія*, онѣ утрачиваютъ всякій смыслъ, едва только мы заговариваемъ о вещахъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, *независимо* отъ нашего мышленія. Другими словами, такъ называемые нами законы природы простираются лишь на міръ явленій (феноменовъ), существующій въ нашемъ сознаніи, а ноумены (вещи сами по себѣ) вовсе не подчинены этимъ законамъ.

Такимъ образомъ, въ ученіи Канта о мірѣ явленій есть два элемента: 1) субъективный *идеалистическій* элементъ: форма нашего созерцанія или мышленія, вообще познанія; 2) *реалистическій* элементъ: тотъ неопредѣленный матеріалъ, который даютъ намъ ноумены и который перерабатывается нашимъ сознаніемъ. Кантъ называетъ свою философію *трансцендентальнымъ идеализмомъ*. Такъ какъ къ міру ноуменовъ неприменимо наше понятіе объ естественной необходимости, то его *можно*, — кому угодно, — считать царствомъ полной свободы. Въ этомъ мірѣ *могутъ* найти себѣ убѣжище всѣ тѣ призраки, — богъ, безсмертіе души, свобода воли, — которые не уживаются съ понятіемъ о законосообразности. Кантъ, воевавшій съ этими призраками въ „Критикѣ чистаго разума“, складываетъ передъ ними оружіе въ „Кри-

тикѣ практическаго разума“, т. е. тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о дѣйствіи, а не объ отвлеченномъ умозрѣніи.

Эта двойственность (этотъ *дуализмъ*) составляетъ Ахилесову, пятую идеализма. Впрочемъ, несостоятельность его ясно видна, даже съ точки зрѣнія кантовскихъ посылокъ.

Такъ, напримѣръ, что такое *явленіе* по смыслу кантовой философіи? Это равнодѣйствующая двухъ факторовъ:

1. Дѣйствія на наше „я“ тѣхъ предметовъ (ноуменовъ), которые существуютъ внѣ насъ \*) и извѣстны намъ не сами по себѣ, а только черезъ посредство производимыхъ ими на насъ впечатлѣній.

2. Свойствъ нашего „я“, перерабатывающаго сообразно этимъ свойствамъ впечатлѣнія, получаемыя имъ отъ вещи самой по себѣ.

Но если явленіе вызывается дѣйствіемъ на насъ вещи самой по себѣ, то это значитъ, что дѣйствіе этой вещи есть *причина явленія*. А между тѣмъ,—по ученію того же Канта,—*категорія причинности примѣнима только въ предѣлахъ міра явленій и не примѣнима къ вещи самой по себѣ*. Изъ этого очевиднаго противорѣчія,—на которое было указано еще въ нѣмецкой философской литературѣ конца XVIII-го вѣка, — есть только два выхода: или мы продолжаемъ утверждать, что категорія причинности непримѣнима къ вещамъ самимъ по себѣ, и, слѣдовательно, отвергаемъ ту мысль, что явленіе вызывается *дѣйствіемъ на насъ* вещи самой по себѣ; или же мы продолжаемъ

\*) Въ § 32 извѣстнаго сочиненія Канта „Phaenomena zu einer jeden Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können“, вышедшаго послѣ его „Критики чистаго разума“, мы читаемъ: „In der That, wenn die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blossе Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zu Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsre Sinne von diesem unbekanntem Etwas affiziert werden, kennen“. (Въ самомъ дѣлѣ, если,—какъ и слѣдуетъ,—мы считаемъ предметы нашихъ внѣшнихъ чувствъ простыми явленіями, то этимъ самымъ мы признаемъ, однако, что въ основѣ ихъ лежитъ вещь сама по себѣ, хотя мы и не знаемъ ея свойствъ, а знаемъ только тотъ способъ, которымъ она дѣйствуетъ на наши чувства.

находить эту мысль правильной и тогда признаемъ, что категорія причинности примѣнима къ вещамъ самимъ по себѣ. Въ первомъ случаѣ мы прямой дорогой идемъ къ *субъективному идеализму*, потому что если вещь сама по себѣ не дѣйствуетъ на насъ, то мы ничего не знаемъ объ ея существованіи, и самое представленіе о ней должно быть объявлено ненужнымъ, — т. е. излишнимъ — въ нашей философіи; во-второмъ случаѣ мы выступаемъ на путь *материализма*, потому что въдѣ и материалисты никогда не утверждали, что мы знаемъ, каковы вещи сами по себѣ, т. е. независимо отъ ихъ дѣйствія на насъ, а только утверждали, что эти вещи извѣстны намъ именно потому, что онѣ дѣйствуютъ на наши органы чувствъ, и именно въ той мѣрѣ, въ какой онѣ на нихъ дѣйствуютъ. „Намъ неизвѣстны ни сущность, ни истинная природа матеріи,—говоритъ Гольбахъ,—хотя по ея дѣйствію на насъ мы можемъ судить о нѣкоторыхъ ея свойствахъ... Для насъ матеріесть то, что такъ или иначе дѣйствуетъ на наши чувства \*)“ Если Ланге писалъ въ своей „Исторіи материализма“ (т. I, стр. 349 русскаго перевода, гдѣ рѣчь идетъ именно о Гольбахѣ), что „материализмъ упрямо принимаетъ міръ чувственной видимости за міръ дѣйствительныхъ предметовъ“, то это объясняется только тѣмъ, что онъ „упрямо“ *не понималъ материализма*. Но какъ бы тамъ ни было, а вопросъ о непознаваемости внѣшняго міра въ обоихъ изъ указанныхъ мною случаяхъ получаетъ *положительное* рѣшеніе. Въ самомъ дѣлѣ, если мы перейдемъ на точку зрѣнія субъективнаго идеализма, то намъ будетъ ясно, что наше я способно познать имъ же самимъ создаваемое *не-я*. А если мы предпочтемъ сдѣлаться материалистами, то при нѣкоторомъ размышленіи мы должны будемъ придти къ тому убѣжденію, что если мы,—благодаря дѣйствію на насъ вещей самихъ

\*) Еще рѣшительнѣе высказывается въ этомъ смыслѣ англійскій материалистъ Джозефъ Пристлей (Смотри, напримѣръ, его „Disquisitions, relating to Matter and Spirit, vol. I, second edition, Birmingham, MDCCLXXXII, p. 134). Правда, согласно духу своей разновидности материализма, — довольно близкаго съ „энергетикой“ Оствальда,—Пристлей заходитъ *слишкомъ* далеко, по здѣсь намъ это безразлично.

по себѣ,—знаемъ некоторыя свойства этихъ вещей, то намъ, вопреки Гольбаху, до некоторой степени известна и ихъ природа: вѣдь природа вещи обнаруживается именно въ ея свойствахъ. Хотяея противопоставленіе природы свойствамъ совершенно несостоятельно, а между тѣмъ именно это противопоставленіе завело теорію познанія въ тѣ схоластическія дерби, въ которыхъ заблудился Кантъ, и въ которыхъ продолжаютъ безпомощно блуждать всѣ нынѣшніе противники матеріализма. Гете чутьемъ гениальнаго поэта-мыслителя лучше „трансцендентальнаго идеалиста“ Канта и даже лучше матеріалиста Гольбаха понялъ, гдѣ истина. Онъ сказалъ:

Nichts ist innen, Nichts ist draussen,  
Den was innen, das ist aussen.  
So ergreift ohne Säumniss  
Heilig öffentlich Geheimniss...

Въ этихъ немногихъ словахъ заключается, можно сказать, вся „гносеологія“ матеріализма; но ни этихъ словъ, ни матеріалистической теоріи познанія, до сихъ поръ, не могутъ понять тѣ схоластики, которые толкуютъ о непознаваемости внѣшняго міра.

