ГЛАВА II

КРИТИКА ПЛЕХАНОВЫМ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ И УЧЕНИЙ

Плеханов последовательно отстаивает положение марксизма о наличии двух основных направлений в философии: материализма и идеализма и утверждает, что все философские течения являются лишь их разновидностями или же эклектическим смешением. Критикуя идеалистические теории и системы, Плеханов вскрывает их связь и родство с религией, общую классовую сущность. При изложении истории философии он показывает несостоятельность как субъективного, так и объективного идеализма. В борьбе против идеалистической философии Плеханов отстаивает основные положения диалектического материализма: о материальности мира, о первичности материи и вторичности сознания, о вечности материи и движения, об объективном существовании пространства и времени. Характерной чертой всех идеалистических систем Плеханов считает то, что в них мышление преподносится как нечто независимое от телесного существования мыслящего индивидуума. Идеалисты сначала превращают мышление в самостоятельную сущность («субъект для себя»), а затем объявляют, что в ней разрешается противоречие между бытием и мышлением, так как ей свойственно отдельное самостоятельное бытие. Однако это — лишь формальное решение противоречия. На самом деле оно достигается только устранением одного из его элементов — независимого от мышления бытия. Последнее оказывается простым свойством мышления [1].

Плеханов критикует учение идеалистов о том, что природа обязана своим существованием творческой деятельности бесконечного субъекта. Идеалисты глубоко ошибаются, принимая учение о «Я» за точку исхода. Фи-

лософия должна придерживаться новой точки исхода, учения о «Я» и «Ты». Человек не только видит, он также видим и другими. Действительное «Я» есть только такое, которому противостоит «Ты». Для себя человек — субъект, для других — объект. Следовательно, он одновременно и субъект и объект. Кто рассматривает сознание независимо от человека, тот порывает всякую его связь с миром. Мир же является необходимой предпосылкой сознания. «Наше *я* есть вовсе не то отвлеченное существо, с которым оперируют философы-идеалисты. *Я* — существо действительное. К моей сущности принадлежит также и мое тело. Более того: мое тело, рассматриваемое в его целом, и есть моя истинная сущность, оно-то и составляет мое *я*. Процесс мышления совершается не в каком-то отвлеченном существе, а именно в моем, твоем, его теле. Мышление, сознание, есть лишь предикат действительного существа, свойство бытия» [2].

Подобные мысли Плеханова можно обнаружить и в статье «Искусство и общественная жизнь». Человек, считающий собственное «Я» единственной реальностью, не может допустить существования объективной, закономерной связи между «Я», с одной стороны, и окружающим его миром — с другой. Внешний мир должен представляться ему реальным только в той мере, в какой его существование опирается на его «Я». Если такой человек занимается философией, то он скажет, что его «Я», создавая внешний мир, вносит в него некоторую долю своей разумности. Если же человек не склонен к философскому мышлению, то он вовсе не будет предполагать во внешнем мире хоть некоторой доли разумности, иначе говоря — закономерности. Мир представится ему в виде царства бессмысленной случайности [3].

Плеханов доказывает, что субъективный идеализм логически приводит к солипсизму. Поэтому бесполезно спорить с человеком, считавшим возможным удовлетвориться такой философией. Но человек должен быть последовательным в своих суждениях. Последовательности ради он должен, например, отрицать даже акт собственного рождения. Солипсист, признающий только свое «Я», совершил бы большую логическую ошибку, если бы допустил, что его мать существует или существовала не только в его представлении. Но такой идеализм приводит к нелепости тот критицизм, который сомневается в познаваемости внешнего мира. Материалисты считают, что основной философский вопрос невозможно решить противопоставлением «Я» «не-Я», т. е. внешнему миру. Такое противопоставление может завести лишь в тупой переулок абсурда. Для решения этого вопроса надо выйти за пределы «Я» и выяснить, как относится организм, обладающий сознанием, к окружающему его внешнему миру. Но как только вопрос принимает такой вид, сразу же становится очевидным, что субъект не только не диктует законов объективному миру, но представляет собой лишь составную часть этого мира. Тем самым разрубается также весь узел скептицизма Юма. Пока человек сомневается в существовании внешних предметов, до тех пор вопрос о причинной связи между ними остается для него в том виде, какой он принял у Юма: человек имеет основание говорить только о последовательности собственных впечатлений, неизвестно откуда взятых. Если же человек убежден в несомненном существовании внешнего мира, он тем самым признает, что его впечатления являются результатом действия на него внешних предметов. Иначе говоря, в этом случае человек приписывает причинности объективное значение [4].

Весьма решительно критикует Плеханов идеалистическое понимание истории, заключающееся в убеждении, что развитие мысли и знаний есть основная причина исторического движения человечества. Этот взгляд господствовал среди мыслителей XVIII в., его же заимствовали и ученые XIX в. Так, Сен-Симон (1760—1825) утверждал, что религиозная система греков послужила основанием их политической системы. Религиозные воззрения в свою очередь вытекали из совокупности научных понятий. «Научные понятия греков являлись, таким образом, самым глубоким основанием их общественного быта, а развитие этих понятий — главнейшей пружиной исторического развития этого быта, главнейшей причиной, обусловливавшей исторические смены одних форм другими» [5]. Огюст Конт (1798—1857) полагал, что общественный механизм в окончательном счете покоится на мнениях, а абсолютный идеалист Гегель общественные отношения определяет законами логики, ходом развития мысли. Идеалистическому пониманию исторического развития человечества Плеханов противопоставляет материалистический взгляд на общественные явления [6]. Он

обращает внимание на то, что сторонники идеалистического метода вынуждены подчас в своих исследованиях учитывать определенные материальные условия существования людей. По словам Плеханова, «идеалистический метод так неудовлетворителен сам по себе, что когда исследователи, к нему прибегающие, не ограничиваются словами, а в самом деле пытаются найти взаимную связь общественных явлений, они покидают его и на время делаются материалистами, т. е. объясняют сознание бытием. Этой методологической непоследовательности ученых общественная наука обязана многими очень важными открытиями» [7].

Плеханов утверждает, что буржуазные идеологи в силу обострения классовой борьбы между их классом и пролетариатом утратили способность к научному исследованию общественных явлений. Это значительно снизило ценность их трудов. В области философии стала укрепляться идеалистическая реакция, сущность которой заключалась в стремлении согласовать успехи естествознания со старыми религиозными представлениями, примирить молельню с лабораторией [8].

* * *

В сочинениях Плеханова неоднократно подвергаются критике воззрения Джорджа Беркли (1685—1753), английского философа, одного из видных представителей субъективного идеализма. Например, в работе «Воинствующий материализм» Плеханов пишет, что, согласно учению Беркли, «не-Я» существует лишь в представлении «Я» [9]. Он приводит из сочинения Беркли «О началах человеческого знания» следующую цитату: «Между людьми странным образом преобладает то убеждение, что домам, горам, рекам — одним словом, всем предметам, действующим на наши чувства... свойственно естественное или реальное... существование, отличное от их восприятия рассудком... Цвет, фигура, движение, протяжение и т. п. вполне известны нам как наши ощущения. Но мы запутались бы в противоречиях, если бы стали считать их знаками или образом вещей, существующих вне мысли». Отвергая эти суждения Беркли, Плеханов доказывает, что материальные предметы существуют не-

зависимо от нашего сознания. Они действуют на наши чувства и вызывают в нас известные ощущения, которые в свою очередь лежат в основе наших представлений о внешнем мире [10].

В предисловии к книге А. Деборина «Введение в философию диалектического материализма» Плеханов отмечает, что Беркли боролся со свободомыслием, стараясь уничтожить его материалистическую основу. Еще будучи студентом, Беркли ставил своей задачей создать «духовное оружие» для защиты традиционных верований. В заметках, относящихся к этим годам, написано: «Раз допущено существование материи, никто не докажет, что бог не есть материя». Стремясь подорвать материалистическое учение о существовании материи независимо от сознания, Беркли выработал свое знаменитое положение: быть — значит быть в восприятии [11]. По мнению Плеханова, из этого положения «следовал тот успокоительный вывод, что сама материя есть лишь одно из наших представлений и что мы не имеет права говорить: вот это есть дело бога, а вот это есть дело природы. «Причина всех явлений природы есть бог»,— объявляет будущий епископ. И надо признать, что он не ошибался, когда писал: «Если будет хорошо понято мое учение, рушится вся эта философия Эпикура, Гоббса, Спинозы и т. д., показавшая себя отъявленной противницей религии». Еще бы! Если нет материи, то нет и материализма» [12].

Беркли полагал, что достаточно человеку хорошо понять это учение, чтобы убедиться в его неоспоримости. Однако в действительности дело обстоит как раз наоборот. При внимательном знакомстве с философией Беркли легко можно убедиться в ее непоследовательности. Если допустить, что бытие равно бытию в восприятии, «то бог разделяет участь материи: подобно ей, он существует только в нашем представлении. Стало быть, рушится не только материализм, но и религия. Учение Беркли другим путем приводит как раз к тому «ужасному следствию», которое хотел устранить благонамеренный мыслитель. Беркли... был ослеплен желанием во что бы то ни стало защитить свои традиционные верования»[13]. В статье «Еще раз материализм» Плеханов подчеркивает, что отказ Беркли признать существование вещей независимо от нашего сознания ведет к абсурду [14]. В книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю»

Плеханов отмечает, что Беркли был монистом, так как всякий последовательный идеалист является монистом в такой же мере, как и всякий последовательный материалист. В этом смысле нет разницы между Беркли и Гольбахом. И тот и другой одинаково понимали несостоятельность дуалистического миросозерцания [15].

К числу наиболее видных представителей идеализма, стоявшего на позициях агностицизма, относится и Давид Юм (1711—1776). Английский философ сомневался в возможности достоверного познания мира. Он полагал, что люди имеют дело только с представлениями и никогда не будут в состоянии проверить их связь с предметами. Человек должен действовать, умозаключать и верить, хотя у него нет полной уверенности относительно последней основы своих действий и умозаключений. Люди не знают истинной природы причинной связи одного явления с другим. Они неоднократно видят, что камень падает на землю. Это побуждает их верить, что он всегда будет падать на нее, если ничто не будет препятствовать его падению. Однако наша вера основана лишь на привычке, разум не может сделать ее обязательной. Плеханов считает эти суждения Юма ошибочными, так как они проникнуты неверием в возможность познания мира. Учение Юма обрекало мысль на полную неподвижность. Сам английский философ покидал ее всякий раз, когда начинал «верить» в существование внешнего мира [16]. Плеханов обращает внимание на то, что английские агностики стараются воскресить взгляды Юма, несмотря на то, что они давно уже отвергнуты теорией и практикой [17]. В действительности скептицизм Юма представляет собой шаг назад: возврат от материализма к идеализму [18].

* * *

Подробно анализирует Плеханов философские воззрения Канта. Так, в примечаниях к книге Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» он излагает основные положения философии Канта, испытавшего на себе влияние скептицизма Юма. Согласно учению немецкого мыслителя, вне нас существуют предметы, но какие — мы не знаем. Люди имеют

дело только с собственными ощущениями и образами предметов, вырастающими в нас на их основе. Наше «Я» группирует впечатления, производимые на нас внешними предметами сообразно собственной природе. Поэтому наши представления о предметах не могут быть похожи на вызывающие их предметы. Пространство и время являются формами нашего созерцания, они не имеют никакого отношения к ноуменам, т. е. к вещам самим по себе. Так называемые законы природы простираются лишь на мир явлений (феноменов), существующий в нашем сознании, ноумены же не подчинены этим законам [19].

Плеханов констатирует, что в учении Канта о мире явлений имеются два элемента: субъективный идеалистический и реалистический. Первый представляет собой форму нашего созерцания или мышления. К реалистическому элементу относится тот неопределенный материал, который дают ноумены и который перерабатывается нашим сознанием. Поскольку к миру ноуменов неприложимо понятие о естественной необходимости, то в нем могут найти себе убежище бог, бессмертие души, свобода воли, т. е. все призраки, находящиеся в противоречии с понятием о законосообразности. «Кант, воевавший с этими призраками в «Критике чистого разума», складывает перед ними оружие в «Критике практического разума», т. е. там, где речь идет о действии, а не об отвлеченном умозрении. Эта двойственность (этот *дуализм*) составляет Ахиллесову пяту кантовского идеализма» [20].

Несостоятельность кантовского идеализма ясно видна даже в посылках самого Канта. Так, согласно его философии, явление — это равнодействующая двух факторов: 1) действия на наше «Я» предметов, существующих вне нас и известных нам только благодаря производимым ими на нас впечатлениям; 2) свойств нашего «Я», которое перерабатывает сообразно этим свойствам впечатления, получаемые им от вещей самих по себе. Если явление возникает в результате действия на нас вещи самой по себе, то это равнозначно признанию, что действие этой вещи есть причина явления. Однако, согласно учению того же Канта, категория причинности применима только к миру явлений и неприменима к вещи самой по себе. Из этого очевидного противоречия имеются только два выхода: «*или* мы продолжаем утверждать, что кате-

гория причинности неприменима к вещам самим по себе, и, следовательно, отвергаем ту мысль, что явление вызывается *действием на нас* вещи самой по себе; *или же* мы продолжаем находить эту мысль правильной и тогда признаем, что категория причинности применима к вещам самим по себе» [21]. В первом случае дорога ведет к субъективному идеализму. Так как вещь сама по себе не действует на нас, то мы ничего не знаем о ее существовании и самое представление о ней должно быть признано ненужным. Во втором случае мы вступаем на путь материализма, так как материалисты никогда не утверждали, что они знают, каковы вещи независимо от их действия на нас. Материалисты только утверждали, что вещи известны нам именно потому, что они действуют на наши органы чувств [22].

Большой недостаток теории познания Канта Плеханов усматривает в том, что она находится вне всякой связи с учением о развитии. Развитие совершается во времени, но, по мнению немецкого философа, время есть только субъективная форма созерцания [23]. «Если я придерживаюсь философии Канта, то я противоречу сам себе, говоря о том, что было *до меня*, т. е. тогда, когда не было меня, а значит, также и форм моего созерцания: пространства и времени» [24]. От подобного затруднения ученики Канта пытались избавиться с помощью указания на то, что у Канта речь идет о формах мышления не отдельного человека, а всего человечества. Это не только не устраняет данного затруднения, но создает дополнительные. Дело в том, что «Я» должно сделать выбор между двумя положениями: другие люди существуют только в моем представлении. В таком случае их не было до меня и не будет после моей смерти. В другом случае они существуют вне меня и независимо от моего сознания. Но теперь возникают для философии Канта непреодолимые затруднения. Если люди существуют вне меня, то это есть то, что представляется мне пространством. Следовательно, пространство не есть только субъективная форма созерцания, ему соответствует некоторое объективное «само по себе». Далее, если люди жили до меня и будут жить после меня, то этим «до меня» и «после меня» соответствует какое-то «само по себе», отражающееся в моем сознании в форме времени. Наконец, категория причинности применима к миру ноуменов,

к вещам самим по себе. Таким образом, имеются только два выхода: или субъективный идеализм, приводящий к солипсизму, т. е. к признанию того, что люди существуют лишь в сознании индивида, или отказ от кантовских положений, последствием чего будет переход на точку зрения материализма [25].

Развивая высказанные мысли, Плеханов доказывает, что человек, заставляя вещь действовать на него, становится к ней в отношение причины. Здесь опыт полностью опровергает мнение Канта о том, что категория причинности никак не относится к вещам самим по себе. Но из этого опять вытекает, что немецкий философ ошибался, утверждая, что причинность, взаимодействие, существование и необходимость являются только «априорными формами», иначе говоря, вещи в себе не подлежат причинному отношению, взаимодействию и т. п. В действительности основные формы нашего мышления вполне соответствуют тем отношениям, которые существуют между вещами в себе [26].

В лекции «О мнимом кризисе марксизма» Плеханов показывает наличие огромной разницы между материализмом и кантианством. Согласно учению Канта, вещи в себе не таковы, какими мы их воспринимаем. Их взаимоотношения в действительности тоже не таковы, какими они представляются людям. Если мы отвлечемся от наших чувств, то все свойства, все соотношения предметов в пространстве и времени, как и сами пространство и время, исчезают. Это объясняется тем, что они существуют только как феномены, т. е. только в нас. Природа вещей, рассматриваемая независимо от нашей способности восприятия, нам совершенно неизвестна. Следовательно, вещи относятся к области непознаваемого. Как утверждает Плеханов, «непознаваемое» Канта оставляет широко открытую дверь мистицизму. Это «непознаваемое» есть не что иное, как схоластический бог. Наоборот, материя, постигаемая людьми сообразно ее воздействию на них, совершенно исключает всякое теологическое толкование [27]. «Это — революционное понятие, и оно именно потому не нравится буржуазии, которая предпочитает, и весьма предпочитает, агностицизм Канта и наших современных кантианцев» [28].