Гегель чрезвычайно ясно обнаружилъ ту логическую, — или, если вы предпочитаете, гносеологическую, — ошибку, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ разсужденій о томъ, что вещи сами по себѣ недоступны нашему познанію. Мы дѣйствительно лишены всякой возможности отвѣтить на вопросъ, что такое вещь сама по себѣ. И это по очень простой причинѣ: вопросъ „что такое?“ предполагаетъ, что данная вещь имѣетъ свойства, которыя должны быть указаны; этотъ вопросъ сохраняетъ какой-нибудь смыслъ единственно только при этомъ предположеніи. Но „philosophical people“, толкующій о непознаваемости вещей самихъ по себѣ, заранее отвлекается отъ всѣхъ свойствъ вещи и этимъ отвлеченіемъ дѣлаетъ вопросъ нелпнымъ, а потому и отвѣтъ невозможнымъ. Кантовскій трансцендентальный идеализмъ,—говоритъ Гегель,—„переноситъ въ сознаніе всѣ свойства вещей какъ по отношенію къ формѣ, такъ и по отношенію къ содержанію. Понятно, что съ этой точки зрѣнія единственно отъ

меня, отъ субъекта, зависитъ то обстоятельство, что древесный листъ кажется мнѣ зеленымъ, а не чернымъ, сахаръ сладкимъ, а не горькимъ, и что когда часы бьютъ два, я воспринимаю ихъ удары послѣдовательно, а не одновременно, и что я не считаю перваго удара ни причиной, ни слѣдствіемъ втораго“ и т. д. (Wissenschaft der Logik, I. Band, I. Abth. S. 55, II. Abth. S. 150. Пристлей въ своихъ Disquisitions, а также въ своей полемикѣ съ Прайсомъ, раньше Гегеля высказалъ много весьма дѣльныхъ замѣчаній о томъ, что собственно слѣдуетъ понимать подъ словомъ: познаніе).

Но позвольте, возражаетъ читатель, да развѣ же цвѣтъ или звукъ не есть нѣчто совершенно субъективное? Развѣ ощущеніе звука или цвѣта похоже на тотъ родъ движенія, которымъ оно вызывается, по ученію современнаго естествознанія?—Конечно, не похоже. Но если желъзо при различныхъ температурахъ имѣетъ различный цвѣтъ, то на это есть объективная причина, не зависящая отъ свойствъ моей „духовной“ организаціи. Нашъ знаменитый фізіологъ Съченовъ былъ совершенно правъ, когда писалъ, что „всякому чувствуемому нами колебанію или переходу звука, по силѣ, высотѣ и продолжительности, соотвѣтствуетъ совершенно опредѣленное водонзмѣненіе звукового движенія въ дѣйствительности. Звукъ и свѣтъ, какъ ощущенія, суть продукты организаціи челоѣка; но корни видимыхъ нами формъ и движеній, равно какъ слышимыхъ нами модуляцій звуковъ, лежатъ внѣ насъ въ дѣйствительности“ („Предметная мысль и дѣйствительность“ въ сборникѣ „Помощь голодающимъ“, изд. „Рус. Вѣд.“, стр. 188), Съченовъ прибавляетъ: „Каковы бы ни были предметы сами по себѣ, независимо отъ нашего сознанія,—пусть наши впечатлѣнія отъ нихъ будутъ лишь условными знаками,—во всякомъ случаѣ чувствуемому нами сходству и различію знаковъ соотвѣтствуетъ сходство и различіе дѣйствительное. Другими словами, сходства и различія, находимыя челоѣкомъ между чувствуемыми предметами, суть сходства и различія дѣйствительныя“ (тамъ же, стр. 207). Это опять вѣрно. Нужно только замѣтить, что Съченовъ не вполне точно выражается. Когда онъ допускаетъ, что наши впечатлѣнія являются лишь условными

знаками вещей самих по себѣ, то онъ какъ будто признаетъ, что вещи сами по себѣ имѣютъ какой-то неизвѣстный намъ „видъ“, недоступный нашему сознанию. Но вѣдь и „видъ“ есть именно только результатъ дѣйствія на насъ вещей самих по себѣ; *помимо этого дѣйствія онъ никакого вида не имѣютъ*. Поэтому противопоставлять ихъ „видъ“, — какъ онъ существуетъ въ нашемъ сознаниі, — тому ихъ „виду“, какой онѣ будто бы имѣютъ на самомъ дѣлѣ, значитъ не отдавать себѣ отчета въ томъ, какое понятіе связывается со словомъ: видъ. На такой неточности терминологіи основывается, какъ сказано выше, вся „гносеологическая“ схоластика кантіанства. Я знаю, что Сѣченъ не склоненъ къ этой схоластикѣ: я уже сказалъ, что *его* теорія познанія совершенно правильна, но мы должны дѣлать своимъ философскимъ противникамъ такіе терминологическія уступки, которыя мѣшаютъ намъ вполне точно выразить свои собственные мысли. Я еще и потому дѣлаю эту оговорку, что въ примѣчаніи къ первому изданію моего перевода этой брошюры Энгельса я самъ выразался еще не совсемъ точно и только впоследствии почувствовалъ всѣ неудобства такой неточности.

Итакъ, вещи сами по себѣ никакого „вида“ не имѣютъ. Ихъ „видъ“ существуетъ только въ сознаниі тѣхъ субъектовъ, на которыхъ онѣ дѣйствуютъ. Теперь спрашивается, кто же эти субъекты? Люди? Нѣтъ, не только люди, но и всѣ тѣ организмы, которые, благодаря извѣстнымъ особенностямъ своего строенія, имѣютъ возможность такъ или иначе „видѣть“ внѣшній міръ. Но строеніе этихъ организмовъ неодинаково; поэтому и внѣшній міръ имѣетъ для нихъ неодинаковый „видъ“: я не знаю, какъ „видитъ“ улитка но я увѣренъ, что она „видитъ“ не такъ, какъ люди. Изъ этого не слѣдуетъ, однако, что свойства внѣшняго міра имѣютъ только субъективное значеніе. Вовсе нѣтъ! Если человѣкъ и улитка движутся отъ точки А къ точкѣ В, то и для человѣка, и для улитки прямая линія одинаково будетъ кратчайшимъ разстояніемъ между этими точками: если бы оба эти организма пошли по ломанной линіи, то имъ пришлось бы затратить больше работы на свое передвиженіе. Значитъ, свойства пространства имѣютъ также объективное значеніе, хотя и представляются

различно организмамъ, стоящимъ на различныхъ ступеняхъ развитія.

Это еще не все. Что такое для меня улитка? Часть внѣшняго міра, дѣйствующаго на меня извѣстнымъ образомъ, обусловленнымъ моею организаціей. Стало быть, если я допускаю, что улитка такъ или иначе „видитъ“ внѣшній міръ, то я вынужденъ признать, что тотъ „видъ“, въ какомъ представляется внѣшній міръ улиткѣ, самъ обуславливается свойствами этого реально существующаго міра. Такимъ образомъ, отношеніе объекта къ субъекту, бытія къ мышленію, этотъ, — какъ говоритъ Энгельсъ, основной вопросъ новѣйшей философіи, — представляется намъ въ совершенно новомъ свѣтѣ. Противопоставленіе субъекта объекту исчезаетъ: *субъектъ* становится также и *объектомъ, матеріа* (припомните опредѣленіе Гольбаха: „для насъ матерія есть то, что такъ или иначе дѣйствуетъ на наши чувства“) оказывается при извѣстныхъ условіяхъ одаренной *сознаніемъ*. Это чистѣйшій материализмъ; но это единственный сколько-нибудь удовлетворительный и не противорѣчающій наукѣ отвѣтъ на вопросъ объ отношеніи субъекта къ объекту.

Далѣе. Кантъ ставитъ свою теорію познанія въ всякой связи съ тѣмъ *ученіемъ о развитіи*, которое господствуетъ въ нынѣшней наукѣ, и обоснованію котораго онъ самъ такъ много содѣйствовалъ своимъ сочиненіемъ „Allgemeine Theorie und Geschichte des Himmels“. Это большой недостатокъ, объясняющійся, конечно, состояніемъ современной Канту биологіи, но ясно сознаваемый теперь нѣкоторыми биологами, очень высоко ставящими кантову философію. Для примѣра укажу на интересную статью профессора Рейнке „Kants Erkenntnisslehre und die moderne Biologie“ въ „Deutsche Rundschau“ за июль 1904 г.

Рейнке находитъ, что современное естествознаніе и особенно биологія не уживается съ кантовскимъ ученіемъ „объ апіорныхъ свойствахъ человѣческаго разсудка“.