В статье «Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса» Плеханов показывает несостоятель-

ность учения Канта о непознаваемости вещей в себе. Чтобы сделать более наглядной точку зрения Канта по данному вопросу, Плеханов приводит следующее место из «Пролегомен»: «Я утверждаю: вещи даны нам, как вне нас находящиеся предметы наших внешних чувств; однако о том, каковы эти вещи могут быть сами по себе, мы ничего не знаем; нам известны только явления, т. е. те представления, которые они вызывают в нас, действуя на наши внешние чувства. Значит, я во всяком случае признаю, что вне нас существуют тела, т. е. вещи, совершенно неизвестные нам сами по себе, но которые мы знаем по представлениям, вызываемым в нас их действиями на наши внешние чувства, и которые мы обозначаем словом «тело» — словом, относящимся, стало быть, к явлению этого неизвестного нам, но тем не менее существующего предмета». Такое определение побуждает думать, что предусмотреть данное явление — значит предусмотреть действие, оказываемое на наше сознание вещью в себе [29]. «Теперь спрашивается: можем ли мы предусматривать некоторые явления? Ответ: конечно, можем. Нам ручается за это наша *наука* и наша *технология*. Но ведь это именно означает, что мы можем предусмотреть действия, которые будут произведены на нас названными вещами. Если же мы предусматриваем *действия* на нас вещей в себе, то это значит, что нам известны (по крайней мере) *некоторые их свойства*. А если нам известны некоторые свойства вещей в себе, то мы не имеем права называть эти вещи *непознаваемыми*. Это *«измышление»* Канта падает, разбиваемое логикой его собственного учения» [30]. Плеханов подчеркивает, что познать вещи можно с помощью тех представлений, которые они в нас вызывают. Материалисты никогда не утверждали, что для познания вещей в себе имеются какие-нибудь другие средства, кроме действия, производимого ими на внешние чувства людей [31]. «Если образы предметов возникают у нас вследствие воздействия этих последних на наши внешние чувства, то ясно, что нельзя говорить о непознаваемости внешнего мира: мы познаем его именно благодаря этому воздействию» [32].

В статье «Материализм или кантианизм» Плеханов отмечает, что кантианизм метафеноменалистичен в том смысле, что признает действие на нас вещей в себе. Метафеноменалистическим учением является и материа-

лизм, потому что он признает существование вещей вне сознания и их действие на нас. Вместе с тем материализм полагает, что мы познаем вещи в себе только благодаря впечатлениям, вызываемым их действием на нас. Поэтому у него нет надобности считать явления вещами в себе [33]. Человеческий разум теряется в потемках, как только он переступает пределы опыта. В этом материалисты согласны с Кантом, но они понимают опыт не так, как немецкий философ. По Канту, природа есть бытие вещей, поскольку оно определяется общими законами — законами нашего рассудка. Они, следовательно,— пишет Плеханов,— не имеют объективного значения, так как применимы только к явлениям, но не к вещам. Поскольку, однако, явления существуют только в нас, то становится ясным, что кантова теория опыта в конечном счете носит субъективный характер и ничем не отличается от идеалистической теории Фихте. Поэтому не случайно в лабиринт нелепостей попадает тот, кто принимает эту теорию всерьез [34].

Итак, Кант признает действие вещей в себе на нас. По мнению Плеханова, действовать на предмет — значит иметь некоторое отношение к нему. Отсюда вытекает, что если мы знаем, хотя бы отчасти, действие на нас вещей, то мы знаем, хотя бы отчасти, и отношения, существующие между нами и ими. Но если нам известны эти отношения, то мы знаем также, благодаря нашим восприятиям, и отношения, существующие между самими вещами в себе. Это не непосредственное познание, но все-таки познание. Если оно у нас есть, то нет никаких оснований утверждать, что отношения, существующие между вещами в себе, недоступны для нашего познания [35]. «Вещи (в себе) действуют на наши внешние чувства и вызывают в нас известные ощущения, так говорит Кант. А ведь это значит, что вещи *причиняют* нам ощущения. Но тот же самый Кант говорит, что *категория причинности*, равно как и все прочие категории, неприменима к вещам в себе. Тут он противоречит себе самым очевидным образом» [36]. Кант противоречит себе и в вопросе о времени. Вещи в себе могут действовать на человека только во времени. Он же считает время лишь субъективной формой нашего созерцания [37]. В статье «От идеализма к материализму» Плеханов отмечает, что пространство и время являются не только формами че-

ловеческого созерцания, как утверждал Кант, но и формами бытия. «И они могут быть формами моего созерцания только потому, что я сам — часть бытия, сам — существо, живущее во времени и пространстве. Вообще законы бытия являются в то же время и законами мышления» [38].

Канту надо было ответить на вопрос: что такое опыт? На этот вопрос должен ответить всякий, кто берется решать основную задачу философии: определить отношение субъекта к объекту, мышления — к бытию. Теория познания Канта представляет собой ответ на этот вопрос. Он высказал свое мнение о разнице, существующей между ноуменом и феноменом, между вещью в себе и явлением. В философии Канта слова «внешний мир» означают все явления, относящиеся к нашему «внешнему опыту». Но слова «внешний мир» могли также относиться к вещам в себе, составляющим основу мира явлений. Кант никогда не ставил вопроса о том, возможно ли для нас непосредственное знание этих вещей. Для него непосредственное знание это то, что не находится в зависимости от действия на нас вещей. Ко времени опубликования «Пролегомен» (1783) Кант решительно отстаивал существование вещей в себе независимо от нашего сознания. Но это не помешало ему рассматривать материальный мир, как мир феноменов. С точки зрения Канта, приписывать материальному миру существование, независимое от нашего сознания, значит совершать огромную ошибку. В «Критике чистого разума» Кант ставит своей задачей исследовать нашу способность познания. За исходный пункт он берет готовое сознание, но не проявляет интереса к процессу его возникновения. В этом заключается величайший недостаток «анализа сознания» Кантом [39].

В одном из подготовительных вариантов «Очерков по истории материализма» Плеханов, касаясь теории познания кантианцев, пишет: «Мы не знаем вещи в себе! Разумеется, нет, по той простой причине, что тот, кто говорит «вещь в себе», *отрешается от всякого акта познания»*. Наше познание природы по необходимости ограничено устройством наших органов? Конечно! Рак никогда не узнает того, что знает самый глупый из людей... Но вот вы идете дальше. Вы утверждаете, что вещи, какими мы их знаем, не имеют ничего общего с вещами, каковы

они сами по себе. Здесь мы апеллируем к вашему собственному каждодневному опыту» [40].

Кант, подобно Беркли, был ослеплен желанием защитить свои традиционные верования. «Критическая» система Канта представляет собой попытку согласовать взгляды, унаследованные от протестантских предков, с выводами критической мысли XVIII в. Немецкий мыслитель полагал, что это можно сделать путем отмежевания веры от знания: вера относится к ноуменам, наука же распространяется только на феномены. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант не скрывает, какие причины побудили его ограничить права науки. Он заявляет о своем желании очистить место для веры [41].

В одном из писем Карлу Каутскому Плеханов отмечает, что для него философия Канта означает нечто вроде перемирия между открытиями естественных наук и древними религиозными традициями, которыми очень дорожила немецкая мелкая буржуазия времен Канта [42]. Плеханов обращает внимание на то, что находятся мыслители, сравнивающие значение Канта для философии с тем значением, какое Коперник имел для астрономии. По мнению Плеханова, имеется больше оснований сравнивать Коперника с Марксом. Коперник установил гелиоцентрическую систему в астрономии. Маркс же доказал, что причина исторического движения человечества лежит не в человеческой природе и не в мировом духе, но в развитии производительных сил, т. е. в росте власти человека над природой [43].

Плеханов критикует мыслителей, которые считают возможным соединить трансцендентальный идеализм Канта с историческим материализмом, считая, что философское учение немецкого мыслителя несовместимо с теорией развития [44]. Разумеется, для эклектика не представляет труда все соединить в своем уме. При желании он может соединить Маркса не только с Кантом, но и со средневековыми «реалистами». Однако последовательно мыслящие люди считают незаконное сочетание Маркса с философией Канта чудовищным в полном смысле этого слова [45]. «Кант говорит о своей *«Критике практического разума»*, что величайшая обязанность философа быть *последовательным*, но что именно это-то обыкновенно встречается реже всего. Это его замечание невольно

вспоминается как по поводу его самого, так и по поводу тех подмастерьев и учеников философии, которые хотят соединить его с Марксом» [46]. Отвергая утверждения эклектически настроенных мыслителей о возможности соединения материалистического объяснения истории с идеалистической теорией познания, Плеханов отмечает: эти мыслители упускают из виду, что если бы объект был непознаваем для субъекта, то было бы невозможно ни существование общества, ни его развитие. То и другое предполагает наличие определенного количества объектов-субъектов, способных в той или иной мере согласовать свои действия, т. е. познавать друг друга [47].

В первоначальном черновом наброске статьи «Об «экономическом факторе» Плеханов высказал ошибочную точку зрения по вопросу соединения марксизма с кантианством. По его мнению, неокантианцы могут, придерживаясь своей философской точки зрения, признавать справедливость экономических и исторических воззрений Маркса. Дело в том, что их разногласие с ним ограничивается вопросом об отношении бытия к мышлению, но это разногласие не может помешать им согласиться между собой во взглядах на мир явлений, к которому относятся также экономические и исторические явления. «Такое соглашение тем более естественно, что, *поскольку речь идет о мире явлений*, последователи Канта вполне признают правомерность материалистической точки зрения» [48]. Плеханов в данном случае проходит мимо того факта, что кантианство является идеалистической философией и в корне враждебно марксизму. Поэтому ни о каком соединении марксизма с кантианством никогда не могло быть и речи. Необходимо, однако, помнить, что это ошибочное суждение Плеханова находится в противоречии с его же собственными высказываниями по рассматриваемому нами вопросу. Плеханов неоднократно и решительно выступал против всяких попыток соединения марксизма с кантианством.

В статье «Воинствующий материализм» Плеханов снова обращает внимание на непоследовательность и противоречивость суждений Канта. На первой же странице «Критики чистого разума» Кант признает вещи в себе источником наших ощущений. В то же время он склонен признавать эти вещи чем-то нематериальным, недоступным нашим чувствам. «Ввиду этой его склонности

для меня совершенно естественно было настаивать в споре с его учениками на том, что вещи в себе, по его же признанию, являются источником наших ощущений, т. е. обладают признаками материальности. Настаивая на этом, я обнаруживал непоследовательность Канта и указывал его ученикам на логическую необходимость высказаться за один из двух непримиримых элементов того противоречия, выхода из которого так и не нашел их учитель. Я говорил им, что они не могут оставаться при Кантовском дуализме и что они должны прийти *или* к субъективному идеализму, *или же* к материализму» [49]. В предисловии к книге Деборина «Введение в философию диалектического материализма» Плеханов снова отмечает, что «критическая» философия Канта страдает дуализмом. Он при этом подчеркивает, что дуализм всегда эклектичен. Плеханов напоминает также, что на непоследовательность кантианства указывал еще Фихте [50]. В работе «Основные вопросы марксизма» он пишет, что людям, воспитанным на философии Канта, присущ дуализм: мышление всегда оторвано у них от бытия [51].

О дуалистическом характере философии Канта Плеханов говорит и в статье «От идеализма к материализму». Немецкий мыслитель резко противопоставляет мир феноменов миру ноуменов, человека — природе, субъекта — объекту. Философия же, если только она движется вперед, не может довольствоваться дуализмом. Она стремится к монизму, так как только рассмотрение многообразия явлений мира в свете одного начала имеет право претендовать на правильное решение вопроса об отношении субъекта к объекту [52]. «Дуализм не решает этого вопроса, а признает его неразрешенным или же апеллирует к чуду, т. е. ко вмешательству всемогущего существа, которое возвышается и *над субъектом и над объектом*. Но высшее существо *едино*. Поэтому апелляция к нему сама является попыткой решить — правда, лишь с помощью фантома — основной философский вопрос в монистическом смысле» [53].

В письме к Л. И. Аксельрод от 13 ноября 1898 г. Плеханов обращает внимание на то, что Фихте назвал Канта «тричетвертиголовым» за то, что он не хотел расстаться с основным противоречием своей системы [54]. В основе кантианства, поскольку оно не переходит в фихтеанизм, лежит противоречие, заключающееся в непознаваемости

внешнего мира, который, однако, действует на нас. Материалисты не отрицают возможности познания внешнего мира, кантианцы же должны ее отрицать [55]. «Материалисты говорили: мы знаем вещи в себе, поскольку они на нас действуют, а как они выглядят независимо от нас, нам неизвестно. Я прибавляю к этому (в первой статье против Шмидта), что нелепа самая постановка вопроса: знать, как вещи *выглядят,* когда нет *глядящего,* иначе: знать, как *действовали* бы они на мои органы в том случае, если бы они на них не *действовали*... Учение Канта есть робкое признание материализма и в то же время робкое признание идеализма. Отсюда и его основное противоречие» [56].

В заключительной части своей статьи «Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса» Плеханов отмечает, что отвращение буржуазии от материализма и ее склонность к философии Канта объясняется тогдашним состоянием общества. Буржуазия считала учение Канта сильным духовным оружием в борьбе со стремлениями рабочего класса. Именно в силу этого обстоятельства кантианизм сделался модным учением в среде образованных буржуа [57]. В другой работе Плеханов признает справедливым замечание Чернышевского о том, что Кант относился к партии, стремившейся установить в Германии свободу революционным путем, но гнушавшейся террористическими средствами [58].

Дуализм Канта представлял собой недостаток с точки зрения теории, но с практической точки зрения он являлся весьма удобным для буржуазных идеологов стран Западной Европы. В их трактовке старого учения о двух истинах дуализм давал возможность идеологам буржуазии быть материалистами в науке и одновременно придерживаться идеализма в области тех понятий, которые, согласно их утверждению, лежат вне границ научного познания. Кантианская разновидность учения о двух истинах получила широкое распространение в Германии. Английские же ученые, мало знакомые с Кантом, предпочитали связывать учение о двух истинах с философией Юма [59]. В статье «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля», напечатанной в ноябре 1891 г., Плеханов высказал мнение, что ученые представители буржуазии превозносят философскую систему кенигсбергского мыслителя. Следует отдать должное Канту и не надо оспаривать его заслуг. Однако кажется весьма подозрительным тот факт, что склонность буржуазных ученых к философии Канта вызвана не ее сильными, а слабыми сторонами. Буржуазных идеологов привлекает к себе прежде всего свойственный этой системе дуализм. Он особенно удобен для них в области нравственности. С его помощью можно создавать заманчивые идеалы и совершать самые смелые путешествия в потусторонний мир, без того чтобы осуществить эти идеалы в реальной действительности [60]. «В идеале можно, например, всецело уничтожить существование классов, устранить эксплуатацию одного класса другим, а в действительности выступить в качестве защитника классового государства и т. п.» [61].

Тесно связанное с именем Канта учение о непознаваемости объекта (вещи в себе) в действительности очень старо. Оно перешло в новую философию из платоновского идеализма, заимствованного им из первобытного анимизма. Сократ утверждал, что в платоновском «Федоне» душа созерцает бытие через тело, как будто через стены темницы, и поэтому находится в состоянии полного незнания. Платон убежден, что истина недоступна познанию с помощью наших внешних чувств. На этом построено у него все учение о познании [62]. «И это же положение было — *без критики* — усвоено отцом «критической» философии, как еще раньше было оно усвоено идеалистами нового времени и даже средних веков («реалисты»)» [63]. Плеханов считает, что Юм подготовил Канта, априоризм последнего вышел из эмпиризма Юма [64].

Плеханов убедительно показывает ошибочность утверждения Канта о том, что разум предписывает свои законы внешней природе [65]. «Материал для познания природы и друг друга дается нам нашими внешними чувствами. В доставляемый ими материал наш рассудок вносит известный порядок: он сочетает между собою одни явления и разделяет другие. На этом основании Кант говорил, что рассудок диктует природе свои законы. На самом деле рассудок только приводит, «проявляет» то, что диктуется ему природой» [66]. Ссылаясь на научную теорию эволюции, Плеханов подчеркивает тот факт, что материя существовала тогда, когда еще не было не только человека с его рассудком и не только живых су-

ществ вообще, но и самой земли, как и всей солнечной системы [67]. История земли свидетельствует о том, что объект существовал гораздо раньше субъекта, т. е. несравненно раньше организмов, обладающих определенной степенью сознания. Это дает основание для заключения, что рассудок появляется лишь на высокой ступени развития органического мира. Поскольку развитие можно объяснить только законами природы, то напрашивается вывод, что именно она продиктовала рассудку его законы [68].

Плеханов присоединяется к мнению Фейербаха, что трансцендентальный идеализм Канта, согласно которому внешний мир получает свои законы от рассудка, тесно связан с теологическим представлением о зависимости законов мира от божественного рассудка [69]. Отвергая утверждения Канта и его последователей о том, что человеческий разум диктует свои законы природе и является главным двигателем исторического прогресса, Плеханов пишет: «Перенесемся мысленно в ту эпоху, когда на земле существовали только весьма отдаленные предки человека,— например, во вторичную эпоху. Спрашивается, как обстояло *тогда* дело с пространством, временем и причинностью? Чьими субъективными формами были они в то время? Субъективными формами ихтиозавров? И *чей рассудок* диктовал *тогда* свои законы природе? Рассудок археоптерикса? На эти вопросы философия Канта *не может дать ответа*. И она должна быть отвергнута, как совершенно несогласимая с современной наукой» [70].

Плеханов обращает также внимание на то, что для Канта звездное небо является антитезой нравственного закона. «Величественное зрелище звездного неба как бы уничтожает мое значение, напоминая мне о моей зависимости от материального мира. Напротив, сознание нравственного закона бесконечно возвышает мое значение, открывая мне жизнь, независимую от животности и даже от всего чувственного мира». Для Канта, как и для Фихте, нравственный закон являлся как бы ключом, отворяющим дверь в потусторонний мир. Канту и Фихте русский философ противопоставлял Гегеля, согласно учению которого, нравственность — продукт и условие общественной жизни [71]. Утверждение Канта, что нравственные побуждения не имеют никакого отношения к пользе, Плеханов считает ошибочным. Кант «не умел стать в этом случае на точку зрения развития и вывести *индивидуальный альтруизм из общественного эгоизма*» [72]. Мораль Канта отвлеченна, вследствие чего она бессодержательна. «Кант видел критерий нравственного закона не в содержании, а в форме воли, не в том, *чего* мы желаем, а в том, *как* мы желаем. Этот закон лишен всякого содержания» [73]. В учении и морали еще ярче, чем в теории познания, проявляется неумение Канта и его последователей стать на точку зрения развития [74а].

Таким образом, в этике Канта основным понятием является нравственный закон. Для него он — безусловное предписание или, по его терминологии, «категорический императив». Каждый индивид должен действовать так, чтобы его поведение могло стать правилом поведения для других людей. Категорический императив Канта носит метафизический характер, представляя собой формальный, бессодержательный принцип. Кант игнорирует обусловленность морали общественной жизнью той или иной эпохи. Он говорит о каком-то общем нравственном сознании, которое, якобы, в одинаковой мере присуще всем народам и классам.

Суждения Плеханова о воззрениях Канта приобретают большой интерес в свете ленинского анализа философских взглядов немецкого мыслителя. В. И. Ленин считает, что основная черта философии Канта сводится к примирению материализма с идеализмом, к сочетанию в одной системе разнородных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует какая-то вещь в себе, то перед нами выступает материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, он выступает как идеалист. Признавая единственным источником знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию в сторону сенсуализма и материализма. Признавая априорность пространства, времени и причинности, Кант переходит на сторону идеализма. Эта половинчатость немецкого мыслителя привела к тому, что с ним беспощадно боролись и последовательные материалисты и последовательные идеалисты. Материалисты опровергали идеализм Канта, доказывая познаваемость вещи в себе. Идеалисты и агностики ставили Канту в вину его допущение вещи в себе, считая это уступкой материализму [74б].

* * *

Плеханов подвергает критическому анализу философские воззрения Иоганна Готлиба Фихте (1762—1814) — крупного представителя немецкого классического идеализма. В статье «Материализм или кантианизм» он отмечает, что, согласно субъективному идеализму Фихте, вещь в себе находится в *Я*. По словам немецкого идеалиста, «всякое сознание, сознание *Я*, равно как и сознание *не-Я*, есть лишь известное видоизменение сознания». По словам Плеханова, у Фихте мы имеем дело только с сознанием. Его утверждение, что «истинное и действительное бытие духовно», ведет к странным и неожиданным заключениям [75]. «В самом деле, в таком случае я вынужден признать, что все люди, которые кажутся мне существующими вне моего *Я*, представляют собою *только видоизменения моего сознания*. Гейне рассказывает, что берлинские дамы с негодованием спрашивали, признает ли автор «Наукоучения» по крайней мере существование своей собственной жены? Эта шутка, под которой скрывается верная мысль, обнаруживает перед нами ахиллесову пяту субъективного идеализма» [76]. Фихтеанизм является феноменалистической философией в настоящем и чистом виде [77]. Согласно феноменализму, познанию человека доступны лишь явления, которые либо вовсе не отражают никаких вещей, либо лежащие в их основе сущности непознаваемы.

Плеханов пишет, что сам Фихте почувствовал слабую сторону своего учения и в меру своих сил старался ее устранить. Он заявил, что его *Я не индивидуальное*, а мировое, абсолютное *Я*. Фихте не удалось устранить слабости своей системы. В его философии вся сила доказательства основана на подчеркивании слова *индивидуум* [78]. «Разумное существо не может полагать себя, как таковое, не полагая в то же время *не-Я вообще*, т. е. *людей* и *вещей*. Доказывает ли это существование вещей вне сознания этого разумного существа? Нет? Стало быть, это не доказывает и существования других индивидуумов» [79]. Вместо того чтобы «вывести» существование людей, Фихте превращает их бытие в моральный постулат. Это значит, что он не преодолевает препятствие, а лишь обходит его. Но пока препятствие не преодолено, остаются нелепости, к которым ведет всякая философская система, отрицающая существование вещей независимо от нашего сознания и их действие на наши чувства [80]. «Если существование других индивидуумов только духовно, то моя мать — только *явление*, и, как явление, она существует только во мне. Стало быть, нелепо утверждать, что меня родила женщина. Также мало я могу с уверенностью сказать, что я рано или поздно умру. Я знаю только то, что другие люди умирают; но так как эти люди суть только представления, то я не имею права утверждать, что я так же смертен, как и они; логическое заключение на основании аналогии не имеет в данном случае силы» [81]. К сказанному Плеханов добавляет, что непроходимый лабиринт очевидных и смешных нелепостей ожидает всякого, кто станет изучать историю человечества и всего нашего мироздания с точки зрения идеализма [82].

В работе «Воинствующий материализм» Плеханов отмечает, что Фихте, взяв за точку исхода трансцендентальный идеализм Канта, вскоре пришел к тому заключению, что вещь в себе играет совершенно «лишнюю роль» [83]. У Фихте «Я» противополагает себе «*не*-Я», в которое входят другие индивидуумы. Однако это не помешало Фихте оставаться субъективным идеалистом по той причине, что «*не*-Я» существовало у него, как и у Беркли, лишь в представлении «Я». Поскольку для Фихте выход за пределы «Я» был закрыт отрицанием бытия вещи в себе, то исчезала всякая теоретическая возможность избавления от солипсизма. «Но солипсизм тоже не выход. Поэтому Фихте искал спасения в абсолютном «Я». «Ясно, что мое абсолютное «Я»—не индивидуум,— писал он к Якоби,—...но индивидуум должен быть выведен из абсолютного «Я». Мое «Наукословие» сделает это в учении об естественном праве». К сожалению, «Наукословие» этого не сделало. Фихте не удалось теоретически справиться с солипсизмом» [84]. Философия Фихте не свободна от неизлечимых противоречий. Субъективный идеализм и в XVIII в. находился в состоянии мертворожденного чада философии. А в XIX в. в атмосфере нового естествознания ему и совсем невозможно дышать. Поэтому от него должны отказаться даже те, которым хотелось бы его возродить [85].

В статье «От идеализма к материализму» Плеханов пишет, что Фихте хотел устранить дуализм Канта. С этой

целью он объявил, что ошибочно считать не Я (объект, природу) чем-то независимым от «Я» (от субъекта) и отделенным от него непереходимой пропастью. В действительности «Я» противополагает самого себя самому себе, вследствие чего полагает не «Я». Все сущее существует в «Я» и через «Я». Иначе говоря, своим бытием природа обязана творческому действию сознания и существует только в нем. Такое решение вопроса об отношении субъекта к объекту имело в глазах современников то преимущество, что было монистично в идеалистическом смысле. «Известный романтик Новалис называл Фихте новым Ньютоном, открывшим закон внутренней системы миров... Однако романтики скоро нашли, что они умеют «фихтизировать» лучше самого Фихте... Они провозгласили мир мечтою, а мечту миром и ударились в «магический» идеализм. Тот же Новалис утверждал, что природа есть фантазия, превратившаяся в машину, а физика — учение о фантазии» [86].

* * *

Анализируя воззрения и суждения Фридриха Вильгельма Иозефа Шеллинга (1775—1854), Плеханов убедительно доказывает, что немецкий философ был представителем «партии, запуганной революцией, искавшей спокойствия в средневековых учреждениях, желавшей восстановить феодальное государство, разрушенное в Германии Наполеоном I и прусскими патриотами» [87].

Шеллинг обладал большими познаниями в области естественных наук. Однако для Шеллинга материальная Вселенная есть только раскрытый мир идей [88]. Он считал, что необходимо критически пересмотреть учение Фихте, согласно которому природу творит конечное человеческое «Я», т. е. субъект, обладающий сознанием и волей. Шеллинг объявил природу плодом деятельности не конечного человеческого «Я», а бесконечного субъекта, абсолютного «Я», деятельность которого является бессознательной. Философия природы Шеллинга и возникла в результате его стремления проникнуть в смысл этой бессознательной деятельности абсолютного «Я». Согласно его учению, деятельность абсолютного «Я» не ограничивается бессознательным сотворением природы. К числу

природных явлений относится и человек — конечный субъект, в котором бесконечное «Я» приходит к самосознанию. Следовательно, началом субъекта, как и объекта, является бесконечный субъект, абсолютное «Я»[89]. «И именно потому, что в *абсолютном «Я»* берут свое начало как субъект, так и объект, само оно не есть *ни субъект, ни объект,* ни сознание, ни бытие; оно есть субъект-объект, т. е. *единство, тождество* мышления и бытия»[90].

Согласно учению Шеллинга, творческий интеллект созерцает свою собственную деятельность. Однако он не сознает этого процесса созерцания, вследствие чего представляет себе его продукты как извне данные объекты [91]. В понимании немецкого философа Вселенная является лишь самосозерцанием абсолютного духа [92]. По выражению Шеллинга, «дух навсегда останется островом, на который из области материи нельзя попасть без прыжка»[93]. Об идеалистической направленности воззрений Шеллинга свидетельствует его понимание природы магнетизма: «Магнетизм есть общий акт одушевления, внедрения единства во множество, понятия в различие. То самое вторжение субъективного в объективное, которое в идеальном... есть самосознание, является здесь выражением в бытии»[94]. Анализируя его точку зрения, Плеханов пишет: «Но подвигает ли нас это хоть на один шаг в познании явлений магнетизма или в понимании его природы? Мы не только не подвинулись вперед, но подвергаемся величайшей опасности отрицания действительных фактов в угоду теории, которая может казаться нам более или менее остроумной, но во всяком случае совершенно произвольной»[95]. Когда Шеллинг говорит, что магнетизм есть внедрение субъективного в объективное, то это — идеалистическое понимание явления природы. Когда же магнетизм объясняется с точки зрения физики, это — материалистическое понимание [96].

Большое внимание уделял Плеханов учению Шеллинга о соотношении свободы и необходимости [97]. Следует признать глубокой мысль Шеллинга о том, что свобода человеческих действий не только не исключает необходимости, но, наоборот, предполагает ее как условие [98]. Шеллинг показал, что если бы не существовало необходимости, т. е. закономерности, то невозможна была бы и свобода [99]. Для немецкого философа необходимость яв-

ляется вернейшим, единственным залогом свободы. В свободе должна быть необходимость [100]. Для обоснования своего тезиса о невозможности свободы без необходимости Шеллинг приводит следующие доводы. Поскольку человек в своих действиях должен считаться со свободой других людей, то он не в состоянии предвидеть последствий своих действий. Самый точный его расчет в любой момент может быть нарушен чужой свободой. Человек может быть уверен в последствиях своих действий лишь в том случае, если сможет предвидеть действия своих ближних. Чтобы человек мог предвидеть эти действия, требуется их подчинение каким-нибудь законам, т. е. нужно, чтобы они были необходимы. Таким образом, необходимость действий других людей является первым условием свободы действий человека. С другой стороны, действуя необходимым образом, люди могут в то же время сохранять полную свободу своих действий. Необходимое действие это такое действие, которое данная личность не может не произвести в определенных условиях. Эта невозможность обусловливается природой человека, являющейся следствием его наследственности и предшествующего развития. Человек свободен тогда, когда он может действовать так, как хочет. В то же время его свободное действие необходимо, потому что оно обусловлено его природой и данными обстоятельствами. Следовательно, необходимость не исключает свободы, она — та же свобода, но рассматриваемая в другом аспекте [101].

Важнейшей задачей трансцендентальной философии Шеллинг считал решение вопроса о соотношении между свободой и необходимостью. Для этого следует объяснить, каким образом сознательная («свободная») деятельность людей в жизни общества не только не исключает историческую необходимость, но предполагает ее как свое необходимое условие [102]. Шеллинг утверждал, что в истории общества свобода, т. е. сознательные действия людей, становятся необходимостью, а необходимость — свободой [103]. Плеханов подчеркивает: «Это значит, что свобода может явиться лишь как результат известного *необходимого,* т. е. *законосообразного* исторического развития. А отсюда следует, что изучение хода этого законосообразного развития должно стать первейшей обязанностью всех истинных друзей свободы. Девятнадцатый век

богат всякого рода великими открытиями. Одним из самых великих является этот взгляд на *свободу,* как на продукт *необходимости*»[104]. Но Плеханов считает абсолютно несостоятельным утверждение Шеллинга о том, что понятие свободы несовместимо с материализмом. «Если Фихте проявлял сочувственное отношение к идеям великой французской революции,— говорит он,— немецкий идеализм в своем развитии постепенно, но очень далеко ушел от подобных сочувствий. Только в материалистической философии Фейербаха возродились и получили несравненно более надежное теоретическое обоснование свободолюбивые стремления Фихте»[105].

Плеханов не ограничивается признанием правильности взглядов Шеллинга в отношении свободы и необходимости. Он одновременно отмечает, что вследствие идеалистического характера своей философии Шеллинг не продвинулся дальше общих, хотя и весьма глубоких, соображений на этот счет. По мнению Плеханова, материалистическое понимание истории должно воспользоваться этими общими соображениями для научного объяснения деятельности общественного человека. «Давая возможность взглянуть на *сознательную* деятельность общественного человека с точки зрения ее *необходимости,* материалистическое понимание истории тем самым прокладывает социализму путь для перехода на научную почву... Энгельс говорит, что средства для устранения общественного зла не могут быть изобретены, т. е. *придуманы* каким-нибудь гениальным мыслителем, а должны быть *открыты* в изменившихся экономических отношениях данной эпохи» [106].

* * *

В своих работах Плеханов, начиная со статьи «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» (1891), отводит большое место изложению учения этого немецкого мыслителя. Для Плеханова Гегель — «умеренный либерал, чрезвычайно консервативный в своих выводах, но принимающий для борьбы против крайней реакции революционные принципы, в надежде не допустить до развития революционный дух, служащий ему орудием к ниспровержению слишком ветхой старины»[107].

Философию Гегеля Плеханов считает самой глубокой и стройной системой идеализма [108]. Она явилась дальнейшей разработкой шеллинговой философии тождества мышления и бытия и приобрела у Гегеля несравненно более стройный вид. Он удалил из нее элемент дуализма, заключающийся в том, что абсолютное «Я», дух ставился Шеллингом вне природы и вне человеческого сознания [109]. Согласно же учению Гегеля, «мир *не только коренится* в абсолютном, *но и находится в нем*. Мир есть совокупность природы и духа. Развитие мира есть развитие абсолютного, его откровение. Такое понимание мирового процесса избавляло философию тождества от риска войти в противоречие с самой собою и закончить дуализмом»[110]. Эти суждения не оставляли места для того примирения философии с религией, к которому стремился Гегель. Представление о боге, как о внемировой силе, не соответствовало истинному характеру мирового процесса. Правые гегельянцы, желавшие защитить данное представление, удалялись от своего учителя. Ближе к Гегелю стояли левые гегельянцы — Бруно Бауэр и Фейербах, порвавшие с религией, а еще ближе — гегельянцы, составлявшие центр школы и склонявшиеся к пантеизму [111].

Гегель был величайшим мастером в «обращении с мыслями». Поэтому, кто хочет научиться «обращаться с мыслями», должен пройти школу Гегеля, хотя бы и не придерживаясь его идеалистической точки зрения [112]. В статье «От идеализма к материализму» Плеханов отмечает, что в конце своей жизни Гегель был далеко не тем, что прежде. В молодости он заполнял листы своего альбома восклицаниями вроде «Да здравствует свобода!», а на склоне дней готов был проповедовать философское примирение с действительностью. Однако главная черта гегелевской системы заключается не в том, что ее создатель на склоне лет начал делать консервативные практические выводы из своих теоретических положений. Эта система занимает одно из самых первых мест в истории философской мысли потому, что она утвердила некоторые очень важные теоретические положения, которые должен усвоить не только мыслитель, заинтересованный в выработке правильного взгляда на мир, но и всякий практический деятель, стремящийся к переустройству существующего общественного порядка. Гегель сам утверждал, что в философии главное — метод, а не те или

другие отдельные выводы. Свой метод он называл диалектическим. С точки зрения этого метода и следует прежде всего оценивать философию Гегеля [113].

Одним из неоспоримых достоинств его философии Плеханов считает отсутствие в ней эклектизма. Ее ошибочная идеалистическая основа действительно ставит слишком тесные пределы движению человеческой мысли. Но именно это обстоятельство делает идеалистическую философию Гегеля весьма поучительной. Она сама заключает в себе неопровержимое доказательство несостоятельности идеализма. В то же время она учит людей последовательности мышления. Кто внимательно будет ее изучать, тот получит отвращение от эклектического винегрета [114]. Гегелю всегда будет принадлежать одно из самых первых мест в истории человеческой мысли. Благодаря толчку, данному философии Гегелем, приобрели новый вид диалектика, логика, история, право, эстетика, история философии и религии. Гегелевская философия оказала большое влияние на Бруно Бауэра, Фейербаха, Маркса и Энгельса. После смерти Гегеля, между тридцатыми и сороковыми годами, увлечение его философией приняло еще более острый характер [115]. «Из школы Гегеля вышла вся та блестящая плеяда мыслителей и исследователей, которая придала совершенно новый вид изучению религии, эстетики, права, политической экономии, истории, философии и так далее. Во всех этих «дисциплинах» в течение некоторого — самого плодотворного — периода не было ни одного выдающегося работника, не обязанного Гегелю своим развитием и свежими взглядами на свою науку»[116]. Материализм после Гегеля стал уже не тем, что был до него [117].