Кантъ говоритъ, какъ мы знаемъ, что категорія причинности не примѣнима къ вещамъ самимъ по себѣ, а примѣнима только къ явлениямъ, и это потому, что причинность привносится въ явленія нашимъ разсудкомъ, что она есть *апіорный* законъ

природы. Вообще, по Канту, разумъ служить источникомъ всякаго порядка въ природѣ, такъ какъ онъ диктуетъ ей свои законы. Вотъ это-то и смущаетъ Рейнке. „Существуетъ-ли такое а priori?“,—спрашиваетъ онъ и отвѣчаетъ такъ:— Человѣкъ съ самаго рожденія своего, слѣдовательно, раньше всякаго опыта, вынужденъ свойствами своего разсудка думать согласно категоріи причинности и представлять себѣ явленія во времени и въ пространствѣ (Рейнке называетъ время и пространство тоже категоріями; это не описка, а своеобразное пониманіе ученія о категоріяхъ, на которомъ я здѣсь останавливаться не стану); но точно также онъ, по свойствамъ своей организаціи, вынужденъ дышать, двигаться, принимать пищу и т. д. Такъ какъ человѣкъ составляетъ часть природы, то онъ подлежитъ ей великому закону,—закону приспособленія къ условіямъ своего существованія. И было бы совершенно нелѣпо думать, что этотъ законъ приспособленія предписывается природѣ нашимъ разумомъ. Но этому закону подчиняются также и *духовныя* свойства организмовъ, которыя вѣдь также относятся къ природѣ; они также развиваются съ развитіемъ организма. Всѣ формы приспособленія организма къ окружающей его средѣ — легкія, жабры и т. д. — даются организму также *a priori*, какъ и формы мышленія. Обѣ эти группы свойствъ организма получаютъ имъ по наслѣдству и развиваются по мѣрѣ развитія его изъ клѣточки, въ которой такихъ свойствъ совсѣмъ незамѣтно. Если мы зададимъ вопросъ о томъ, какъ пріобрѣтены онѣ были даннымъ видомъ животныхъ, то намъ придется обратиться къ исторіи развитія земли, но если мы возьмемъ отдѣльную особь,—человѣка или какое-нибудь другое животное,—то всѣ ея свойства, какъ физическія, такъ и духовныя, даны ей *a priori*.

Такъ разсуждаетъ Рейнке. Эти его разсужденія интересны и справедливы, но кантовское *a priori* получаетъ, благодаря ему, совсѣмъ новый видъ. И едва-ли Рейнке встрѣтилъ бы одобреніе со стороны самого Канта. Достаточно сказать, что Рейнке отказывается признать за временемъ, пространствомъ и причинностью исключительно субъективный характеръ. Напротивъ, „аналогія съ приспособленіемъ тѣлесныхъ формъ приводитъ меня къ тому выводу,—го-

ворить онъ,—что апіорные законы мышленія совсѣмъ не существовали-бы, если бы они... не соответствовали реальностямъ внѣ насъ“. Это звучитъ совсѣмъ ужъ материалистически, хотя Рейнке,—принадлежащій къ числу столповъ современнаго *неовитализма*,—конечно, не материалистъ. И, разумѣется, нынѣшніе неокантіанцы въ родѣ Когена, Лассвица или даже Риля ни за что не согласятся съ тѣмъ, что говоритъ Рейнке объ *a priori*. Но современная биологія не оставляетъ ихъ въ покоѣ.

„Я не знаю,—говоритъ другой нѣмецкій писатель,—какъ представляются съ ученіемъ о развитіи тѣ философы, которые придерживаются кантовской теоріи познанія. Для Канта человѣческая душа была данной, въ своихъ элементахъ неизмѣнной величиной. Для него рѣчь шла только о томъ, чтобы опредѣлить ея апіорное имущество и вывести изъ него все остальное, а не о томъ, чтобы показать происхожденіе этого имущества. Но если мы исходимъ изъ той аксіомы, что человѣкъ постепенно развился изъ комочка протоплазмы, то нужно будетъ изъ элементарныхъ жизненныхъ проявленій клѣточки вывести какъ разъ то, что для Канта было основой... всего міра явленій“ (Ph. Beck, *Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde*, Leipzig, 1904, S. 33). Но въ томъ-то и дѣло, что кантіанцы до сихъ поръ вовсе и не задумывались надъ тѣмъ, согласима-ли ихъ теорія познанія съ ученіемъ о развитіи, и даже очень удивлялись, когда кто-нибудь предлагалъ имъ подумать объ этомъ. Я помню, какъ презрительно пожимали плечами мои пріатели-кантіанцы, когда я въ спорѣ съ Кон. Шмидтомъ выставилъ противъ Канта тѣ соображенія, которыя выставляетъ Ф. Бекъ въ вышеприведенной мною цитатѣ. Но истина беретъ свое, и теперь даже такой, можно сказать, неисправимый кантіанецъ, какъ Виндельбандъ, оказался вынужденнымъ спросить себя, можетъ-ли признавать „феноменальность“ времени (*die Phaenomenalität der Zeit*) тотъ, кто придерживается теоріи развитія (см. его статью „*Nach hundert Jahren*“ въ сборникѣ „*Zu Kants' Gedächtniss*“, Berlin, 1904, S.S. 17—18).

Виндельбандъ находитъ, что тутъ наука ставитъ передъ кантіанствомъ „трудную проблему“. Но проблема въ данномъ случаѣ не „трудна“, а просто-на-просто *неразрѣшима*.

Развитіе совершается *во времени*, а между тѣмъ, по Канту, время есть только субъективная форма созерцанія. Если я придерживаюсь философіи Канта, то я противорѣчу самъ себѣ, говоря о томъ, что было *до меня*, т. е. тогда, когда не было меня, а значитъ, также и формъ моего созерцанія: пространства и времени. Правда изъ этого затрудненія ученики Канта пытались выйти съ помощью указанія на то, что у Канта рѣчь идетъ о формахъ созерцанія и мышленія не отдѣльнаго человѣка, а всего человѣчества. Но это указаніе ничему не помогаетъ, а только создаетъ новыя затрудненія.

Во-первыхъ, я долженъ признать одно изъ двухъ: *или* другіе люди существуютъ *только въ моемъ представленіи*, и въ такомъ случаѣ ихъ не было до меня и не будетъ послѣ моей смерти. *Или же* они существуютъ *внѣ меня* и независимо отъ моего сознанія, въ этомъ случаѣ мысль объ ихъ существованіи до меня и послѣ меня не заключаетъ въ себѣ, конечно, ничего противорѣчиваго; но именно теперь-то и возникаютъ для кантовой философіи новыя, непреодолимыя затрудненія. Если люди существуютъ „внѣ меня“, то это „внѣ меня“, очевидно, и есть то, что, благодаря строенію моего мозга, представляется мнѣ *пространствомъ*. Стало быть, пространство не есть только субъективная форма созерцанія; стало быть, ему тоже соответствуетъ нѣкоторое объективное „an sich“ („само по себѣ“). Если люди жили *до меня* и будутъ жить *послѣ меня*, то этимъ „до меня“ и „послѣ меня“, очевидно, опять соответствуетъ какое-то „an sich“, не зависящее отъ моего сознанія и только отражающееся въ этомъ сознаніи въ формѣ времени. Стало быть, и *время не только субъективно*. Наконецъ,—если люди существуютъ внѣ меня, то они принадлежатъ къ числу тѣхъ вещей самихъ по себѣ, о возможности познанія которыхъ мы, материалисты, спорили съ кантианцами. И если *ихъ* поступки способны такъ или иначе обуславливать *мои* дѣйствія, а *мои* дѣйствія способны вліять на *ихъ* поступки,—что неизбежно долженъ допустить тотъ, кто признаетъ, что человѣческія общества и развитіе ихъ культуры существуютъ не только въ его сознаніи,—то ясно, что категорія причинности примѣнима къ реально существующему внѣшнему

міру; т. е. къ міру ноуменовъ, къ вещамъ самимъ по себѣ. Словомъ, другого выхода нѣтъ: *или субъективный идеализмъ*, послѣдовательно приводящій къ *солипсизму* (т. е. къ признанію того, что другіе люди существуютъ лишь въ моемъ представленіи), *или* отказъ отъ кантовскихъ посылокъ, отказъ, логическимъ завершеніемъ котораго долженъ быть переходъ на точку зрѣнія *материализма*, какъ я это показалъ еще въ моемъ спорѣ съ Конрадомъ Шмидтомъ.

Пойдемъ еще дальше. Перенесемъ мысленно въ ту эпоху, когда на землѣ существовали только весьма отдаленные предки человѣка,—напримѣръ, во вторичную эпоху. Спрашивается, какъ обстоитъ *тогда* дѣло съ пространствомъ, временемъ и съ причинностью? *Чѣмъ* субъективными формами были они въ то время? Субъективными формами ихтиозавровъ? И *чей* разсудокъ диктовалъ *тогда* свои законы природѣ? Разсудокъ археоптерикса? На эти вопросы философія Канта *не можетъ дать отвѣта*. И она должна быть отвергнута, какъ совершенно несогласная съ современной наукой.

Идеализмъ говоритъ: *безъ субъекта нѣтъ объекта*. Исторія земли показываетъ, что *объектъ существовалъ гораздо раньше, чѣмъ появился субъектъ*, т. е. гораздо раньше, чѣмъ появились организмы, обладающіе замѣтною степенью сознанія. Идеалистъ говоритъ: *разсудокъ диктуетъ природѣ ея законы*. Исторія органическаго міра показываетъ, что „разсудокъ“ является лишь на высокой ступени лѣтницы развитія. А такъ какъ это развитіе можетъ быть объяснено только законами природы, то выходитъ, что природа продиктовала разсудку его законы. Теорія развитія *обнаруживаетъ истину материализма*.

*Исторія человечества* есть частный случай развитія вообще. Поэтому въ сказанномъ заключается и отвѣтъ на вопросъ о томъ, можно-ли соединить ученіе Канта съ материалистическимъ объясненіемъ исторіи. Конечно, эклектикъ все можетъ соединить въ своемъ умѣ. Съ помощью эклектическаго мышленія можно соединять Маркса не только съ Кантомъ, но и со средневѣковыми „реалистами“. Что же касается людей, послѣдовательно мыслящихъ, то имъ незаконное сожителство Маркса съ философіей

Канта должно представляться чѣмъ-то чудовищнымъ въ полномъ смыслѣ этого слова.

Кантъ говорилъ въ своей „Критикѣ практическаго разума“, что величайшая обязанность философа быть *последовательнымъ*, но что именно это-то обыкновенно встрѣчается рѣже всего. Это его замѣчаніе невольно вспоминается какъ по поводу его самого, такъ и по поводу тѣхъ подмастерьевъ и учениковъ философіи, которые хотятъ соединить его съ Марксомъ.

„Критики Маркса“,—и въ ихъ числѣ упомянутый выше *arguer Konrad*,—много и громко кричали, будто Энгельсъ обнаружилъ полное непониманіе Канта, когда сказалъ, что ученіе о непознаваемости внѣшняго міра лучше всего опровергается опытомъ и промышленностью. На самомъ дѣлѣ, Энгельсъ былъ безусловно правъ. Всякій опытъ и всякое производительное дѣйствіе чело­вѣка представляетъ собою *активное* его отношеніе къ внѣшнему міру, намѣренное вызваніе извѣстныхъ явленій. А такъ какъ явленіе есть плодъ дѣйствія на меня вещи самой по себѣ (Кантъ говоритъ: аффицированія меня этою вещью), то, совершая опытъ или занимаясь производствомъ того или другого продукта, я заставляю вещь самое по себѣ „аффицировать“ мое „я“ извѣстнымъ, заранее опредѣленнымъ мною образомъ. Слѣдовательно, я знаю, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя ея свойства, именно тѣ, черезъ посредство которыхъ, я заставляю ее дѣйствовать. Но это еще не все. Заставляя эту вещь дѣйствовать на меня извѣстнымъ образомъ, я становлюсь къ ней въ отношеніе *причины*. А Кантъ говоритъ, что категорія причины не имѣетъ никакого отношенія къ „вещамъ самимъ по себѣ“; слѣдовательно, здѣсь опытъ опровергаетъ его еще лучше, чѣмъ опровергалъ онъ самъ себя, когда говорилъ, что категорія причины относится лишь къ *явленіямъ* (а не къ вещамъ самимъ по себѣ), и въ то же время утверждалъ, что вещь „сама по себѣ“ дѣйствуетъ на наше „я“, т. е. служить *причиною* явленій. А изъ этого опять слѣдуетъ, что очень ошибался Кантъ, когда говорилъ, что „формы нашего мышленія“ (категоріи или „основныя понятія разсудка“, напримѣръ, причинность, взаимодействие, существованіе, необходимость) суть только „априорныя формы“, т. е., что вещи въ себѣ не подлежатъ причинному

отношенію, взаимодействию и т. п. Въ дѣйствительности, основныя формы нашего мышленія не только вполне соотвѣтствуютъ тѣмъ отношеніямъ, которыя существуютъ между вещами въ себѣ, но и *не могутъ не соотвѣтствовать* имъ, потому что иначе сдѣлалось бы невозможнымъ наше существованіе вообще, а слѣдовательно, и существованіе нашихъ „формъ мышленія“. Правда, мы очень способны ошибаться въ изысканіи этихъ основныхъ формъ, мы можемъ принять за категорію то, что вовсе не есть категорія. Но это вопросъ другой, прямого отношенія сюда не имѣющей. По его поводу мы ограничимся однимъ замѣчаніемъ: когда мы говоримъ о познаваемости внѣшняго міра, мы вовсе не хотимъ сказать этимъ, что первый встрѣчный философъ имѣетъ о немъ правильное понятіе.

Хорошо, пусть неправъ Кантъ, пусть его дуализмъ не выдерживаетъ критики. Но вѣдь само существованіе внѣшнихъ предметовъ все-таки остается недоказаннымъ. Какъ вы докажете, что неправъ Юмъ, что неправы субъективныя идеалисты, напримѣръ, Берклей, взгляды котораго вы изложили въ началѣ этого примѣчанія?

На вопросъ о субъективномъ идеализмѣ я и отвѣчать не считаю нужнымъ. Чей умъ можетъ удовлетвориться этой философіей, логически приводящей, какъ я сказалъ выше, къ *солипсизму*, съ тѣмъ спорить бесполезно,—но того можно и должно попросить быть *последовательнымъ*. А последовательность для такого чело­вѣка заключается, напримѣръ, въ отрицаніи даже акта своего собственнаго рожденія: солипсистъ, не признающій ничего, кромѣ своего „я“, разумѣется сдѣлалъ бы большую логическую ошибку,—настоящее умственное *salto mortale*,—если бы допустилъ, что его мать существуетъ или существовала не только въ его представленіи. При томъ же, никто не „ощущалъ“ себя въ процессѣ своего рожденія; поэтому солипсистъ не имѣетъ ровно никакого основанія называть себя „рожденнымъ женщиной“. Но подобнымъ идеализмомъ удовлетворится развѣ только умъ несчастнаго Поприщина. Такой идеализмъ есть не что иное, какъ приведеніе къ нелѣпности того критицизма, который сомнѣвается въ познаваемости внѣшняго міра. Человѣкъ долженъ дѣйствовать, умоза-

ключать и вѣрить въ существованіе вѣшняго міра, говорилъ Юмъ. Намъ, материалистамъ, остается прибавить, что такая „вѣра“ составляетъ необходимое предварительное условіе мышленія *критическаго* въ лучшемъ смыслѣ этого слова, что она есть неизбѣжное *salto vitale* философіи. Основной философскій вопросъ рѣшается не противопоставленіемъ „я“ „не я“, т. е. вѣшнему міру: такое противопоставленіе способно завести лишь въ тупой переулокъ абсурда. Для рѣшенія названнаго вопроса необходимо выступить за предѣлы „я“ и разсмотрѣть, какъ относится „онъ“ (организмъ, обладающій сознаниемъ) къ окружающему его *внѣшнему міру*. Но какъ только вопросъ принимаетъ этотъ, — единственно - рациональный, — видъ, тотчасъ же становится очевидно, что „субъектъ“ вообще, а слѣдовательно, и мое „я“, не только не диктуетъ законовъ объективному міру, но представляетъ собою лишь составную часть этого міра, разсматриваемую съ другой стороны, со стороны мысли, а не со стороны протяженія, какъ сказалъ бы Спиноза, который былъ несомнѣннымъ материалистомъ, хотя его и отказываются признать таковымъ историки философіи \*).

Этимъ рѣшительнымъ шагомъ мысли разрубается также и весь гордіевъ узелъ Юмова скептицизма. Само собою разумѣется, что, пока я сомнѣваюсь въ существованіи вѣшнихъ предметовъ, до тѣхъ поръ и вопросъ о причинной связи *между ними* по необходимости остается передо мною въ томъ видѣ, какой онъ принялъ у Юма: я имѣю право говорить только о послѣдовательности моихъ собственныхъ впечатлѣній, неизвѣстно откуда берущихся. Но когда работа моей мысли убѣждаетъ меня, что сомнѣніе въ существованіи вѣшняго міра приводитъ мой умъ къ нелѣпости, и когда я — *уже не „догматически“, а „критически“* — объявляю существованіе вѣшняго міра несомнѣннымъ, тогда я тѣмъ самымъ признаю, что мои впечатлѣнія являются результатомъ дѣй-

\*) Ср. Фейербаха: Was für mich oder subjectiv ein reingeistiger, immaterieller, unsinnlicher Akt, ist an sich oder objectiv ein materieller, sinnlicher. (Что для меня или субъективно есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный актъ, то само по себѣ, объективно есть актъ материальный, чувственный. Werke, II, 350).

ствія на меня вѣшнихъ предметовъ, т. е. приписываю причинности объективное значеніе.