* * *

В статье «Добролюбов и Островский» Плеханов подчеркнул, что в системе Гегеля умозрительная немецкая философия достигла наибольшей высоты. Приверженцы этой философии утверждали, что представления о предметах, основывающиеся на одном только чувственном опыте, не соответствуют их действительной природе, поэтому они должны быть проверены с помощью чистого мышления, не основанного на чувственном опыте. Фей-

ербах решительно боролся с этим идеалистическим взглядом. Он считал, что представления о предметах, имеющие в своей основе чувственный опыт, находятся в полном соответствии с истинной природой этих предметов, но очень искажаются фантазией [118].

Плеханов утверждает, что в философии Гегеля большое место занимает понятие абсолютной идеи. Немецкий мыслитель и все его последователи апеллировали к абсолютной идее как к последней инстанции, от которой зависят все понятия и в которой разрешаются все смущавшие людей противоречия. Фейербах обнажил ахиллесову пяту немецкого идеализма того времени. Он показал, что абсолютная идея — это лишь процесс нашего мышления, рассматриваемый как сущность мирового процесса. Другими словами, она есть простая психологическая абстракция, сущность человека, выступающая в виде независимой от него мировой сущности. Фейербах обратил внимание и на то, что Гегель односторонне смотрел на человеческую сущность. В понимании Гегеля сущностью человека является мысль, между тем как в действительности к ней относится и ощущение. Развенчание Фейербахом абсолютной идеи коснулось всех идей и понятий (получивших свой высший смысл от нее). Они были лишены содержания и потому нуждались в коренном пересмотре [119]. В книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Плеханов пишет: «Абсолютная идея существует (если, конечно, существует) вне времени и пространства и уж во всяком случае вне головы каждого отдельного человека. Воспроизводя в своем историческом развитии ход логического развития абсолютной идеи, человечество повинуется чуждой ему, вне его стоящей силе»[120]. В работе «Основные вопросы марксизма» Плеханов подчеркивает, что Гегель объявлял дух единственным двигательным принципом истории, но иначе и нельзя было думать человеку, стоявшему на точке зрения идеализма, согласно которому бытие обусловливается мышлением [121].

В статье «От идеализма к материализму» Плеханов отмечает, что дух, к которому Гегель постоянно обращается, не является неизменной и неподвижной субстанцией. Он движется, развивается, раскрывается в природе, государстве и во всемирной истории. Цель или плод его вечного движения — самосознание. Это стремление духа

к самосознанию осуществляется в духовном развитии человечества, которое выражается в искусстве, религии и философии. Дух, созерцающий собственную сущность, есть изящное искусство; дух, представляющий себе эту сущность, есть религия; дух, познающий ее, есть философия [122].

Философы идеалистического направления апеллируют к сверхиндивидуальному сознанию, будто бы существующему вне индивидуального сознания каждого человека. Это догматическое учение получило наиболее стройный вид у Шеллинга и Гегеля. Их абсолютный дух — сверхиндивидуальное сознание, в котором будто бы содержится и объект и субъект. У Шеллинга Вселенная есть самосозерцание абсолютного духа, а у Гегеля — самомышление духа. По существу это одно и то же. Философские системы Шеллинга и Гегеля имели и свои достоинства. Они способствовали развитию научных знаний, но вовсе не потому, что считали Вселенную процессом, совершающимся в абсолютном духе. Наоборот, в этом заключалась слабая сторона этих систем, обесценившая те открытия, к которым Шеллинг и Гегель приходили, когда внимательно изучали действительный мир [123].

Итак, Плеханов констатирует, что «абсолютная идея», «дух» немецкой умозрительной философии были только абстракцией. А абстракция, которой приписывают разрешение глубочайших проблем науки, может принести только вред для прогресса последней. Если некоторые мыслители, апеллировавшие к этой абстракции, во многом способствовали развитию научных знаний, то они сделали это не благодаря, а вопреки ей, поскольку она не помешала им изучить действительное движение вещей [124]. В некотором отношении изучение истории философии Гегеля, как и его эстетики, права и логики — необходимо. Однако не идеалистическая точка зрения придает ценность произведениям немецкого мыслителя. Наоборот, эта точка зрения совершенно бесплодна и порождает только путаницу [125].

Гегель считает философию самопознанием духа. Поскольку с ходом развития человечества развивается и дух, то не стоит на одном месте и философия. Всякая философская система являлась идейным выражением своего времени. В этом состоит ее относительное оправ-

дание. Последняя по времени система есть результат всех прежних систем, вследствие чего она должна заключать в себе принципы их всех. Только при таком взгляде на историю философии она могла стать предметом научного исследования. «Лекции по истории философии» Гегеля проливают яркий свет на теоретическое содержание различных философских учений [126]. Гегель смотрел также с диалектической точки зрения на право и нравственность, на искусство и религию. Все эти дисциплины он изучал во взаимной связи. Гегель доказывал, что только при данной религии может существовать данная форма государственного устройства, только при данном государственном устройстве возможно существование данной философии и данного искусства. Однако Гегель не ограничивался рассмотрением явлений с точки зрения их взаимодействия. Он, например, считал, что нельзя довольствоваться констатацией взаимодействия между религией и государственным устройством. Необходимо обнаружить ту общую основу, на которой находятся и государственное устройство, и религия. Такое понимание явлений было очень важно в методологическом отношении, так как побуждало философов искать коренную причину, вызывающую в последнем счете историческое движение человечества. Сам Гегель усматривал коренную причину этого движения во всемирном духе [127]. В «Очерках по истории материализма» Плеханов пишет: «Итак, мы... вернулись к *точке зрения взаимодействия*. Было бы глупо забывать, что это не только законная, но совершенно необходимая точка зрения. Однако равным образом было бы нелепо выпускать из виду, что эта точка зрения *сама по себе* ничего не объясняет, что мы, пользуясь ею, всегда должны искать «третье», «высшее», то, чем *для Гегеля было понятие, а для нас — экономическое положение народов и стран, взаимное влияние которых надо констатировать и понять*» [128].

В понимании Гегеля,— утверждает Плеханов, движение всемирного духа совершается ступенями. Каждая из них имеет свой особый принцип, носителем которого в данную эпоху служит известный народ. Гегель ошибался, когда «духом» данного народа объяснял его историческую судьбу, его действительность и весь общественный быт. Он игнорировал тот факт, что психика общественного человека не объясняет его исторического движения, а сама объясняется им. Эта ошибка была вызвана убеждением Гегеля в том, что бытие определяется сознанием, а не наоборот [129]. «Примените этот общий идеалистический взгляд к истории, и у вас выйдет, что общественное бытие определяется общественным сознанием, или,— если вы предпочитаете так выразиться — народным духом. Поэтому-то Гегель и говорил, что духом всякого данного народа определяется — заметьте, однако, *только в последней инстанции* — не только его искусство, его религия и его философия, т. е. не только вся совокупность его идеологии, но также и его политический строй и даже его техника и вся совокупность его общественных отношений. Его ошибка была замечена только тогда, когда обнаружилась несостоятельность общей *(идеалистической)* основы его философии, да и то далеко не сразу» [130].

В «Очерках по истории материализма» Плеханов отмечает, что имеется немало людей, которые, исходя из дуалистических предрассудков, говорят о наличии в человеке двух совершенно различных субстанций: тела, материи, с одной стороны, души, духа — с другой. Они называют «односторонностью» объяснение явлений при помощи лишь одной из упомянутых субстанций, самодовольно заявляют о своем превосходстве над обеими крайностями и являются ни материалистами, ни идеалистами. Этот способ рассмотрения философских вопросов достоин только филистера. Философия никогда не могла удовлетвориться таким объяснением природы субстанции. Наоборот, она пыталась освободиться от дуализма, столь дорогого эклектическим умам. Самые выдающиеся философские системы всегда были монистичны. Для французских материалистов способность ощущения была одним из свойств материи. В понимании Гегеля, природа является лишь «инобытием» абсолютной идеи [131]. «Это *«инобытие»* есть, до известной степени, грехопадение идеи; природа создана духом, она существует только благодаря его благости. Но это мнимое грехопадение нисколько не исключает субстанциального тождества природы и духа; как раз напротив: оно *предполагает* это тождество. Абсолютный дух Гегеля не есть *ограниченный* дух философии *ограниченных* умов. Гегель прекрасно умел высмеивать тех, кто в материи и духе видел две различные субстанции» [132]. Несмотря на свое враждебное отношение

к материализму, Гегель ценил его монистическую тенденцию [133].

В статье «Философские взгляды А. И. Герцена» Плеханов называет Гегеля последовательным монистом, непримиримым врагом всякого дуализма. В учении Гегеля, как в учении Шеллинга, единство мышления и бытия есть одновременно основа и венец всех других философских построений. В этом заключалось огромное преимущество их философии по сравнению с дуалистической философией Канта. Однако монисты Шеллинг и Гегель понимали единство бытия и мышления в идеалистическом смысле, так как иначе они не были бы идеалистами [134]. В другой статье Плеханов пишет: «Идеализм, несомненно, имеет один общий признак с материализмом: стремление к *монистическому* объяснению явлений. Но *способ,* которым осуществляется это стремление в *материализме, диаметрально противоположен* способу осуществления его в *идеализме,* и потому «в конце концов» материализм *радикально расходится* с идеализмом»[135].

В работе «Основные вопросы марксизма» Плеханов присоединяется к мнению Фейербаха о том, что философия Гегеля устранила противоречие между бытием и мышлением, получившее наиболее яркое выражение у Канта. Однако она ликвидировала это противоречие, продолжая оставаться внутри мышления. У Гегеля мышление и есть бытие. Следовательно, Гегель, как и вообще все идеалисты, устраняет противоречие лишь посредством устранения бытия, материи, природы. Учение Гегеля о том, что природа «полагается» идеей, представляет собой лишь перевод на философский язык теологического догмата о создании природы богом [136]. Так, у Гегеля сотворение мира принимает еще более нелепый и запутанный вид, чем у правоверных христиан [137]. В статье «Философские взгляды А. И. Герцена» Плеханов утверждает, что Гегель пытался объяснить диалектическое развитие жизни природы, но при этом прибегал лишь к логическому движению понятия. Это представляет собой самую слабую сторону его натурфилософии, которая объясняет большинство остальных промахов, допущенных им в этой области [138].

* * *

Самой важной стороной философской системы Гегеля Плеханов считает учение о развитии. На все явления природы и общественной жизни немецкий философ смотрел с точки зрения их возникновения, развития и уничтожения. По Гегелю, всякое развитие в природе и общественной жизни совершается силой внутренней, «имманентной» диалектики. Благодаря такому взгляду на вещи и явления философия немецкого мыслителя приобрела такое могучее и плодотворное влияние на весь ход духовного развития человечества в XIX в.[139]

В книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Плеханов относительно подробно излагает учение Гегеля о развитии. Гегель называл метафизиками тех мыслителей, которые представляли себе явления застывшими, бессвязными и неспособными перейти одно в другое. Такому представлению он противопоставлял диалектику, изучающую явления в их развитии и взаимной связи. Диалектика для него — принцип всякой жизни. Все течет и изменяется, нет силы, которая могла бы остановить это вечное движение [140]. «Всякое движение есть диалектический процесс, живое противоречие, а так как нет ни одного явления природы, при объяснении которого нам не пришлось бы в последнем счете апеллировать к движению, то надо согласиться с Гегелем, который говорил, что *диалектика есть душа всякого научного познания*»[141].

Плеханов считает справедливым замечание Гегеля, что диалектическое мышление не исключает и метафизического: оно только отводит ему определенные пределы, за которыми начинается царство диалектики. Согласно учению Гегеля, познание предметов начинается с того, что они берутся и в отдельности и в их различиях. При изучении природы отдельные вещества, силы и роды «фиксируются» в своей изолированности. На этой ступени знания в научном мышлении господствует «рассудок» со своими метафизическими приемами. Но дальнейший успех знания заключается в переходе от рассудочной, или метафизической, точки зрения к точке зрения «разума» или диалектики. Если рассудок рассматривал предметы и явления как неизменные и отделенные друг от друга пропастью, то разум исследует их в процессе

возникновения, изменения и уничтожения, в процессе взаимодействия и перехода одного в другое [142]. «Это рассуждение Гегеля о правах *«рассудка»* сравнительно с правами *«разума»* совершенно верно по своему существу и... оно чрезвычайно метко определяет ход развития науки»[143].

В статье «От идеализма к материализму» Плеханов доказывает, что для Гегеля диалектика есть принцип всякой жизни и всего того, что совершается в действительности. В понимании немецкого мыслителя все конечное в силу своей природы отрицает себя и переходит в свою противоположность. Все течет, изменяется и уничтожается. Против непреодолимой силы диалектики ничто не может устоять. Всякое движение есть противоречие, диалектический процесс. Но вся жизнь природы представляет собой движение. Поэтому изучение природы побуждает становиться на диалектическую точку зрения. Гегель осуждает тех естествоиспытателей, которые в своих классификациях отделяют непроходимой пропастью одну от другой такие вещи, которые в действительности, в силу диалектического принципа переходят одна в другую. При всем том Плеханов полагает, что философия природы является самой слабой частью в системе Гегеля. В логике и вообще в философии общественной жизни Гегель несравненно сильнее [144]. Отстаиваемый Гегелем принцип об изменении всего существующего свидетельствует о том, что могучая сила диалектического движения не оставляет нетронутыми самые устойчивые явления. Поэтому ни на одно из них не надо смотреть с точки зрения мистики. Наоборот, все они должны рассматриваться лишь с точки зрения науки [145]. В статье «Гром не из тучи» Плеханов пишет: «Метода Гегеля была хороша именно тем, что она исключала возможность отвлеченного суждения о предметах и требовала оценки их с точки зрения обстоятельств времени и места» [146].

Развивая высказанные мысли, Плеханов утверждает, что в основе марксистской диалектики лежит материалистическое понимание природы. С другой стороны, без диалектики невозможна материалистическая теория познания. У Гегеля диалектика совпадает с метафизикой, у материалистов она опирается на учение о природе. Для немецкого философа демиургом действительности была абсолютная идея, а для материалистов — она есть

лишь абстракция движения, вызывающего все сочетания и состояния материи. У Гегеля развитие мышления является результатом обнаружения и разрешения противоречий, заключающихся в понятиях. Согласно материалистическому учению, эти противоречия отражают противоречия, заключающиеся в явлениях. Гегель ход вещей определяет ходом идей, а материалисты ход идей объясняют ходом вещей. Материализм снимает с диалектики то мистическое покрывало, которым она была окутана у Гегеля, после чего ясно проступает ее революционный характер [147]. В статье «Философские взгляды А. И. Герцена» Плеханов утверждает, что революционное содержание философии Гегеля не было понято во всех своих возможных выводах не только самим немецким мыслителем, но даже левыми гегельянцами. Такое понимание обнаружили только Маркс и Энгельс, которые поставили диалектику «на ноги», т. е. превратили ее из диалектической в материалистическую [148]. По словам Плеханова, «диалектический метод мог быть успешно применен к изучению закономерного хода общественного развития лишь после того, как сам он подвергся коренному превращению, т. е. когда идеалистическая диалектика Гегеля уступила место материалистической диалектике Маркса — Энгельса»[149].

В статье «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» Плеханов отмечает, что благодаря Марксу материалистическая философия стала цельным и последовательным миросозерцанием. Маркс, как и Гегель, видел в истории человечества законосообразный процесс. Он, как и Гегель, рассматривал все явления в процессе их возникновения и уничтожения, как и Гегель, не удовлетворялся метафизическим объяснением исторических явлений. Подобно Гегелю он старался свести к единому источнику все взаимодействующие силы в общественной жизни. Но этот источник Маркс нашел не в абсолютном духе, а в экономическом развитии. К экономическому фактору прибегал и Гегель в тех случаях, когда даже у него идеализм оказывался негодным оружием. Однако то, что у Гегеля было случайной догадкой, стало у Маркса строго научным исследованием [150].

Диалектика была известна и до Гегеля, но он сумел воспользоваться ею так, как никто из его предшественников. В руках немецкого идеалиста диалектика стала мо-

гучим орудием познания всего существующего в мире. Гегель оставался в высшей степени прогрессивным мыслителем до тех пор, пока придерживался диалектического метода. Этот метод является самым главным научным орудием, которое досталось современному материализму в наследство от немецкого идеализма. Однако материалисты не могли воспользоваться диалектикой в ее идеалистическом виде. Карл Маркс, величайший из всех социалистов, создал метод, который представляет собой полную противоположность методу Гегеля. Если для Гегеля логический процесс, принимающий у него под именем идеи вид самостоятельного субъекта, есть демиург действительности, то для Маркса идеальное есть переработанное в нашем сознании материальное [151]. В системе Гегеля «источником диалектики» является движение идеи, а не движение материи, которое, по Марксу, есть источник всякой жизни [152].

Гегель утверждает, что в природе и человеческом обществе имеют место скачки, представляющие собой такой же необходимый момент развития, как и постепенные количественные изменения. В понимании Гегеля изменения бытия заключаются не только в переходе одного количества в другое, но и в том, что качество переходит в количество, и наоборот. Каждый из переходов последнего рода составляет перерыв постепенности, вследствие чего явление приобретает новый вид, качественно отличный от первого [153]. В «Очерках по истории материализма» Плеханов, излагая точку зрения немецкого философа по данному вопросу, пишет: «Итак: 1) *Все конечное таково, что оно само себя снимает, переходит в свою противоположность.* Этот переход совершается при помощи присущей каждому явлению природы; каждое явление содержит в себе силы, порождающие его противоположность. 2) Постепенные *количественные* изменения данного содержания превращаются в конце концов в *качественные* различия. Моменты этого превращения — это моменты *скачка, перерыв постепенности.* Большое заблуждение думать, что природа или история не делают скачков»[154].

В работе «Основные вопросы марксизма» Плеханов отмечает, что диалектика существенно отличается от вульгарной «теории эволюции», в основе которой лежит принцип: ни природа, ни история не делают скачков и

все изменения совершаются в мире лишь постепенно. Еще Гегель показал несостоятельность такого представления о развитии, убедительно доказав, что и в природе и в истории имеют место скачки. Он утверждал, что люди, объясняющие возникновение или уничтожение постепенностью изменения, сводят все дело к скучной тавтологии. Диалектический взгляд Гегеля на неизбежность скачков в процессе развития был заимствован Марксом и Энгельсом [155].

В одной из работ о Чернышевском Плеханов отметил, что Гегель ясно показал полную неизбежность «катастроф» во всякой стройной теории развития. Под катастрофами немецкий философ понимал перерывы в постепенности развития, так называемые скачки в природе или в истории [156]. Современное естествознание на каждом шагу подтверждает гениальную мысль Гегеля о переходе количества в качество [157]. В письме редакции журнала «Начало» от 18 декабря 1905 г. Плеханов пишет: «В известном смысле вся история непрерывна. Гегель сказал бы, что непрерывность так же свойственна процессу развития, как и скачки, «перерыв постепенности». Непрерывность процесса не мешает различать в нем *различные моменты*»[158].

В статье «Виссарион Григорьевич Белинский» Плеханов вновь отмечает, что учение Гегеля о развитии приняло диалектический характер. Диалектика как учение о развитии всегда была чужда односторонности, характерной для того вульгарного учения об эволюции, которое господствовало в среде естествоиспытателей XIX в. Гегель утверждал, что мыслители, отстаивающие положение об отсутствии в природе скачков, видят лишь один из моментов процесса развития. В действительности количественные изменения постепенно накапливаются и переходят, наконец, в качественные. Эти переходы совершаются посредством скачков. Диалектическое учение о развитии отводило надлежащее место не только «скачкам» (изменения качества), но и процессу их постепенного изменения (изменения количества) [159]. В статье «О книге Масарика» Плеханов пишет: «Гегель никогда не говорил, что развитие совершается *только* «посредством катастроф, крупных переворотов и противоречий». Он прекрасно знал, что процесс развития состоит также из *бесконечно малых изменений и противоречий.* Но он при-

бавлял, что эти бесконечно малые изменения и противоречия *не только не исключают «крупных переворотов и противоречий», но иногда неизбежно ведут к ним.* Он оспаривал правильность известного положения: *природа скачков не делает»*[160].

Плеханов разделяет точку зрения Энгельса о том, что Гегель впервые резко сформулировал закон отрицания, который осуществляется и в природе, и в истории[161]. Плеханов подчеркивает, что противоречие составляет непременное условие диалектического процесса. По его мнению, «гегелевское противоречие состоит в том, что каждая вещь, находясь в постоянном процессе движения, изменения (и именно последовательно тройственным путем), есть в каждую данную единицу времени «она» и вместе с тем *«не она»*. Если оставить в стороне обязательные три стадии развития, то противоречие является здесь просто как бы подкладкою изменений, движения, развития»[162]. Развивая высказанные мысли, Плеханов утверждает, что если все течет и изменяется и всякое явление само себя отрицает, то нельзя придумать такое общественное устройство, которое было бы лучшим для всех времен и народов. Следовательно, диалектическое мышление исключало всякие утопии. Вместе с тем прекратил свое существование тот наивно-диалектический взгляд на общественную жизнь, которого придерживались просветители и утописты и который выражался в словах: разум, мнения правят миром[163]. «Конечно, разум,— говорил Гегель,— правит историей, но в том же смысле, в каком он правит движением небесных светил, т. е. в смысле *законосообразности.* Движение светил законосообразно, но они не имеют, разумеется, никакого представления об этой *законосообразности.* То же и с историческим движением человечества. В нем, без всякого сомнения, есть законы; но это не значит, что люди сознают их и что, таким образом, человеческий разум, наши знания, наша «философия» являются главными факторами исторического движения»[164].

Характеризуя воззрения Гегеля, Плеханов подчеркивает, что диалектический идеализм рассматривал Вселенную как органическую целостность, развивающуюся из собственного понятия. Философия ставила своей задачей познать эту целостность и раскрыть процесс ее развития. «Благородная, величественная, достойная удивления задача! Философия, ставившая себе такую задачу, никому не могла показаться «серой» или «мертвящей». Совсем наоборот! Она восхищала всех полнотой своей жизни, непреодолимой силой своего движения, красотой своих сверкающих красок»[165]. Вместе с тем Плеханов отмечает, что эта попытка диалектического идеализма осталась незавершенной. Оказав науке неоценимые услуги, немецкий идеализм пришел в упадок. Спустя десять лет после смерти Гегеля материализм снова стал одерживать победы над своим старым противником[166].

В «Очерках по истории материализма» Плеханов пишет, что у философии Гегеля было большое преимущество перед материализмом XVIII в. Она изучала вещи и явления в их возникновении, развитии и уничтожении. Рассмотрение вещей в таком аспекте означает отказ от характерного для просветителей метафизического способа мышления, превращавшего явления в окаменелости, природу и связь которых невозможно понять. Борясь с метафизикой, Гегель прославлял диалектический метод и применял его с поразительным успехом[167]. Французские философы XVIII в. относились к средневековью с презрением и даже с ненавистью. Гельвеций, например, считал феодализм «шедевром нелепости». Гегель был весьма далек от идеализации нравов и учреждений средневековья, но рассматривал этот период как необходимое звено в развитии человечества. Более того, Гегель понимал, что современное общество явилось порождением внутренних противоречий средневековой социальной жизни. Взгляды Гегеля на религию расходились со взглядами французских философов, которые считали религию набором суеверий, возникших в результате человеческой глупости, а также вследствие мошенничества жрецов и пророков. Французские философы настойчиво боролись с религией. Для своего времени это было весьма прогрессивно, но никоим образом не способствовало научному исследованию религий[168]. «Диалектический идеализм подготовил это изучение. Достаточно лишь сравнить *«Жизнь Иисуса»* Штрауса с *«Критической историей Иисуса Христа»* Гольбаха, чтобы увидеть огромный шаг вперед, сделанный философией религии под благодетельным влиянием диалектического метода Гегеля»[169].

В работе «Материалистическое понимание истории»

Плеханов показывает, что для немецкого мыслителя история есть лишь развитие универсального духа во времени. Гегель утверждает, что философия истории берет факты такими, как они есть, считая, однако, что разум управляет миром. Это перекликается с французской философией XVIII в., но Гегель трактует эту мысль особым образом. Согласно его учению, разум, направляющий исторический процесс, есть бессознательный разум, иначе говоря, совокупность законов, которая обслуживает историческое движение. Чтобы объяснить ход исторического процесса Гегель обращается к общественному строю. Так, падение Спарты он объяснял крайним неравенством состояний; происхождение семьи связывал с экономической эволюцией первобытных народов. Следовательно, несмотря на идеалистический характер своих воззрений, Гегель считал общественный строй самой глубокой основой жизни народов, но не мог объяснить его происхождение. Решающим фактором исторического движения для него был дух [170]. «Когда какой-либо народ переходит с одной ступени своей эволюции на другую, это значит, что *абсолютный* (или универсальный) *дух,* носителем которого является этот народ, поднимается в высшую фазу своего развития. Так как подобные объяснения не проливали света на проблему, Гегель вращался в том же порочном кругу, что и французские историки и социологи: они объясняли общественный строй состоянием идей, а состояние идей — общественным строем»[171].

Плеханов отмечает, что в философии Гегеля — важное место занимает вопрос о диалектическом методе [172]. В применении к общественным явлениям этот метод произвел целую революцию, наука обязана ему пониманием истории человечества как закономерного процесса. Диалектический материализм увидел наличие необходимомости там, где при первом взгляде видна лишь игра случая и борьба индивидуальных целей. Гегель, подобно Шеллингу, считал, что во всемирной истории могут быть и несколько иные результаты, чем те, к которым люди стремятся. Они добиваются удовлетворения своих интересов, но одновременно осуществляют и нечто не осознанное ими, что не входило в их намерения. С точки зрения Гегеля, не «мнение» людей управляет миром и не в нем содержится ключ к пониманию исторических событий. Общественное мнение в своем развитии определяется особенностями социальной среды [173]. Как утверждает Плеханов, диалектический метод материалистичен по своей природе. Под его влиянием даже исследователи, стоящие на идеалистических позициях, рассуждают подчас в духе материализма. В этом отношении лучшим примером может служить Гегель, который при трактовке исторических явлений нередко порывает с идеализмом и «становится, как выразились бы теперь люди, злоупотребляющие терминологией Маркса, экономическим материалистом»[174]. Заслуживает внимания и тот факт, что Гегель понимал французских материалистов глубже и оценивал их гораздо более беспристрастно, чем все те эклектики, которые часто обвиняли его в искажении исторических фактов ради предвзятой идеи [175].

Плеханов обращает внимание на то, что уже у Гегеля можно обнаружить синтетический взгляд на общественную жизнь. Однако, являясь «абсолютным идеалистом», Гегель объяснял деятельность общественного человека свойствами всемирного духа. Он считал, что если даны эти свойства, то дана вся история человечества. Плеханов подчеркивает, что синтетический взгляд Гегеля был одновременно и телеологическим, диалектический же материализм окончательно изгнал телеологию из общественной науки [176]. У идеалистов произвольные логические построения часто заменяют изучение действительно причинной связи событий. Правильная научная теория исторического развития человечества могла появиться только после смены диалектического идеализма диалектическим материализмом [177].

Плеханов пишет, что, согласно философии Гегеля, причины исторического движения всякого общества следует искать в его внутреннем развитии. Это правильно определяло важнейшие задачи общественной науки. Однако Гегель сам противоречил своему верному взгляду. Являясь абсолютным идеалистом, он искал основную причину всякого движения и развития в логических свойствах идеи. Всякий раз при возникновении важного исторического вопроса Гегель обращал внимание прежде всего на эти свойства. Но ссылка на них не объясняла действительных причин исторических событий. Гегель чувствовал, что его объяснения не могут быть признаны удовлетворительными. Поэтому, отдав определенную дань идее, он искал реальные причины общественных явлений

в них самих. При этом философ часто высказывал гениальные догадки. Однако они, не имея под собой систематической основы, не сыграли важной роли в исторических взглядах Гегеля и его последователей [178]. По словам Плеханова, «абсолютный идеализм объяснял историческое движение человечества логическими законами развития идеи. История для него была чем-то вроде прикладной логики. Гегель чрезвычайно внимательно относился к событиям и явлениям общественноисторической жизни и нередко выказывал поразительную проницательность даже в специальных вопросах истории и политической экономии. Но его идеалистическая точка зрения мешала ему воспользоваться всем могуществом его собственного метода. А что касается до его последователей, то взгляд на историю как на прикладную логику приводил их иногда к довольно невнимательному отношению к историческим «мелочам»[179].

Плеханов подчеркивает тот факт, что философия Гегеля относилась враждебно к субъективному произволу. Для нее идеал той или иной личности имеет определенную ценность только в том случае, если в нем получает выражение объективный ход общественного развития, связанного с движением всемирного духа. В свете диалектики Гегеля лишалось всякого смысла утверждение утопистов о возможности изыскать план наилучшего общественного устройства. «Если все зависит от обстоятельств времени и места, если все относительно, если все течет и все меняется, то не подлежит сомнению только одно: общественный строй изменяется сообразно тем общественным отношениям, которые возникают в данной стране в данное время. Неудивительно, что Гегеля не любили ни *романтики,* так сильно дорожившие субъективным произволом, ни *утописты,* не имевшие понятия о диалектическом методе и, как известно, состоявшие в самом близком родстве с романтиками»[180].

* * *

В книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Плеханов выясняет отношение Гегеля к вопросу о свободе и необходимости. Для Гегеля, как и для Шеллинга, этот вопрос представлял трудности в при-

менении к общественной жизни. В понимании Гегеля особая сила, лежащая в основе природы людей и общественных отношений — это «понятие» или «идея», осуществлением которой является история того или иного народа. Идея каждого отдельного народа представляет собой ступень в развитии абсолютной идеи. Таким образом, объяснение известной исторической эпохи сводится к соответствию ее конкретной стадии логического развития абсолютной идеи. Но абсолютная идея есть не что иное, как олицетворение нашего собственного логического процесса [181]. «Олицетворяя наш собственный мыслительный процесс в виде абсолютной идеи и ища в этой идее разгадки всех явлений, идеализм этим самым заводил себя в тупой переулок, из которого выбраться можно было, только покинув «идею», т. е. *распростившись с идеализмом»*[182]. В предисловии к третьему изданию произведения Ф. Энгельса «Развитие научного социализма» Плеханов отмечает, что в сочинениях Гегеля основательно и подробно развита мысль Шеллинга: свобода человеческих действий не только не исключает необходимости, но, наоборот, предполагает ее как свое условие [183].

В статье «Белинский и разумная действительность» Плеханов пишет, что для Гегеля всемирная история есть прогресс в сознании свободы, но такой прогресс, который следует понять в его необходимости. Тем самым Гегель открывал перед человечеством широкие и отрадные перспективы: необходимость должна была стать прочной основой свободы. Философия Гегеля по своему существу была настоящей алгеброй прогресса. Однако это не всегда понимали современные ему прогрессивные мыслители. Знаменитое гегелевское положение «что действительно, то разумно, что разумно, то действительно», воспринималось некоторыми из них как философское выражение упрямого консерватизма. Плеханов не соглашается с такой оценкой приведенного положения немецкого философа. По его мнению, согласно логике Гегеля, далеко не все существующее было действительным. Действительность выше просто существующего, оно развертывается как необходимость. К тому же для Гегеля необходимо не только то, что уже существует. Всемирный дух своей беспрерывной работой подрывает существующее и делает необходимым появление новых условий жизни [184]. «Природа всемирного духа состоит в вечном стремлении

вперед. Поэтому и в общественной жизни необходимым и разумным оказывается в последнем счете лишь беспрерывное поступательное движение, лишь постоянное, более или менее быстрое крушение всего старого, отживающего. Этот вывод неизбежно подсказывается всем характером и смыслом гегелевской философии как *диалектической* системы»[185].

В понимании Гегеля тезис о необходимости данного общественного явления включал в себя и мысль, что оно подготовлено внутренним развитием той страны, в которой совершается это явление. Кроме того, согласно философии Гегеля, всякое явление в процессе своего развития само из себя создает силы, которые со временем его отрицают. Отсюда можно сделать вывод, что всякий общественный порядок сам создает отрицательные элементы, разрушающие его и приводящие к новому порядку [186]. Плеханов утверждает: «Если вы поняли процесс нарождения этих элементов, то вы поняли также и процесс отмирания старого порядка»[187].

В одной из своих работ о Чернышевском Плеханов отмечает, что у Гегеля «действительным» признавалось только то, что «разумно». «Разум» же Гегеля есть не что иное, как закономерность объективного развития. Она рассматривается им через идеалистическую призму. Эта призма подчас очень сильно извращает истинное соотношение явлений, ставит его вверх ногами. Тем не менее в глазах Гегеля критерием разумности субъективных стремлений являлось их соответствие закономерному ходу объективного развития общества. В этом заключалась великая сила его философии [188]. «Когда Фейербах требовал от исследователя внимательного отношения к чувственности, освобожденной от фантастических вымыслов, он только переводил на материалистический язык правильную по существу и чрезвычайно глубокую мысль Гегеля. И когда впоследствии эта переведенная Фейербахом на материалистический язык глубокая мысль Гегеля была надлежащим образом разработана Марксом, она легла в основу материалистического объяснения истории»[189].

В статье «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» Плеханов пишет, что не только в Германии, но и за ее пределами, большие недоразумения вызвало гегелевское положение: «что разумно, то действительно, что действительно, то разумно». Причины этих недоразумений объясняются неясным пониманием того значения, которое Гегель придавал словам «разум» и «действительность»[190]. «Казалось бы, что если бы даже этим словам дать обычное вульгарное толкование, то и в этом случае должно бросаться в глаза новаторское содержание первой половины этого положения —«что разумно, то действительно». В применении к истории эти слова не могут означать ничего другого, кроме непоколебимого убеждения в том, что все разумное не остается чем-то *«потусторонним»,* а должно *перейти* в действительность. Без такого многообещающего убеждения новаторская мысль потеряла бы всякое практическое значение»[191]. В понимании Гегеля история представляет собой проявление всемирного духа, т. е. разума, во времени. С этой точки зрения постоянную смену общественных форм возможно объяснить только в том случае, если признать, что в процессе исторического развития безумством становится разум и злом благое. Гегель полагал, что с разумом, превратившимся в безумие, не надо церемониться. Юлий Цезарь захватом государственной власти нарушил римскую конституцию. Его противники рассматривали такое нарушение как тяжкое преступление. Они считали себя защитниками права, блюстителями государственных законов. Но защищаемое ими право было лишь формальным правом, лишенным живого духа. Поэтому нарушителя такого права нельзя назвать преступником. Как враг господствующей морали был осужден Сократ. Но в его лице выступал герой, который высказал новый принцип, находившийся в противоречии с существующим. По этой причине Сократа обвинили в нарушении законов. Индивидуально герои обречены на гибель, но их принцип, хотя и в другой форме, продолжает действовать и подкапывать существующие воззрения и представления [192].