Разумѣется, при извѣстномъ настроеніи мыслителя указанное мною *salto vitale* мышленія можетъ показаться ему неправомѣрнымъ, и онъ почувствуетъ себя расположеннымъ вернуться къ Юму. Но точка зрѣнія Юма осуждаетъ мысль на полную неподвижность: самъ Юмъ покидалъ ее всякій разъ, когда, желая мыслить, онъ начиналъ „вѣрить“ въ существованіе вѣшняго міра. Вотъ почему возвратъ къ Юму представляетъ собою, по справедливому замѣчанію Энгельса, шагъ назадъ сравнительно съ материализмомъ. Въ настоящее время такой шагъ назадъ дѣлаютъ, между прочимъ, *эмпириомонисты*, философію которыхъ Риль совершенно правильно называетъ возобновленіемъ философіи Юма (*Zur Einleitung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig, 1903, S. 101*).

8) стр. 46. — Поэтому поводу можно замѣтить, пожалуй, что и химія, и біологія, въ концѣ концовъ, сведутся, вѣроятно, къ молекулярной механикѣ. Но читатель видитъ, что Энгельсъ говорить не объ этой механикѣ, которой не имѣли, да и не могли имѣть въ виду французскіе материалисты, равно какъ и Декартъ, ихъ учитель въ дѣлѣ построенія „животной машинъ“. Какковы были тѣ механическія причины, къ которымъ прибѣгалъ Декартъ для объясненія явленій, совершающихся въ животномъ организмѣ, можно видѣть хотя бы изъ первой части его сочиненія „*O страстяхъ*“ (*De passions en général etc*). А до какой степени мало вязалось механическое мировоззрѣніе французскихъ материалистовъ съ историческимъ взглядомъ на природу, лучше всего показываетъ знаменитая книга „*Système de la Nature*“ („Система природы“). Въ шестой главѣ первой части этой книги авторы ея сталкиваются съ вопросомъ о *происхожденіи чловѣка*. Хотя мысль о постепенномъ его (*зоологическомъ*) развитіи и не кажется имъ „*противорѣчивой*“, но по всему видно, что она является въ ихъ глазахъ весьма мало вѣроятной „догадкой“. Если бы кто-нибудь возсталъ противъ подобной догадки, если бы кто-нибудь сказалъ имъ, что „природа дѣйствуетъ съ помощью извѣстной суммы общихъ и неизмѣнныхъ законовъ“ (какъ будто общіе и

Неизмѣнные законы противорѣчатъ развитію!); если бы къ этому прибавили, что „человѣкъ, четвероногое, рыба, насѣкомое, растение и т. д. существуютъ отъ вѣка и остаются вѣчно неизмѣнными“, то авторы „не воспротивились бы и этому“: они замѣтили бы только, что и этотъ взглядъ не противорѣчитъ тѣмъ истинамъ (механическаго матеріализма), которыя они излагаютъ. Въ концѣ концовъ, они выходятъ изъ затрудненій съ помощью такихъ соображеній: „Человѣку не дано знать все; ему не дано проникнуть въ сущность вещей и дойти до первыхъ причинъ; но онъ способенъ имѣть разумъ и добрыя намбренія, онъ способенъ чистосердечно признать, что не знаетъ того, чего знать не можетъ, и не ставить непонятныхъ словъ и нелѣпыхъ предположеній на мѣсто своего незнанія“ („Syst. de la Nat.“, лондонское изданіе 1871 г., ч. I, стр. 75). Предостереженіе для тѣхъ, которые любятъ пофилософствовать о „границахъ познанія природы“.

Недостаткомъ „разума“ авторы „Системы природы“ объясняютъ все историческія злоключенія человѣчества. „Народы не знали истинныхъ основаній власти, они не смѣли требовать счастья отъ своихъ правителей, которые обязаны были доставить имъ его... Незизбѣжнымъ слѣдствіемъ подобныхъ мнѣній явилось вырожденіе политики въ роковое искусство жертвовать счастьемъ всехъ капризу одного или нѣсколькихъ привилегированныхъ“ и т. д. (Тамъ же, стр. 291). При такихъ взглядахъ можно было съ успѣхомъ бороться противъ существующихъ „привилегій“, но нельзя было и думать о научномъ пониманіи исторіи. Подробнѣе объ этомъ см. у Бельтова „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“ и въ моей книгѣ „Beitrag zur Geschichte des Materialismus“.

9. стр. 49.—Что такое категорическій императивъ? Почему такъ презрительно о немъ говоритъ Энгельсъ? Неужели только потому, что онъ подсказываетъ слишкомъ высокіе идеалы? Нѣтъ, не потому.

Что такое идеалъ? „Идеалъ“, отвѣчаетъ филистеръ, „это цѣль, къ которой мы нравственно обязаны стремиться, но которая стоитъ такъ высоко, что мы никогда ея не достигнемъ“. Изъ этого у филистера вытекаетъ тотъ чрезвычайно пріятный для него выводъ, что „вѣра въ идеалъ“ совмѣстима съ такими поступками, которые,

по меньшей мѣрѣ, не имѣютъ ничего общаго съ „идеаломъ“. Въ семидесятыхъ годахъ въ Россіи бывали такіе „идеальные“, жандармскіе офицеры, которые, арестуя „нигилиста“, увѣрили его, что социализмъ дѣйствительно очень хорошая вещь, что лучше социализма и придумать ничего невозможно, но что въ то же время идеалъ недостижимъ, что, живя на землѣ, приходится о земномъ и думать, а „земное“ требуетъ, чтобы онъ, идеальный жандармскій офицеръ, „сыскавъ, представилъ“, не менѣе идеальнаго нигилиста, и вотъ, онъ „ищетъ и представляетъ“. Жандармы, всего вѣрнѣе, лгали, когда говорили о своемъ стремленіи къ „идеалу“. Но возьмемъ другой примѣръ. Наши „легальные“ народники стремились къ своимъ „идеаламъ“ совершенно искренне. Посмотрите, однако, что выходило изъ искренняго къ нимъ отношенія. Ихъ общественнымъ идеаломъ былъ свободный „народъ“, самостоятельно развивающійся безъ всякихъ препятствій со стороны правительства и высшихъ сословій. И правительство, и высшія сословія совершенно стирались, если не совершенно уничтожались въ народническомъ идеалѣ. Что же дѣлали народники для осуществленія своего идеала? Иногда просто плакали о разложеніи „устоевъ“ („плакали надъ цифрами“, по выраженію Г. И. Успенскаго). Иногда совѣтовали правительству увеличить крестьянскіе надѣлы и уменьшить податной гнетъ. Иногда,—это были ужъ самые послѣдовательные и непримиримые,—„садились на землю“. Но все это всемъ не приближало русской дѣйствительности къ народническому идеалу. Вотъ почему, народники плакали не только надъ цифрами, но и надъ самими собою. Они сознавали полное безсиліе своихъ идеаловъ. Но откуда же происходило это безсиліе? Дѣло ясное: у нихъ не было *никакой органической связи между идеалами и дѣйствительностью*. Дѣйствительность шла въ одну сторону, а идеалы шли въ другую, а лучше сказать,—оставались на одномъ мѣстѣ, продолжали „сидѣть на землѣ“ вмѣстѣ съ гг. легальными народниками, такъ что разстояніе между идеалами и дѣйствительностью все болѣе и болѣе увеличивалось, влѣдствіе чего идеалы съ каждымъ днемъ становились безсилнѣе и безсильнѣе. Вотъ надъ *такими* идеалами, разумѣется, посмѣялся бы Энгельсъ, какъ смѣялся и Гегель. Но насмѣшка относилась бы тутъ не къ

возвышенности идеаловъ, а именно къ ихъ *безсилію*, къ ихъ оторванности отъ общаго хода русскаго движенія. Энгельсъ посвятилъ всю свою жизнь чрезвычайно высокой цѣли: освобожденію пролетаріата. У него тоже былъ „идеаль“; но онъ не былъ оторванъ на вѣки отъ дѣйствительности. Его идеаль—это была та же дѣйствительность, но *дѣйствительность завтрашняго дня*, дѣйствительность, которая будетъ имѣть мѣсто не потому, что Энгельсъ идеальнъ, а потому, что свойства нынѣшней дѣйствительности таковы, что изъ нея, по ея собственнымъ внутреннимъ законамъ, должна развиваться та дѣйствительность завтрашняго дня, которую можно назвать идеаломъ Энгельса. Люди *неразвитые* могутъ спросить насъ: если все дѣло въ свойствахъ дѣйствительности, то при чемъ же тутъ Энгельсъ, чего онъ вмѣшивается въ неотвратимый историческій процессъ со своими идеалами? Развѣ безъ него не обойдется дѣло? *Съ объективной стороны* положеніе Энгельса представляется такъ: въ процессѣ перехода изъ одной своей формы въ другую дѣйствительность захватила его, какъ одно изъ необходимыхъ орудій предстоящаго переворота. *Съ субъективной стороны* выходитъ, что Энгельсу пріятно это участіе въ историческомъ движеніи, что онъ считаетъ его своимъ долгомъ и великой задачей своей жизни. Законы общественнаго развитія такъ же мало могутъ осуществляться безъ посредства людей, какъ законы природы безъ посредства матеріи. Но это вовсе не значитъ, что „личность“ можетъ игнорировать законы общественнаго развитія. Въ самомъ лучшемъ случаѣ она будетъ наказана за это тѣмъ, что станетъ въ положеніе смѣшного донъ-Кихота.