В статье «Виссарион Григорьевич Белинский» Плеханов утверждает, что ошибаются те мыслители, которые считают выражением консерватизма слова Гегеля: «что разумно, то действительно, что действительно, то разумно». Здесь имеет место недоразумение, вызванное незнанием терминологии Гегеля. Согласно его учению, далеко не все существующее было действительным. Случайное существование еще не есть действительность. Действительно только то, что необходимо, а необходимо

лишь вечное движение вперед «всемирного духа», который постепенно подрывает существующий порядок и делает необходимым появление нового порядка [193]. В письме Н. А. Рубакину от 12 октября 1910 г. Плеханов подчеркивает: «Формула Гегеля гласит: «Что действительно, то разумно, что разумно, то действительно». Ни Гегель, ни его последователи не говорили, что действительное разумно «уже по одному тому, что оно существует». Формула,— правда,— *понималась так* в течение некоторого времени даже Белинским, но *формулировка* такая все-таки дана не была»[194].

Вместе с тем Плеханов отмечает и другие моменты, связанные со взглядами Гегеля на понятия свободы и необходимости. Так, Гегель считал свободу целью исторического развития, а необходимость — средством, ведущим к этой цели. От философа, смотрящего на исторические события с этой возвышенной точки зрения, можно требовать и указания на те средства, которые необходимы разуму для торжества над слепой случайностью. Эти средства могут быть приобретены людьми только в процессе развития. Однако Гегель, объявив себя обладателем абсолютной истины и примирясь с существующими порядками, позабыл о развитии и признал разумом ту необходимость, которая служила источником страданий для современного ему человечества. А такое признание было равнозначно объявлению себя философским банкротом [195].

Гегель, как и Шеллинг, с полным основанием отвергал утверждения французских историков времен реставрации о том, что явления общественной жизни следует объяснить свойствами человеческой природы. Но ключ к объяснению исторических событий немецкие философы искали в свойствах духа, в логических законах развития абсолютной идеи. Эта коренная ошибка идеалистов возвращала их окольным путем к точке зрения, что социальная среда определяется характером человеческой природы, так как абсолютная идея является олицетворением логического процесса мышления. Маркс исправил эту коренную ошибку идеализма, чем нанес ему смертельный удар. Он показал, что социальная среда определяется теми взаимными отношениями, в которые люди становятся друг к другу в своей борьбе за существование [196]. В «Очерках по истории материализма» Плеханов пишет:

«Немецкие идеалисты... уже признавали, что человеческая природа представляет собой весьма неудачную функцию. Они устанавливали побудительную причину исторического движения *вне человека,* повинующегося, по их мнению, только непреодолимым побуждениям этой причины. Но для них этой движущей силой был *мировой дух,* т. е. *прошедшая через фильтр абстракции одна сторона человеческой природы.* Теория Маркса кладет конец всем этим фикциям, заблуждениям и противоречиям. *Воздействуя посредством своего труда на существующую вне его природу, человек изменяет свою собственную природу*» [197].

* * *

Философия Гегеля была не только диалектической системой, она провозглашала себя также системой абсолютной истины. Но если абсолютная истина уже найдена, то уже достигнута цель всемирного духа, т. е. самопознание. Тем самым лишается всякого смысла его движение вперед. Претензия Гегеля на обладание абсолютной истиной должна была привести его в противоречие с его собственной диалектикой. Кроме того, Гегель должен был сделаться консерватором и по отношению к общественной жизни. Согласно его учению, всякая философия есть естественный и необходимый продукт своего времени. Но если Гегель нашел абсолютную истину, то выходит, что он жил в такое время, которому соответствует абсолютный общественный порядок, т. е. порядок, являвшийся объективным выражением найденной в теории абсолютной истины [198]. «А так как абсолютная истина не может устареть и таким образом превратиться в заблуждение, то ясно, что всякое стремление изменить выражающий ее порядок является грубым оскорблением святыни, дерзким восстанием против всемирного духа. Конечно, и в этом «абсолютном» порядке могут быть сделаны кое-какие частные улучшения, устраняющие частные несовершенства, завещанные прошлым. Но в общем этот порядок должен остаться таким же вечным и непоколебимым, как вечна и непоколебима объективно выраженная им абсолютная истина»[199]. Коренным противоречием, свойственным всей философии Гегеля, является противоречие между ее диа-

лектическим характером и претензией на звание абсолютной истины [200]. Провозглашая «абсолютное» значение своей философии, Гегель забывал основную мысль своей диалектики: все течет, все изменяется [201].

В статье «От идеализма к материализму» Плеханов отмечает, что Гегель с помощью диалектического метода пытался построить систему абсолютного идеализма, которую рассматривал как систему абсолютной истины. Если допустить, что Гегель построил такую систему, то придется признать достижение духом цели своего непрерывного движения. Но если в лице Гегеля дух пришел к самопознанию в его истинной форме, то его движение должно прекратиться. Следовательно, если до Гегеля философская мысль двигалась вперед, то с его появлением начался ее застой. Абсолютный идеализм Гегеля оказался в непримиримом противоречии с его же диалектическим методом. Философия, представляющая собой систему абсолютной истины, является умственным выражением абсолютного общественного порядка. Поскольку истина является вечной истиной, то общественный порядок, служащий ее выражением, имеет непреходящее значение и не должен подвергаться существенным изменениям [202]. В этой же статье Плеханов утверждает, что Гегель ошибался как идеалист, т. е. поскольку считал абсолютную идею движущей силой мирового процесса. Однако немецкий философ был прав как диалектик, поскольку рассматривал все явления с точки зрения их развития. Кто смотрит на явления под углом их развития, тот избегает необходимости применить к ним мерку того или иного отвлеченного принципа [203]. В дополнениях к первому изданию своей книги «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Плеханов отмечает, что Гегель был не только диалектиком, но и идеалистом. Поэтому он не мог не извращать подчас причинную связь явлений. Вследствие данного обстоятельства современная наука о природе и об обществе очень расходится с философией Гегеля. Однако она расходится с ней именно как с идеалистической, а не как с диалектической философией [204]. По словам Плеханова, «современное естествознание опровергает именно *идеализм, а не диалектику.* Поскольку диалектика сама становится *материалистической*, как это мы видим у Маркса и Энгельса, она всецело представляет собой тот самый метод, которым пользуются современ-

ные науки о природе и об обществе,— естествознание и социология»[205].

В статье «Г-н Пауль Вейзенгрюн и его «социально-философские» воззрения» Плеханов называет абсолютный идеализм Гегеля материализмом наизнанку, обогащенным открытием диалектических законов эволюции. Этот материализм именно в силу того, что был перевернут наизнанку, не мог ответить удовлетворительно на вопросы эволюционного движения. Философия природы оказалась в противоречии с естествознанием, а философия истории раскрыла бессилие «абсолютной идеи», рассматриваемой как движущая сила эволюции человечества. Гегелю удавалось объяснить историческое движение только тогда, когда он оставлял эту «идею» и прибегал к помощи политической экономии [206]. «Но прибегнуть к политической экономии — это значит в принципе признать, что человеческое мышление... формируется и развивается по образу *бытия*... человечества, это значит сказать «прости» идеализму и вернуться к материализму в исторической области»[207]. Таким образом, Гегель выдал свидетельство о бедности тому идеализму, величайшим представителем которого он был. После Гегеля провалились все попытки воскресить идеализм в области исторической науки. Впервые история человечества стала предметом точной науки лишь после возникновения учения Маркса. Нельзя указать ни одного примера исторической концепции, которая могла бы сравниться с его концепцией. Философия истории Гегеля выглядит детской гипотезой рядом с идеями автора «Капитала»[208].

В работе «Фердинанд Лассаль, его жизнь и деятельность» Плеханов обращает внимание на то, что замечательные революционеры Германии (да и не одной Германии) сороковых годов были гегельянцами. Сам же Гегель был убежден в том, что его система служит оплотом против либеральных и революционных учений. Такое положение вещей объясняется тем, что в философии Гегеля было роковое противоречие. С одной стороны, ее диалектический метод требовал изучения всех вещей и общественных явлений в процессе их постепенного возникновения и исчезновения. С этой точки зрения в мире нет ничего вечного и неизменного. Сама философия выступает как выражение духа своего времени, вследствие чего она превращается в ряд систем, которые соответствуют исто-

рическому развитию человечества. С другой стороны, Гегель считал, что его система есть последняя ступень, до которой доходит дух в своем стремлении к самопознанию. Кроме того, мыслитель утверждал, что современная ему эпоха соответствует старости человечества, результатом чего является ее неспособность к дальнейшему прогрессивному развитию. А отсюда и его убеждение в консервативном характере своей философии [209].

Таким образом, философия Гегеля имела две стороны: прогрессивную и консервативную. Первая тесно связана с его методом, а вторая — с его претензией на обладание абсолютной истиной. С течением времени консервативная сторона значительно увеличилась за счет прогрессивной. Особенно ярко это проявилось в его «Философии права». В этом сочинении почти на каждой странице можно обнаружить стремление автора находиться в мире с существующим общественным порядком. Если мысль Гегеля о разумности всего действительного дала повод к определенным недоразумениям, то этому способствовал и он сам, лишив ее свойственного ей ранее диалектического содержания [210]. «Те последователи Гегеля, которые более подчинялись влиянию *диалектического элемента,* в самом деле понимали ее, подобно Герцену, как *алгебру революции;* те же, на которых сильнее влиял элемент абсолютного идеализма, склонны были понимать ее как *арифметику застоя*» [211].

Немецким идеалистам не удалось понять истинную природу общественных отношений, найти их реальную основу. Они были правы, усматривая в общественном развитии законосообразный процесс. Но при выяснении основного двигателя исторического развития идеалисты обращались к абсолютной идее, в свойствах которой искали самое глубокое объяснение этого процесса. В этом заключалась слабая сторона идеализма. Крайнее левое крыло гегелевской школы решительно выступило против абсолютной идеи во имя самодеятельности людей и конечного человеческого разума. Несостоятельность идеалистического объяснения явлений природы и общественной жизни заставила мыслящих людей вернуться к материалистическому взгляду на мир. Однако новый материализм не явился простым повторением учений французских материалистов конца XVIII в. Он воскрес, обогащенный приобретениями идеализма, важнейшим из ко-

торых был диалектический метод. Гениальными представителями нового направления философской мысли были Карл Маркс и Фридрих Энгельс [212]. По словам Плеханова, «чтобы окончательно проложить прямой и верный путь для научного объяснения общественно-исторического процесса, исследователи должны были распроститься со всеми разновидностями идеализма и перейти на материалистическую точку зрения. Это и было сделано Марксом и Энгельсом» [213].

Сам Гегель чувствовал бездоказательность своего объяснения общественных явлений. Поэтому не случайно в области истории он неизменно прибегал к следующему приему: сначала делал несколько туманных ссылок на свойства абсолютной идеи, а затем оперировал данными и сведениями, характеризующими развитие имущественных отношений у того народа, о котором идет речь. В объяснениях этого последнего рода не было идеализма [214]. «Прибегая к ним, Гегель, говоривший, что *«идеализм оказывается истиной материализма»,* подписывал свидетельство о бедности именно идеализму, как бы молчаливо признавая, что в сущности дело обстоит совсем наоборот, что *материализм оказывается истиной идеализма»* [215]. Материализм, к которому здесь приближался Гегель, был зачаточным и снова переходил в идеализм, как только следовало объяснить происхождение тех или других имущественных отношений. Кроме того, эти отношения рассматривались Гегелем как осуществление правовых понятий, развивающихся при помощи собственной внутренней силы [216].

* * *

Говоря о взглядах Гегеля на этику и эстетику, Плеханов неоднократно напоминает, что, по мнению немецкого философа, дух находится в процессе постоянного движения, которое является процессом его самораскрытия в природе, в общественной жизни и во всемирной истории. Это самораскрытие духа совершается во времени и пространстве. Таким образом, бесконечная сила духа проявляется в конечной форме. «Уничтожьте эту конечную форму, и у вас получится *религиозная точка зрения.* Гегель говорил, что человеку, держащемуся этой точки зре-

ния, бог представляется как абсолютная сила и абсолютная субстанция, в которую возвращается все богатство естественного и духовного мира. Дух открывается представлению как нечто сверхчеловеческое, совершенно независимое от конечного субъекта, но при этом тесно связанное с ним»[217]. По Гегелю представление духа как сверхчеловеческого существа развивается и изменяется вместе с ходом развития человечества. Восточным народам бог представляется как абсолютная сила природы, перед которой человек сознает себя ничтожным. Людям античного мира бог представлялся как субъект. Наконец, христианство провозглашает единство и примирение бесконечного с конечным. В этой религиозной системе центральное место занимает Христос как сын божий и богочеловек. Гегель не верил в достоверность библейских рассказов. Он считал, что их, подобно мифам Платона, надо рассматривать как «аллегорическое изображение истины»[218].

Этику Гегеля Плеханов считает крупным шагом вперед в области научного объяснения нравственного развития человечества. Согласно его учению, нравственность представляет собой продукт и условие общественной жизни. Отдельное лицо должно существовать в единстве со всем народом. Для того чтобы быть нравственным, надо жить в соответствии с нравами своей страны. Отсюда следует вывод, что в основе этики лежит политика. Это напоминает революционное учение о морали, созданное французскими просветителями XVIII в., но в то же время вызывает определенное недоумение [219]. «Если быть нравственным, значит жить согласно нравам своей страны, то этим как будто заранее осуждаются *новаторы,* деятельность которых всегда и неизбежно ставит их *в противоречие с теми или другими нравами* своей страны, т. е. делает их *безнравственными* в известном смысле этого слова»[220]. Однако это противоречие разрешается Гегелем с помощью диалектического метода. По его мнению, нравственные цели и отношения, будучи бесконечными и вечными по своей внутренней сущности, ограничены в своих внешних проявлениях и подчинены законам природы. Поэтому они преходящи, подлежат нарушению и уничтожению. Кроме того, Гегель считал, что право всемирного духа выше всех частных прав. Гегель одобрял деятельность великих личностей, выступавших носителями

«права всемирного духа», несмотря на то что их выступления нарушали частные права и колебали существовавший общественный порядок. Он называл их героями и осмеивал психологов, которые стремились объяснить действия великих исторических деятелей своекорыстными побуждениями [221].

Эстетика Гегеля представляла собой шаг вперед в понимании сущности и истории искусства. Она родственна эстетике Шеллинга, который считал, что красота есть бесконечное, выраженное в конечной форме [222]. «Но если *произведения* искусства служат конечным выражением *бесконечного, а его эволюция* определяется *эволюцией мира,* то ясно, что искусство всякой данной исторической эпохи имеет своим содержанием то, что было наиболее важным для людей этой эпохи»[223]. По мнению Плеханова, основные мысли эстетики Шеллинга получили более глубокое обоснование в философии Гегеля. Последний определял искусство как область, в которой дух созерцает свою сущность. Это означает, что предмет искусства тождествен предметам философии и религии. Тем самым подчеркивается большая ценность содержания художественных произведений. Философия имеет дело с истиной, то же самое следует сказать и об искусстве. Но если философ познает истину в понятии, то художник созерцает ее в образе. Поскольку истинное, разумное — действительно, то есть основания для утверждения, что содержанием искусства служит действительность. Следовательно, эстетика Гегеля находится в тесной теоретической связи с его философией истории. И в философии и в эстетике движение духа объявляется основной причиной развития. В обеих областях один и тот же недостаток: чтобы представить ход развития как результат движения духа, приходится подчас произвольно обращаться с фактами. Но, проявляя глубину мысли, Гегель и в эстетике стоит на конкретной исторической почве [224].

Гегель в своей «Эстетике» смотрит на историю искусства как на прикладную логику. Поэтому он часто поддается искушению отстаивать априорно такие положения, которые могли бы казаться правомерными лишь в качестве выводов из фактов. Несмотря на идеалистическую склонность к априорным построениям, Гегель часто прибегал к материалистическому объяснению развития искусства развитием общественных отношений [225]. В его

эстетическом учении вообще очень много зародышей материалистического взгляда на искусство [226]. В нем не было места для риторики и фантастики, так как Гегель считал, что предмет поэзии тот же, что и предмет философии: действительность [227]. При всем своем идеализме он признавал тесную связь всякого искусства с социальной средой, порождающей художника [228].

Плеханов считает неверным утверждение Гегеля, что искусство выражает только чувства людей. По мнению русского марксиста, искусство выражает и чувства и мысли, но не отвлеченно, а в живых образах. В этом и заключается главная отличительная черта искусства. Однако не всякая мысль может быть выражена в живом образе. Поэтому немецкий мыслитель не совсем прав, когда утверждает, что у искусства тот же предмет, что и у философии [229].

Плеханов считает справедливым замечание Гегеля, что изобразительные искусства всегда были в большом долгу у «технической ловкости» своего времени, но добавляет, что это прямое влияние ничтожно по сравнению с косвенным влиянием экономики, осуществляющимся через посредство социальной психологии, которая определяется структурой общества. Например, голландская живопись XVII в. своим реалистическим характером была обязана состоянию голландского общества того времени. Она до мельчайших подробностей отражает моральную физиономию голландского буржуа, приверженца протестантизма [230].

* * *

Таким образом, Плеханов рассматривает философию Гегеля как необходимое звено в формировании диалектического и исторического материализма. Он показал историческое значение диалектики Гегеля в преодолении ограниченности и непоследовательности домарксовского материализма. Вместе с тем Плеханов отмечает, что в философии Маркса диалектика превратилась в полную противоположность того, чем она была у Гегеля. Для Гегеля диалектика социальной жизни в последнем счете имеет мистическую причину, иначе говоря, природу бесконечного, абсолютного духа. У Маркса же она зависит от реальных причин: от развития средств производства в обществе [231].

В статье «Гром не из тучи» Плеханов критикует тех мыслителей, которые презрительно относятся к философии Гегеля и называют его реакционером. По мнению Плеханова, следует различать теоретические положения того или иного писателя и те практические выводы, которые он сам делает из этих положений. Практические выводы могут быть неверны или носить отрицательный характер по отношению к человеческому прогрессу. Однако теоретические посылки, лежащие в основе этих выводов, могут быть верны и полезны. Поэтому такие эпитеты, как «реакционер» или «прогрессист», не характеризуют теоретических заслуг или ошибок данного философа [232]. Отметив, что А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский высоко ценили философию Гегеля, Плеханов пишет: «И эту-то *алгебру прогресса*... осмеливаются называть философией реакции жалкие люди, лишенные всякого философского образования, не прочитавшие ни одной страницы из сочинений Гегеля и вряд ли даже издали видавшие эти сочинения! Невежество всегда было самоуверенно, заносчиво и хвастливо, но в данном случае оно перешло всякую меру в своей самоуверенности и заносчивости и в своем хвастливом стремлении *«критиковать»* совершенно незнакомые предметы!»[233].

Плеханов обращает внимание на тот факт, что в Германии первоначально только немногие представители оппозиции понимали роль философии Гегеля в теоретическом обосновании освободительных стремлений своего времени. К числу этих немногих относился Генрих Гейне. В сороковых годах XIX в. он утверждал, что слова «все существующее разумно» имеют и такой смысл: «Все разумное должно существовать». Плеханов подчеркивает, что в знаменитой формуле Гегеля Гейне заменил слово «действительное» словом «существующее». Вероятно, он хотел показать, что данная формула сохраняет свое прогрессивное значение даже при вульгарном ее понимании [234].

Противники Гегеля неоднократно упрекали его в том, что он извращал факты и их действительные отношения в угоду своей теории. Плеханов признает, что эти упреки не лишены основания. Вместе с тем Плеханов отмечает, что Гегель прибегал к этому вовсе не из-за своего диалек-

тического метода, который требовал тщательного изучения действительных отношений вещей. Для Гегеля насилие над фактами становилось иногда неизбежным вследствие идеализма его философской системы. Являясь диалектиком, Гегель в противоположность просветителям XVIII в. рассматривал историю как процесс развития, который следует понять в его необходимости, т. е. в его законосообразности. Для достижения этой цели требуется прежде всего исследование фактов. Гегель действительно вдумчиво относился к находившемуся в его распоряжении эмпирическому материалу. В его «Чтениях по философии истории» содержится много ценнейших указаний на реальную, причинную связь явлений. Однако, будучи идеалистом, Гегель считал, что логическое развитие абсолютной идеи является основной причиной всех явлений природы и общественной жизни. Поэтому у него естествознание и история являлись как бы прикладной логикой [235]. «Таким образом, диалектика была «*поставлена вверх ногами*», и тот самый человек, который говорил, что мы должны брать историю, как она есть, и предупреждал своих слушателей против «априорных выдумок», сам далеко не чужд был таких выдумок и насиловал свой эмпирический материал в тех случаях, когда он не входил в их рамки»[236].

Диалектическая сторона философии Гегеля несравненно важнее той ее сторны, которая характеризуется абсолютностью выводов [237]. Плеханов считал достаточно глубокой мысль Гегеля: «противоречие ведет вперед»[238]. По его мнению, борьбу левых гегельянцев с правыми следует рассматривать как восстание людей, ценивших в учении Гегеля главным образом его диалектическую сторону, против людей, придерживающихся философского абсолютизма [239].

В статье «Белинский и разумная действительность» Плеханов обращает внимание на то, что в молодости Гегель относился весьма сочувственно к Великой французской революции, но со временем любовь к свободе у него ослабевала. Вместе с тем усиливалось стремление Гегеля жить в мире с существующими порядками. Поэтому не случайно июльская революция 1830 г. произвела на него тяжелое впечатление. Плеханов считает справедливыми упреки, сделанные Арнольдом Руге в адрес философии Гегеля. По мнению этого левогегельянца, Гегель

всегда ограничивался созерцанием явлений и не стремился перейти к действию. Провозглашая свободу целью исторического развития, он на практике уживался с рабством. Консервативная сторона взглядов Гегеля наиболее резко сказалась в его «Философии права». При внимательном чтении этого произведения нельзя не заметить, что Гегель всячески старается примирить свою философию с прусским консерватизмом. Он выступает против любых прогрессивных стремлений, исходящих не из официальных сфер. Восстание против существующего порядка Гегель считает восстанием против разума [240]. «Из мыслителя, внимательно вдумывающегося в историческое развитие человечества и приходящего к тому выводу, что движение вперед составляет природу всемирного духа, Гегель превращается в раздражительного и подозрительного охранителя, готового кричать «караул!» при каждом новом усилии могучего и вечного «крота», неумолимо подкапывающего здание старых понятий и учреждений»[241].

Подобные мысли Плеханов высказывает и в статье «Литературные взгляды В. Г. Белинского». Он снова отмечает, что Гегель относился весьма сочувственно к общественному движению во Франции XVIII в. Вместе с тем Плеханов подчеркивает, что Гегель-диалектик был вовсе непохож на Гегеля — провозвестника абсолютной истины. Сочувственное отношение к французскому общественному движению принадлежит Гегелю-диалектику. Но Гегель — провозвестник абсолютной истины проявлял сочувственное отношение к таким порядкам в Германии, увековечение которых прекратило бы в ней всякое общественное развитие [242]. С точки зрения абсолютной истины, знаменующей собой остановку всякого развития, право исторического движения превращалось в священное и непререкаемое право прусского юнкерства на эксплуатацию зависимого от него крестьянства. Все угнетенные осуждались на вечное угнетение единственно в силу того, что абсолютная истина, при своем появлении в мире сознания, застала их бесправными [243]. В статье «Философские взгляды А. И. Герцена» Плеханов пишет, что учение Гегеля было последовательно разработанной системой абсолютного идеализма, выдававшего себя за философское откровение абсолютной истины. Поскольку, по Гегелю, истина познается людьми лишь после ее воплоще-

ния в жизнь, то мыслитель, считавший себя обладателем системы абсолютной истины, должен был объявить современные ему общественно-политические порядки весьма близкими к совершенству. «Абсолютные» претензии Гегеля вызывали у него склонность к консервативным выводам [244].

В статье «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» Плеханов отмечает, что было время, когда против немецкого философа выступали те, кто в той или иной мере принадлежал к новаторскому лагерю. Они были недовольны филистерским отношением Гегеля к прусской действительности того периода. Противники философа ошибались — из-за реакционной оболочки этой системы они не заметили в ней новаторского ядра. Однако в своей антипатии к Гегелю они руководствовались благородными мотивами. «В наше время осуждают Гегеля ученые представители буржуазии, и осуждают потому, что понимают или по крайней мере инстинктивно чувствуют новаторский дух его философии. По этой же причине теперь любят умалчивать о заслугах Гегеля, ему с большой охотой противопоставляют Канта, и почти всякий приват-доцент считает себя призванным превознести систему «кенигсбергского мыслителя»[245].

Философия Гегеля со временем вызвала к себе недоверие огромного большинства передовых людей. Она приняла в их глазах вид учения, направленного на защиту существующего строя. Это произошло не без вины самого Гегеля, так как на склоне лет он стал консерватором. В его философии концы не сходились с концами вследствие того, что диалектический элемент плохо согласовывался с содержавшимся в ней же элементом абсолютного идеализма [246]. Некоторые ученики Гегеля сумели оценить преимущества метода великого мыслителя, но они стали на материалистическую точку зрения, поэтому не оставили камня на камне от системы своего учителя [247]. По мере учащения биения пульса общественной жизни Германии консервативный элемент философии Гегеля отеснялся на задний план ее диалектическим прогрессивным элементом. Во второй половине 30-х гг. XIX в. произошел раскол в лагере гегельянцев. Левое гегельянство постепенно ослабило внимание к философским вопросам и ставило во главу угла проблемы, связанные с политикой и научным социализмом [248]. В работе «Фердинанд

Лассаль, его жизнь и деятельность» Плеханов пишет: «Гегель думал, что ему первому удалось неопровержимо доказать разумность порядков, существовавших в современных ему протестантских немецких государствах. Но его ученики (так называемая «левая сторона» его школы) скоро заметили указанное противоречие между методой и системой. В интересах первой они отказались от второй. Таким образом, самой системе Гегеля пришлось испытать на себе силу выкованного ею критического оружия. От его метафизики скоро не осталось и следа. *«Абсолютный идеализм»* учителя должен был уступить место решительному материализму учеников» [249а].

Чтобы помочь читателю лучше понять плехановский анализ философии Гегеля, приведем несколько высказываний В. И. Ленина о ее характерных чертах. Главным приобретением этой философии В. И. Ленин считал диалектику. Он подчеркивал необходимость ее систематического изучения и всесторонней разработки с материалистической позиции. В. И. Ленин отметил, что в диалектике понятий Гегель угадал объективную диалектику развития природы и общества, идею всеобщего движения и изменения. Диалектической следует признать и мысль Гегеля о единстве сущности и явления. Он ввел момент практики в теорию познания. Абсолютный идеализм Гегеля в отличие от субъективного идеализма Фихте «мирится» с существованием земли, природы, физического мира без человека [249б].

Отмечая положительные стороны философии Гегеля, В. И. Ленин одновременно вскрыл гносеологические корни его идеализма, показал теологическую сущность абсолютной идеи. «Суть идеализма в том, что первоисходным пунктом берется психическое; из него выводится природа *и потом уже* из природы обыкновенное человеческое сознание. Это первоисходное «психическое» всегда оказывается поэтому *мертвой абстракцией,* прикрывающей разжиженную теологию. Например, всякий знает, что такое человеческая *идея,* но идея без человека и до человека, идея в абстракции, идея абсолютная есть теологическая выдумка идеалиста Гегеля» [249в]. Критику Гегелем философии Эпикура В. И. Ленин охарактеризовал как образец извращения и клеветы идеалиста на материализм [249г]. В. И. Ленин показал идеалистический характер диалектики Гегеля, противопоставив ей марксистскую

материалистическую диалектику. В «Философских тетрадях» он пишет: «Я вообще стараюсь читать Гегеля материалистически: Гегель есть поставленный на голову материализм (по Энгельсу) — т. е. я выкидываю большей частью боженьку, абсолют, чистую идею etc.» [249д].

* * *

Плеханов в своих работах резко критикует идеалистические философские и социологические воззрения либеральных народников. В работе «Социализм и политическая борьба» он показывает ошибочность взглядов и суждений народников и анархистов, непонимание ими хода исторического развития России [250]. По словам Плеханова, «чтобы сделаться революционерами по существу, а не по названию, русские анархисты, народники и бланкисты должны были прежде всего революционизировать свои собственные головы, а для этого им нужно было научиться понимать ход исторического развития и стать во главе его, а не упрашивать старуху-историю потоптаться на одном месте, пока они проложат для нее новые, более прямые и торные пути»[251].

В книге «Наши разногласия» Плеханов вскрывает несостоятельность народнических взглядов. Он убедительно доказывает, что революция рабочего класса ни в коем случае не может вырасти из мещанско-крестьянского социализма, проводниками которого являются народники. Россия уже вступила на путь капиталистического развития. Сельская община по внутреннему характеру своей организации стремится уступить место буржуазным, а не социалистическим формам общежития. Практика общественной жизни опрокидывает представления народников о «героях»— творцах истории. Народники без всяких оснований возвеличивают роль интеллигенции, недооценивают революционное движение рабочего класса. Заговорщические и террористические методы их деятельности препятствуют борьбе народных масс против самодержавия. Рост революционного движения создал необходимые условия для слияния социализма с классовой борьбой пролетариата. Единственное средство разрешения всех экономических и политических противоречий России — это скорое образование рабочей партии [252].

В. И. Ленин, оценивая упомянутые две работы Плеханова, писал в конце 1899 г., что в них философ «подверг... беспощадной критике» взгляды народников и «указал русским революционерам их задачу: образование революцинной рабочей партии»[253].

С марксистских позиций рассматривает Плеханов и вопрос о роли народных масс и отдельной личности в общественном развитии. Он отвергает утверждения народников, а также ряда буржуазных ученых о том, что история общества является результатом деятельности критически мыслящих людей. В статье «К психологии рабочего движения» Плеханов отмечает, что было время, когда на историческую действительность «смотрели с точки зрения подвигов отдельных лиц, Ромулов, Августов или Брутов. Народная масса, все те, которых угнетали или освобождали Августы и Бруты, ускользали из поля зрения историков»[254]. В книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Плеханов утверждает, что чрезмерное преувеличение роли личности в истории приносит вред общественной науке. Вообразив себя главным творцом истории, «критически мыслящий» человек тем самым выделяет себя и себе подобных в высшую разновидность человеческого рода. Этой разновидности противостоит масса, способная лишь выполнять функции глины в руках «критически мыслящих» личностей. Как ни полон герой сочувствия к беспрерывным страданиям толпы, он смотрит на нее сверху вниз. Отвратительное самомнение «критически мыслящей» немецкой «интеллигенции» 40-х гг. XIX в. было заимствовано позже интеллигенцией России. Это самомнение резко осуждалось и беспощадно обличалось Карлом Марксом [255].

По мнению Плеханова, решающую роль в развитии общества играют народные массы. В работе «О задачах социалистов в борьбе с голодом в России» он пишет: «Кто разрушил Бастилию? Кто сражался на баррикадах в июле 1830 и феврале 1848 г.? Чье оружие поразило абсолютизм в Берлине? Кто сверг Меттерниха в Вене? Народ, народ, народ, т. е. бедный трудящийся класс, т. е. преимущественно рабочие... Никакими софизмами нельзя вычеркнуть из истории тот факт, что решающая роль в борьбе западноевропейских стран за свое политическое освобождение принадлежала *народу и только народу*»[256]. Великие личности могут влиять на судьбу обще-

ства, причем иногда их влияние бывает даже очень значительным. Однако возможность и размеры подобного влияния определяются организацией общества и соотношением его сил. «Характер личности является «фактором» общественного развития лишь там, лишь тогда и лишь постольку, где, когда и поскольку ей позволяют это общественные отношения»[257].

* * *

В 80—90-х гг. XIX в. и в начале XX в. получило распространение неокантианство. Это идеалистическое направление возникло в Германии, откуда оно перешло в другие страны, в частности в Россию. Первоначальными теоретиками неокантианства были немецкие философы Фридрих Альберт Ланге и Отто Либман. Они еще в 60—70-х гг. выдвинули лозунг «назад к Канту». Неокантианцы воспроизводили и развивали идеалистические и метафизические элементы философии Канта, игнорировали ее прогрессивные стороны, отбрасывали ее материалистические элементы. Если Кант признавал объективность «вещи в себе», то неокантианцы истолковывали ее в субъективно-идеалистическом духе. Главенствующее место среди различных неокантианских течений занимают две немецкие школы: марбургская и фрейбургская, или баденская. Основные представители марбургской школы — Коген, Наторп, Форлендер, Кассирер, Штаммлер, а фрейбургской — Виндельбанд, Риккерт.

Начиная с 90-х гг. XIX в. неокантианство становится по существу официальной философской теорией оппортунистов из II Интернационала. Оно было использовано ревизионизмом в борьбе против марксизма. В Германии виднейшими представителями неокантианского ревизионизма были Конрад Шмидт и Эдуард Бернштейн — лидер крайнего оппортунистического крыла германской социал-демократии и II Интернационала. В своих статьях под общим заголовком «Проблемы социализма» (1897—1898) Бернштейн проповедовал ревизию основных положений марксизма в области философии, политической экономии и теории научного социализма. Многие теоретики II Интернационала стояли на примиренческой платформе по отношению к ревизионизму и оппортунизму

Бернштейна. Так, Карл Каутский в письме к Плеханову от 22 мая 1898 г. писал: «Я должен открыто заявить, что неокантианство меня смущает меньше всего... Я думаю, что экономическая и историческая точка зрения Маркса и Энгельса в крайнем случае совместима с неокантианством... Если бы Бернштейн полинял только в этом направлении, меня бы это ни малейшим образом не беспокоило»[258]. Как видим, выступления Бернштейна против марксизма Каутский сводит лишь к признанию наличия незначительных разногласий по философским вопросам.