Въ своемъ извѣстномъ сочиненіи „*Wirtschaft und Recht*“ Штаммлеръ выражалъ большое недоумѣніе по поводу того, что марксисты, съ одной стороны, считаютъ революцію пролетаріата *неизбѣжной*, а съ другой,—находятъ нужнымъ содѣйствовать наступленію этой революціи. По его мнѣнію, это такъ же странно, какъ создавать партію для содѣйствія астрономически неизбежнымъ луннымъ затмѣніямъ. Но такое его замѣчаніе показываетъ, какъ, впрочемъ, и вся его книга, что онъ совсѣмъ не понималъ той *материалистической* философіи, которая лежитъ въ основѣ современнаго социализма. Еще Д. Пристлей совершенно пра-

вильно говорить: „Though the chain of events is necessary, our *own determinations and actions* are necessary links of that chain“. (Г. е. хотя цѣпь событій необходима, но наши рѣшенія и дѣйствія составляютъ необходимое звено этой цѣпи. *Disquisitions*, vol. I, p. 110). Кантъ считалъ Пристлея фаталистомъ. Но гдѣ же тутъ фатализмъ? Его нѣтъ и слѣда, какъ на это указывалъ самъ Пристлей въ своемъ спорѣ съ Прайсомъ.

Теперь поговоримъ о категорическомъ императивѣ. Что это такое? Кантъ называетъ императивами правила, имѣющія „признакъ долженствованія“. Императивъ можетъ быть *условнымъ* или *категорическимъ*. Условный императивъ опредѣляетъ волю только по отношенію къ данному желательному дѣйствію. *Категорическій* императивъ опредѣляетъ волю *независимо* отъ той или другой искомой цѣли; онъ опредѣляетъ волю, какъ таковую, „даже прежде, чѣмъ я спрошу себя, имѣю-ли я способность, достаточную для произведенія искомаго дѣйствія, или что мнѣ надо дѣлать, чтобы произвести его“. Кромѣ признака долженствованія, категорическій императивъ имѣетъ, стало быть, и признакъ *безусловной необходимости*. Если кому-нибудь скажутъ, что надо работать и копить деньги на черный день, то это будетъ *условный императивъ*: человекъ долженъ копить деньги только въ томъ случаѣ, если онъ не хочетъ бѣдствовать на старости лѣтъ и не имѣетъ возможности обезпечить себя отъ бѣдности другимъ путемъ. А вотъ правило *не давать ложныхъ обещаній* касается только воли человека, какъ таковой, и нисколько не зависитъ отъ тѣхъ цѣлей, которыя преслѣдуетъ данный человекъ. Этимъ правиломъ хотѣніе опредѣляется a priori. И это есть *категорическій* императивъ. „Слѣдовательно,—говоритъ Кантъ,—практическіе законы относятся только къ волѣ, независимо отъ того, что создается путемъ ея причинности, и отъ послѣдней.. можно отрѣшиться, чтобы имѣть эти законы чистыми“ („Критика практическаго разума“, переводъ Н. М. Соколова, Спб., 1897, стр. 21).

Есть собственно только одинъ категорическій императивъ, который гласитъ: *поступай лишь согласно такому правилу, которое ты могъ бы желать возвести въ общій законъ* (*Grundlegung zur Methaphisik der Sitten*, Leipzig, 1897, S. 44).

Въ поясненіе своей мысли Кантъ приводитъ нѣсколько примѣровъ. Данное лицо до такой степени несчастно, что жизнь стала ему въ тягость, и оно спрашиваетъ, позволительно-ли ему наложить на себя руки. Гдѣ искать отвѣта на этотъ вопросъ? Въ категорическомъ императивѣ. Что было бы, если бы самоубійство сдѣлалось общимъ закономъ? Было-бы то, что прекратилась бы жизнь. Стало бы, самоубійство не согласно съ нравственностью. Еще примѣръ. Кто нибудь ввѣрилъ другому человѣку на храненіе свое имущество. Спрашивается, позволительно будетъ этому другому лицу утаить его? И этотъ вопросъ кажется также легко разрѣшимъ съ помощью категорическаго императива: если бы всѣ люди утаивали ввѣренное имъ имущество, то никто не сталъ бы и ввѣрять его. Третій примѣръ. Зажиточный человѣкъ легко могъ бы помогать бѣднякамъ, но отказывается дѣлать это. Не противорѣчить-ли это нравственному долгу? Противорѣчить: никто не можетъ желать, чтобы такое поведеніе стало общимъ правиломъ, такъ какъ каждый можетъ очутиться въ затруднительномъ положеніи.

Эти примѣры хорошо разъясняютъ мысль Канта, но они же обнаруживаютъ и ея несостоятельность. Еще Гегель справедливо замѣтилъ, что примѣръ со ввѣреннымъ имуществомъ не убѣдительно, такъ какъ можно спросить себя: что же за бѣда, если вещи не будутъ отдаваться на храненіе? А если бы кто-нибудь отвѣтилъ указаніемъ на то, что тогда труднѣе стало бы сберегать имущество, и что сама собственность сдѣлалась бы, въ концѣ концовъ, невозможной, то вѣдь можно спросить также: а зачѣмъ нужна собственность? Въ ученіи Канта нѣтъ, по словамъ Гегеля, ни одного нравственнаго закона, который былъ бы ясенъ самъ по себѣ, безъ дальнѣйшихъ разсужденій и безъ противорѣчій, независимо отъ другихъ опредѣленій. Это справедливо и это особенно замѣтно на примѣрѣ съ самоубійствомъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь въ немъ рѣчь идетъ о самоубійствѣ не всѣхъ людей вообще, а только такихъ, которые разбиты тяжелой жизненной борьбою, самоубійство же такихъ людей еще не прекратило бы жизни.

Гегель говоритъ, кромѣ того, что у Канта каждый опредѣленный нравственный законъ есть пустое утвержденіе, ничего не

говорящая тавтологія, соответствующая формулѣ  $A = A$ : ввѣренное имущество есть ввѣренное имущество, собственность есть собственность. Это тоже вполне справедливо и вполне понятно. Для Канта просто-на-просто не существовали тѣ вопросы, которые Гегель противопоставляетъ его „пустымъ утвержденіямъ“: что за бѣда, если вещи не будутъ отдаваться на храненіе? зачѣмъ собственность? и т. д. *Идеаль Канта*, его „Царство цѣлей“ (Reich der Zwecke, см. Grundlegung, стр. 58, *былъ отвлеченнымъ идеаломъ буржуазнаго общества, нормы котораго представлялись Канту непрефераемыми величїями „практическаго разума“*. Кантова мораль есть буржуазная мораль, переведенная на языкъ его философіи, главнымъ недостаткомъ которой была,—какъ мы уже видѣли,—полная неспособность справиться съ вопросами *развитїя*. Чтобы подтвердить это, я останавлиюсь на третьемъ изъ приведенныхъ выше и заимствованныхъ у Канта же примѣровъ. Но предварительно я попрошу читателя замѣтить, что Кантъ былъ рѣшительнымъ противникомъ утилитарной нравственности. По его мнѣнію, принципъ счастья не заключаетъ въ себѣ никакихъ другихъ основъ для опредѣленія воли, кромѣ тѣхъ, которыя присущи способности желанія; но разумъ, опредѣляющій волю, не можетъ считаться съ этой низшей способностью. Онъ настолько отличается отъ нея, что даже малѣйшая примѣсь проистекающихъ изъ нея побужденій „лишаетъ его силы и преимуществъ такъ же, какъ малѣйшая эмпирическая примѣсь, какъ условіе въ математической демонстраціи, понижаетъ и уничтожаетъ все дѣйствіе демонстраціи“. („Критика практическаго разума“, стр. 27). Принципъ нравственности заключается въ независимости отъ желаемаго предмета.

Эта независимость отъ желаемаго предмета издавна подавала поводъ къ шуткамъ и эпиграммамъ (см., напримѣръ, 388—399 Ксеніи Шиллера-Гете). Я не могу передавать ихъ здѣсь \*). Я хочу

\*) Впрочемъ, вотъ одна изъ Ксеній:

*Gewissenskrupel.*

Gerne dien'ich den Freunden, doch thu'ich es leider mit Neigung  
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

только сказать, что третій изъ вышеприведенныхъ примѣровъ Канта можетъ быть признанъ убѣдительнымъ *только въ томъ случаѣ, если мы станемъ на точку зрѣнія утилитарной нравственности, и заставимъ нашу „практической разумъ“ принимать въ соображеніе нашу „способность желанія“*: вѣдь по Канту, я потому долженъ помогать другимъ, что у меня самого можетъ оказаться надобность въ помощи съ ихъ стороны. Чего утилитарнѣй? Кромѣ того, я хочу обратить вниманіе читателя на то обстоятельство, что, возражая утилитаристамъ, Кантъ всегда имѣетъ въ виду принципъ „личнаго счастья“, который онъ справедливо называетъ *принципомъ себялюбія*. И именно потому онъ не умѣетъ справиться съ основнымъ вопросомъ морали. На самомъ дѣлѣ въ основѣ нравственности лежитъ стремленіе не къ *личному счастью*, а къ *счастью цѣлаго*: племени, народа, класса, человѣчества. *Это* стремленіе не имѣетъ ничего общаго съ *эгоизмомъ*. Напротивъ, оно *всегда предполагаетъ* бѣльшую или меньшую степень *самопожертвованія*. И такъ какъ социальныя чувства могутъ передаваться отъ поколѣнія къ поколѣнію и усиливаться путемъ естественнаго подбора (см. очень дѣльныя замѣчанія Дарвина на этотъ счетъ въ его книгѣ о происхожденіи человѣка), то самоотверженіе можетъ принять иногда такой видъ, какъ будто бы оно было дѣломъ „автономной воли“, чуждой всякой примѣси „способности желанія“. По это безспорное обстоятельство ни мало не исключаетъ *утилитарной основы* этой возвышенной способности. Если бы самоотверженіе не было полезно данному обществу, классу или, наконецъ, данному животному виду въ его борьбѣ за существованіе (напомнимъ, что социальныя чувства свойственны *не только* человѣку), то оно было бы чуждо особямъ, принадлежащимъ къ этому обще-

*Decisum.*

Da ist kein andrer Rat, du musst suchen sie zu verachten,  
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebietet.

(Т. е.—*Урызненіе совѣсти*: охотно служу я своимъ друзьямъ но, къ сожалѣнію, я дѣлаю это съ удовольствіемъ, и я боюсь, что я недобродѣтеленъ. *Рѣшеніе*: Другого выхода нѣтъ: возненавидѣ ихъ и дѣлай съ отвращеніемъ то, что повелѣваетъ тебѣ долгъ).

ству, классу или виду. Вотъ и все. Данная особь родится съ апріорной „способностью къ самоотверженію“ точно такъ же, какъ родится она,— по вышеприведенному (въ примѣчаніи пятомъ) замѣчанію Рейнке,— съ „апріорною способностью къ дыханію и пищеваренію“, но въ этой „апріорности“ нѣтъ ничего таинственнаго: она постепенно образовалась въ длинномъ-длинномъ процессѣ развитія.

Съ точки зрѣнія развитія и общественной пользы, съ помощью которыхъ Гегель ниспровергалъ нравственные законы Канта: для чего нужно храненіе имущества? зачѣмъ собственность? и т. д., повторяю, — въ ученіи о морали еще ярче, чѣмъ въ теоріи познанія, обнаруживается неумѣнье Канта и его послѣдователей стать на точку зрѣнія развитія. И здѣсь такъ же часто, какъ и по поводу кантовой теоріи познанія, приходится вспоминать собственныя слова Канта: „величайшая обязанность философа быть *послѣдовательнымъ*, но именно это-то обыкновенно встрѣчается рѣже всего“.

Современникъ Канта Якоби, возставая противъ его ученія о нравственности, говорилъ въ письмѣ къ Фихте: „да, я атеистъ и безбожникъ, желающій въ противовѣсъ волѣ, которая ничего не желаетъ, лгать, какъ лгала Дездемона, умирая; я хочу лгать и обманывать, какъ Пиладъ, выдававшій себя за Ореста; убивать, какъ Тимолеонъ; нарушать законъ и клятву, какъ Эпаминондъ и Иоаннъ де Виттъ; совершать самоубійства, какъ Оттонъ; ограбить храмъ, какъ Давидъ, и даже срывать колосья въ субботу только потому, что я голоденъ, и законъ созданъ для человѣка, а не человѣкъ для закона“. Это очень хорошо, и Гегель былъ совершенно правъ, когда находилъ эти мысли Якоби „вполнѣ чистыми, такъ какъ выраженія ихъ въ первомъ лицѣ „я емъ“, „я хочу“, не могутъ мѣшать ихъ объективности“. Но вѣдь та,—вполнѣ правильная,—мысль, что законъ для человѣка, а не человѣкъ для закона, даетъ *непоколебимое основаніе для утилитарной морали, понимаемой въ ея истинномъ, т. е. объективномъ значеніи*.

10. стр. 55.—Еще Гегель замѣтилъ, что нелѣпо смотрѣть съ точки зрѣнія морали на историческія событія (см. его чтенія по л. Фейербахъ.

философii исторiи, стр. 67, I-го изд. IX-го тома полнаго собранiя его сочиненiй). Но наши „передовые писатели“ до сихъ поръ не понимаютъ справедливости этого замѣчанiя (о которомъ они, правда, едва-ли даже и слышали). Они самымъ искреннимъ образомъ скорбятъ о поврежденiи нравовъ, сопровождающемъ разложенiе старыхъ „устоевъ“ народной жизни, устоевъ, на которыхъ выросли цѣлые лѣса розогъ и цѣлыя горы зуботычинъ. Фабричный пролетарiатъ является въ ихъ глазахъ вмѣстительцемъ всяческихъ пороковъ. Научный социализмъ смотритъ на дѣло иначе. Что развитiе капиталистическаго производства неизбежно ведетъ за собою то, что можно назвать деморализацiей трудящихся, т. е. прежде всего разрывъ съ установившеюся, вѣковѣчною нравственностью, это знали представители научнаго социализма гораздо раньше, чѣмъ это замѣтили „передовые“ русскiе писатели (см., напримѣръ, книгу Энгельса „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“, Leipzig, 1845, стр. 120 и слѣд.). Но Энгельсъ не мечталъ о возобновленiи патриархальныхъ отношенiй, и что всего важнѣе,—онъ понималъ, какъ изъ „безнравственности“ фабричнаго пролетарiата вырастаетъ новая „нравственность“, нравственность *революционной борьбы съ существующимъ порядкомъ вещей*, которая, въ концѣ концовъ, создастъ новый общественный строй, гдѣ уже не будутъ „развращаться“ трудящiеся, потому что исчезнутъ *источники* ихъ „развращенiя“ (стр. 256 и слѣд.).—Современное состоянiе русской „передовой“ мысли можно выразить такъ: мы даже представленiя не имѣемъ о томъ, что знала дѣйствительно передовая мысль Запада еще полстолѣтiя назадъ. По истинѣ, есть отчего въ отчаянiе придти!

Теперь нашимъ „передовымъ“ писателямъ некогда скорбѣть о разложенiи „старыхъ устоевъ“, и теперь они уже не сожалѣютъ о появленiи у насъ *пролетарiата*: сама жизнь показала имъ теперь, какъ велико значенiе этого класса; и „передовая“ печать щедро расточаетъ теперь ему комплименты. *Лучше поздно, чѣмъ никогда*; но я скажу: лучше было бы рано, чѣмъ поздно. Если бы наши „передовые“ люди раньше отказались отъ своего нелѣпаго взгляда на пролетарiатъ, какъ на простую „язву“, и если бы они, отказавшись отъ этого взгляда, способствовали всеми

силами развитiю самосознанiя этого класса, то пресловутая „черная сотня“ не играла бы той опасной политической роли, которую она играетъ. Упорное и продолжительное отстаиванiе „передовой“ интеллигенцiей народническихъ предразсудковъ по истинѣ составляетъ ее *политическое преступленiе*, за которое строго наказываетъ ее теперь неумолимая исторiя.

11. стр. 69.—Что касается первобытнаго общества, то историческiе взгляды Маркса блестяще подтверждены изслѣдованiями *Моргана* (см. его сочиненiе „Древнее общество“, появившееся первоначально на англiйскомъ языкѣ; теперь существуетъ нѣмецкiй, русскiй и, если не ошибаемся, польскiй переводъ). Нѣкоторые недобросовѣстные критики утверждаютъ, что выводы Моргана относительно родового быта основываются лишь на изученiи общественной жизни краснокожихъ Сѣверной Америки. Достаточно прочитать его книгу, чтобы убѣдиться въ полнѣйшей несостоятельности подобныхъ „критическихъ“ замѣчанiй. Точно также достаточно было бы обстоятельно, т. е. изъ первыхъ источниковъ, ознакомиться съ исторiей античнаго мира, чтобы увидѣть, до какой степени неоспоримо все то, что говорятъ о ней Морганъ и Энгельсъ (см. сочиненiе этого послѣдняго „Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats“, т. е. Происхожденiе семьи частной собственности и государства). Но несмотря на недоброжелательное отношенiе многихъ ученыхъ къ труду Моргана, гениальныя мысли этого человѣка не пропали для современной этнологiи. Въ Сѣверной Америкѣ подъ его влиянiемъ возникла цѣлая школа этнологовъ, труды которыхъ печатаются въ ежегодныхъ,—чрезвычайно замѣчательныхъ,—„reports“ Смитсоианскаго института и даютъ много драгоцѣннѣйшаго материала для материалистическаго обоснованiя исторiи первобытнаго общества. Въ Европѣ къ числу сочиненiй, основывающихся на изслѣдованiяхъ Моргана, нужно отнести прежде всего цѣнныя работы нашего нѣмецкаго товарища Г. Кунова о системахъ родства у австралiйскихъ негровъ, объ общественномъ строѣ въ Мексикѣ и въ государствѣ Инковъ и, наконецъ, о матриархатѣ въ связи съ развитiемъ производительныхъ силъ у „дикихъ“ племенъ. Впрочемъ, говоря объ Европѣ, приходится признать, что здѣсь влиянiе моргановскихъ идей до сихъ

поръ еще сравнительно слабо. Но несомнѣнно, что и здѣсь „народовѣднѣе“ все чаще и чаще прибѣгаетъ къ чисто материалистическимъ объясненіямъ общественныхъ явленій. Я не думаю, чтобы такой изслѣдователь, какъ Карль фонъ-деръ-Штейненъ интересовался историческимъ материализмомъ; но крайней мѣрѣ, въ его работахъ нѣтъ даже намекъ на то, что онъ хоть немного знакомъ съ этой теоріей. Но въ его поучительной книгѣ „Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens“, Berlin, 1894, отъ начала до конца неизмѣнно и — въ большинствѣ случаевъ удачно — примѣняется именно тотъ методъ, который рекомендуется „экономическими“ материалистами. Даже Ратцель, который считаетъ нужнымъ оправдываться отъ упрека въ материализмъ (см. его „Völkerkunde“, II, S. 631), ставитъ развитіе „духовной“ культуры въ причинную зависимость отъ культуры „материальной“. Онъ говоритъ: „Сумма культурныхъ приобрѣтеній у каждаго народа на каждой ступени развитія составляется изъ *материальныхъ* и *духовныхъ* приобрѣтеній. Эти приобрѣтенія дѣлаются не одинаковыми средствами, не съ одинаковой легкостью и не въ одно время... Въ основѣ духовныхъ культурныхъ приобрѣтеній лежатъ материальныя“ (Тамъ же, томъ I, стр. 17). Это тотъ же историческій материализмъ, но только непродуманный до конца и потому отчасти непослѣдовательный, отчасти наивный. И съ совершенно такимъ же, такъ сказать, естественно-выросшимъ и потому наивнымъ и болѣе или менѣе непослѣдовательнымъ материализмомъ встрѣчаемся мы во множествѣ сочиненій, посвященныхъ вопросамъ о развитіи тѣхъ или другихъ специальныхъ областей первобытной „культуры“, или, выражаясь языкомъ Маркса, тѣхъ или другихъ *идеологій*. Такъ, напримѣръ, изслѣдованіе первобытнаго *искусства* твердой ногой стало на *материалистическую* почву; въ подтвержденіе этого можно было бы привести длинный списокъ сочиненій, появившихся въ Европѣ и въ Соединенныхъ Штатахъ Сѣверной Америки, но я ограничусь указаніемъ на существующія и въ русскомъ переводѣ работы Гроссе „Die Anfänge der Kunst“ и Бюхера „Arbeit u. Rhythmus“. Интересно, что эта послѣдняя работа вышла изъ подъ пера человѣка, взглядъ котораго на причины экономического развитія прямо противоположенъ материалистическому взгляду (какъ это видно изъ того, что Бюхеръ писалъ

о взаимномъ отношеніи *игры и труда*). Но видно отъ вліянія истины не всегда можно уйти теперь даже буржуазному ученому, которому неприятно признать ее влѣдствіе тѣхъ или другихъ предразсудковъ. По всему видно, что мы быстро приближаемся теперь къ тому времени, когда въ общественной наукѣ повторится то же, что мы уже теперь наблюдаемъ въ естествознаніи: всѣ явленія будутъ объясняться материалистически, а основная мысль материализма будетъ отвергаться, какъ несостоятельная. Чѣмъ объясняется такое двойственное отношеніе къ материализму, понять не трудно: послѣдовательное материалистическое міросозерцаніе есть *міросозерцаніе революціонное по преимуществу*, а „образованные классы“ западныхъ странъ совсѣмъ не склонны теперь къ революціи. Что я не клевету на „образованные классы“, говоря это, видно, между прочимъ, изъ интересной книжки американца Эдвина Р. А. Зелигмэна: „The economic Interpretation of History“, New York, 1902. Профессоръ Зелигмэнъ прямо говоритъ, что историческій материализмъ очень вредитъ себѣ въ глазахъ ученыхъ своей тѣсной связью съ социализмомъ (см. стр. 90 его книги) и своими будто-бы нелѣпыми преувеличеніями („absurd exaggerations“), къ числу которыхъ принадлежитъ его отрицательное отношеніе къ религіи вообще и къ христіанству отъ частности (см. всю четвертую главу названной книги). Такъ какъ Зелигмэнъ считаетъ материалистическое объясненіе исторіи правильнымъ, и такъ какъ онъ хотѣлъ бы добиться признанія его правильности другими учеными, то онъ старается доказать, что можно держаться материалистическаго объясненія исторіи и не раздѣлять тѣхъ атеистическихъ и социалистическихъ выводовъ, къ которымъ приходило до сихъ поръ огромнѣйшее большинство его сторонниковъ. Надо сознаться, что Зелигмэнъ, по своему, правъ: *при известной непослѣдовательности* предлагаемая имъ логическая операція, очевидно, возможна. И для общественной науки было бы полезно, если бы буржуазные ученые послушались совѣта, даннаго имъ Зелигмэномъ: отказываясь отъ „преувеличеній“ современнаго марксизма, они, разумѣется, дѣлали бы большую ошибку. Но, совершенно отвергая историческій материализмъ, они дѣлаютъ уже

не одну ошибку, а многое множество ихъ; изъ двухъ золь первое было бы, стало быть, все-таки меньшимъ...

Но какъ бы тамъ ни было, а покойный Н. Михайловскій жестоко ошибался, когда утверждалъ въ своемъ спорѣ съ „русскими учениками Маркса“, что историческій материализмъ по своей внутренней слабости не можетъ привлечь къ себѣ вниманіе ученаго міра. Теперь вниманіе ученаго міра со всѣхъ сторонъ привлекается къ нему, и хотя буржуазные ученые, по вышеуказанной причинѣ, въ большинствѣ случаевъ пока еще очень мало склонны къ признанію его научныхъ достоинствъ, но теперь даже специалисты по *географіи* не рѣдко говорятъ о немъ въ специальныхъ работахъ, и, напримѣръ, нѣкоторые члены берлинскаго географическаго общества потратили уже не мало пороку въ борьбѣ съ нимъ. Это — отрадное и весьма не маловажное знаменіе времени.

*Г. Плехановъ.*

## Оглавленіе.

	стр.
Предисловіе переводчика . . . . .	3
Предисловіе автора . . . . .	28
Людвигъ Фейербахъ . . . . .	30
Приложеніе I. Карлъ Марксъ о французскомъ материализмѣ XVIII столѣтія . . . . .	80
Приложеніе II. Карлъ Марксъ о Фейербахѣ . . . . .	90
Примѣчанія переводчика . . . . .	94