Сам Плеханов до поры до времени предпочитал не вступать в борьбу с бернштейнианством. Правда, в своем письме П. Аксельроду от 24 февраля 1898 г. он упрекает Бернштейна в самодовольной пошлости и одновременно говорит о большом желании атаковать его и Конрада Шмидта [259]. Однако уже в марте 1898 г. в письме тому же Аксельроду Плеханов пишет: «Третировать Бернштейна, подобно тому, как я третировал Воронцова, я, разумеется, не стану: он — заслуженный Genosse ...Притом же мой поход против него — дело далеко еще не вполне решенное. Что я с ним буду спорить, это для меня дело решенное, но когда именно и по какому поводу, я еще не знаю: подождем»[260].

Вскоре Плеханов изменил это намерение. Он отказался от примиренческой политики теоретиков II Интернационала и решил начать борьбу с бернштейнианством. В письме к Л. И. Аксельрод от 20 мая 1898 г. он сообщает о своем намерении издать полемическую статью, направленную против Бернштейна и Шмидта. Побудительным мотивом к ее написанию послужила статья Бернштейна, напечатанная в «Neue Zeit», в которой, по мнению Плеханова, слишком много пошлостей. Свое письмо Плеханов заканчивает следующими словами: «Итак, война! Война! Да здравствует материализм»[261]. В письме Каутскому от 30 мая 1898 г. Плеханов сообщает, что посылает ему свою статью «Бернштейн и материализм». «Для меня эти господа являются злейшими врагами марксизма; поэтому я не могу без гнева говорить об их кропотливо высиженных трудах... Бернштейн возвращается назад к Канту; в то же... время он уходит от социализма» [262].

В письме Каутскому от 22 июля 1898 г. Плеханов пишет: «Я хорошо помню Ваши чувства к Бернштейну, надеюсь, что Вы понимаете мои (Вы говорите, что вычерк-

нули из моей статьи несколько выражений «лично оскорбительных» для этого экс-социал-демократа. Но я не говорю о личности и не могу его оскорбить. Моя критика не является легкой, но она не носит личного характера. Впрочем, должен сознаться, что в настоящее время я далек от любви к Бернштейну: это — враг, и если я люблю врагов, *то не христианской любовью*)» [263]. В письме Каутскому от 16 сентября 1898 г. Плеханов сообщает, что посылает ему свою статью, направленную против Шмидта. Он проявляет суровость к своему противнику, так как хочет защищать Маркса и Энгельса от нападок этого господина, желающего подражать философам декадентской буржуазии. В этом же письме Плеханов заявляет о своем намерении написать статью, критикующую манеру Бернштейна истолковывать марксистскую концепцию истории. «Если вы хотите, чтобы я писал против Бернштейна, предоставьте мне полную свободу слова: Бернштейн должен быть уничтожен, и я возьму это на себя, если вы позволите мне это сделать»[264]. В марте 1899 г. Плеханов информирует Л. И. Аксельрод о том, что получил брошюру Бернштейна «Предпосылки социализма и задачи социал-демократии». «Прочел пока только философскую часть. Слабее писать нельзя. В философско-историческом отношении это простая *кареевщина*. А ругается он грубо и глупо, этого отнять у него нельзя»[265].

В лекции «О мнимом кризисе марксизма» Плеханов отмечает, что Бернштейн оспаривает материализм, считает его ошибочной теорией. Немецкий ревизионист призывает социалистов вернуться до известной степени к Канту [266]. Все, что в философии Канта есть верного, уже было высказано до него французскими материалистами. Поэтому, когда Бернштейн предлагает социалистам вернуться к Канту, он доказывает этим только свое собственное невежество [267]. Ю. Вольф, Т. Г. Масарик и другие теоретики буржуазии «видят в Бернштейне и К. Шмидте новых союзников и благодарны им за этот неожиданный союз»[268]. В статье «За что нам его благодарить?», написанной в форме открытого письма Каутскому, Плеханов отмечает, что Бернштейн наносит жестокий удар социалистической теории и стремится похоронить ее на радость реакционным кругам. Плеханов считает необходимым объяснить читателям, что сейчас речь идет о том, кому кем быть похороненным: *социал-демократии Бернштейном* или *Бернштейну социал-демократией?»*[269] и выражает полную уверенность в том, что похороненной окажется теория Бернштейна [270].

Стремясь более наглядно показать ошибочность суждений немецкого ревизиониста, Плеханов в статье «Бернштейн и материализм» приводит цитату из его «Проблем социализма»: «Чистый или абсолютный материализм точно так же спиритуалистичен, как и чистый или абсолютный идеализм. Оба просто предполагают, хотя и с различных точек зрения, что мышление и бытие идентичны. В конце концов они отличаются лишь способом выражения. Напротив, новейшие материалисты становятся принципиально так же решительно на точку зрения Канта, как это сделало большинство величайших современных естествоиспытателей». Затем Плеханов спрашивает: что же такое «чистый или абсолютный материализм»? и замечает, что Бернштейн отказался от материалистического решения основного вопроса философии [271]. Показав несостоятельность суждений Бернштейна, Плеханов пишет: «Но как бы там ни было, у нас нет ни малейшей охоты следовать совету этого *«критика»*, когда он нас зовет: *«назад к Канту»*. Напротив, мы призываем его: *«назад... к изучению философии»*[272].

В своем конспекте реферата о диалектике, прочитанного в 1900 г., Плеханов отмечает, что Бернштейн критикует материализм, «пересматривает» учение Маркса, и это приводит его к самому вульгарному дуализму, который делает призыв Бернштейна к Канту бессмысленным. Вообще призыв к Канту не выдерживает критики, так как кантианизм есть воплощенное противоречие [273].

В 1901 г. была опубликована статья Плеханова «Cant против Канта или духовное завещание г. Бернштейна». Она явилась ответом на брошюру немецкого ревизиониста «Предпосылки социализма и задачи социал-демократии», вышедшей в 1899 г. в Штутгарте на немецком языке и изданной в 1901 г. в Петербурге в русском переводе под заглавием «Исторический материализм». Разбирая брошюру Бернштейна, Плеханов отмечает, что ее автор подвергает «критическому пересмотру» теорию Маркса и Энгельса. Бернштейн утверждает, что диалектика оказала вредное влияние на их социально-политические взгляды. Маркс и Энгельс не однажды были введены в заблуждение своим собственным диалектическим методом,

ошибочным по самому своему существу. Поэтому от него должны отказаться все те, кто стремится к правильному пониманию природы и общественной жизни. Отвергая суждения Бернштейна и показывая их ошибочность, Плеханов обращает внимание на то, что Бернштейн просто высказывает свое мнение, но не приводит в его пользу никаких доказательств [274]. Скорее всего отказ Берштейна от диалектики был вызван его нежеланием пугать буржуазию «ужасами насильственной революции» [275]. Подвергая критике ревизионистские воззрения Бернштейна, Плеханов подчеркивает, что Марксу и Энгельсу именно благодаря диалектическому методу удалось превратить социализм из утопии в науку [276].

Одним из показателей философского невежества Бернштейна Плеханов считает его утверждение, что чистый материализм в конце концов сводится к идеализму. В случае признания этой точки зрения правильной, надо будет сказать, что философия Фихте и Гегеля «в конце концов» сводится к философии Ламетри или Гольбаха. Но так утверждать может только тот, кто не понимает ни материализма, ни идеализма. У идеализма имеется один общий признак с материализмом: стремление к монистическому объяснению явлений. Однако способ осуществления этого стремления в материализме диаметрально противоположен способу его осуществления в идеализме. В силу этого обстоятельства материализм радикально расходится с идеализмом [277]. «Призывая *«назад к Канту»,* г. Бернштейн должен был показать, что путь, по которому идет материализм, неправилен в том или другом отношении. Вместо этого он ограничился «сведением» (и каким неловким, наивным сведением!) материализма к идеализму. Удивительная сила и глубина критики!» [278]

Отказ Бернштейна от материализма и его стремление «вернуться к Канту» Плеханов считает естественным и неизбежным выражением его социально-политических тенденций. Эти тенденции могут быть выражены в словах: сближение с передовыми слоями буржуазии. Не желая «угрожать» религии — одной из идеологических опор буржуазии, Бернштейн вернулся к «критической» философии, которая очень хорошо уживается с религией, в то время как материализм непримиримо ей враждебен. Кто хочет разобраться в воззрениях Бернштейна, тому надо

выяснить не столько его теоретические доводы, характеризующиеся невежеством и путаницей понятий, сколько его практические стремления, дающие возможность понять все его теоретические злоключения и грехопадения [279].

Важное значение в борьбе Плеханова против бернштейнианства имела его статья «Красный съезд в красной стране», написанная в октябре 1903 г. В ней автор выражает удовлетворение по поводу того, что Дрезденский съезд Германской социал-демократической партии решительно осудил бернштейнианство. Плеханов надеется, что это осуждение оздоровит социал-демократическую атмосферу в Германии и тем самым окажет благотворное влияние на ход международного социалистического движения [280]. «Теперь наши немецкие товарищи сами видят, что торжество ревизионизма означало бы гибель социал-демократии как партии революционного пролетариата, и решение, принятое Дрезденским съездом по вопросу о тактике, является... смертным приговором бернштейнианству» [281]. Плеханов сожалел лишь о том, что Дрезденский съезд не исключил Бернштейна из партии [282].

Борьба Плеханова с философским ревизионизмом получила высокую оценку В. И. Ленина. В статье «Наша программа», написанной в октябре 1899 г., он с удовлетворением отмечает, что Плеханов подверг беспощадной критике Бернштейна, от взглядов которого отреклись представители германских рабочих [283]. В статье «Марксизм и ревизионизм», написанной в 1908 г., В. И. Ленин отметил: «Единственным марксистом в международной социал-демократии, давшим критику тех невероятных пошлостей, которые наговорили здесь ревизионисты, с точки зрения последовательного диалектического материализма, был Плеханов. Это тем более необходимо решительно подчеркнуть, что в наше время делаются глубоко ошибочные попытки провести старый и реакционный философский хлам под флагом критики тактического оппортунизма Плеханова» [284].

* * *

Выступая против неокантианского ревизионизма, Плеханов критикует и философские взгляды немецкого

социал-демократа Конрада Шмидта (1863—1932). Статьи Плеханова против Шмидта, как и против Бернштейна, являются наиболее яркими его выступлениями в борьбе с неокантианцами и ревизионистами. Бернштейн в своих ревизионистских работах ссылается на Шмидта, как на философский авторитет. Этим в значительной степени объясняется статья Плеханова под названием «Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса». В письме Каутскому от 20 мая 1898 г. Плеханов писал: «К чему я стремлюсь — это защитить идеи Ф. Энгельса, которые наши «философы» вроде К. Шмидта считают старыми и не выдерживающими критики. Я должен сознаться, что писания этих философов глубоко меня возмущают и что мой ответ не будет очень любезным. Но для меня речь идет об очень важных вещах, и я не могу сохранить академического хладнокровия. «Философские идеи» господ Шмидта и Бернштейна являются именно теми неокантианскими идеями, против которых всегда боролись мои учителя» [285]. В письме Каутскому от 15 января 1899 г. Плеханов выражает недовольство его просьбой смягчить статью, критикующую взгляды Шмидта. Он заявляет, что Шмидт заслужил гораздо более решительного разноса. «Не понимаю, почему я не имею права разругать этого господина, который смеет поносить наших учителей, не поняв ни одного слова в их философии. Ах, дорогой Каутский, если бы был жив Энгельс, он не осудил бы меня за резкость!» [286]

В статье «Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса» Плеханов вскрывает сущность неокантианского ревизионизма Шмидта. Этот немецкий социал-демократ упрекал Маркса и Энгельса в том, что они объявили идеализм Канта опровергнутым в то время, когда его еще надо было опровергать. Согласно уверениям Шмидта, Маркс и Энгельс оставили без внимания основной вопрос кантовского идеализма, не схватили быка за рога. Плеханов показывает, что Маркс и Энгельс привели убедительные доводы против учения Канта, против агностицизма вообще. Шмидт сам не понял, в чем заключается основной вопрос кантовского идеализма, сам не сумел схватить быка за рога. Плеханов подчеркивает наличие противоречий в философии Канта. Последний признал существование вещей в себе независимо от нашего сознания, но это не помешало ему рассматривать

материальный мир как мир феноменов [287]. «Признает ли доктор Шмидт существование этих противоречий? Мы требуем категорического ответа: *да или нет?* Конрад Шмидт как будто признает, что они в самом деле существуют. Но вместо того чтобы принять их во внимание и попытаться разрешить их, он предпочитает увеселять нас «словесностью» [288]. Плеханов пишет, что с помощью «словесности» можно уклониться от рассмотрения возражений, выдвигаемых против философии Канта, но невозможно их опровергнуть [289].

В понимании Шмидта, как утверждает Плеханов, материальный мир существует не только в нашем сознании, но и вне его. Поэтому напрашивается вопрос: думает ли Шмидт, что этот материальный мир действует на его познавательную способность? Если он скажет «нет», то тем самым встанет на точку зрения субъективного идеализма. Если же немецкий философ скажет «да», то он вынужден будеть признать, вместе с Марксом и Энгельсом, что «непознаваемое» Канта полно противоречий. Хотя Шмидт, подобно материалисту, твердо держится за объективное существование материального мира, между ними существует различие во взглядах. «Выводы «материалиста» соответствуют его посылкам, а доктор К. Шмидт предпочитает «нищенскую похлебку эклектиков». Это... очень большое и очень серьезное различие. Кого вы предпочтете, читатель: «материалиста» или доктора К. Шмидта?» [290] В заключительной части статьи Плеханов резюмирует все сказанное им относительно воззрений немецкого ревизиониста: Шмидт плохо понял Канта, которого хотел защитить против Маркса и Энгельса. Он также плохо понял Маркса и Энгельса, которых критиковал во имя Канта. Шмидт обнаружил совершенно ошибочное понимание материализма [291].

В примечаниях к книге Энгельса «Людвиг Фейербах...» Плеханов обращает внимание на разглагольствования Конрада Шмидта, будто Энгельс проявил полное непонимание Канта, когда утверждал, что учение о непознаваемости внешнего мира лучше всего опровергается опытом и промышленностью. В действительности, как пишет Плеханов, утверждение Энгельса является безусловно правильным. Всякий опыт и всякое производительное действие человека означают активное его отношение к внешнему миру, намеренное вызывание определенных

явлений [292]. «А так как явление есть плод действия на меня вещи самой по себе (Кант говорит: *аффицирования* меня этою вещью), то, совершая опыт или занимаясь производством того или другого продукта, я заставляю вещь самое по себе «аффицировать» мое «Я» известным, заранее определенным мною образом. Следовательно, я знаю, по крайней мере, некоторые ее свойства: именно те, через посредство которых я заставляю ее действовать» [293].

Шмидт приписывал материализму идеалистическое учение о тождестве бытия и мышления. Отвергая это утверждение Шмидта, Плеханов доказывал, что в действительности материализм признает единство субъекта и объекта, а вовсе не их тождество [294].

Плеханов обращает внимание на то, что Энгельс относился весьма недоверчиво к немецкой философии после Фейербаха. По мнению Энгельса, она только возрождала те старые философские ошибки, которые были обнаружены еще Фейербахом. Как утверждает Плеханов, ни один из новейших критиков материализма не привел ни одного аргумента, который не был бы опровергнут или Фейербахом, или, еще до него, французскими материалистами. «Но «критикам Маркса» — Э. Бернштейну, К. Шмидту, Б. Кроче и т. д.— «эклектическая нищенская похлебка» самоновейшего немецкого любомудрия кажется совершенно новым блюдом: они питались ею и, видя, что Энгельс не считал нужным заниматься ею, воображали, что он *«уклоняется»* от разбора той аргументации, которая давным-давно уже была рассмотрена им и признана ровно никуда не годной. Это старая, но вечно новая история. Крысы никогда не перестанут думать, что кошка много сильнее льва» [295]. Бернштейн и Шмидт говорят о материализме вздор. Это вынудило Плеханова показать им, как плохо они знают тот предмет, о котором взялись судить [296]. Статьи Плеханова против Бернштейна и Шмидта сыграли большую роль в защите и обосновании марксистской философии.

* * *

В начале XX в. одной из влиятельных школ неокантианства была баденская. Такое название она получила вследствие того, что крупнейшие ее представители Вильгельм Виндельбанд (1848—1915) и Генрих Риккерт (1863—1936) работали профессорами в университетах земли Баден — в Гейдельберге и Фрейбурге. В примечаниях к книге Энгельса «Людвиг Фейербах» Плеханов называет Виндельбанда «неисправимым кантианцем» [297]. В конспекте лекции «Научный социализм и религия» у него содержатся следующие слова: «Виндельбанд, а не только первобытный человек стоит на религиозной почве» [928]. В статье «О книге В. Виндельбанда» Плеханов отмечает, что взгляд ее автора на материализм вообще и на исторический материализм в частности есть взгляд предубежденного идеалиста. Виндельбанд оставался слепым по отношению к самым важным сторонам отвергаемой им теории. Это привело к тому, что страницы книги, посвященные им материализму, совершенно неудовлетворительны. У Виндельбанда отсутствует сколько-нибудь последовательное и связное объяснение событий. Изложение развития германской общественной мысли в течение последней трети XIX в. грешит весьма серьезными промахами. Тот, кто занимается историей общественной мысли, не может безнаказанно игнорировать материализм [299].

В рецензии на книгу Риккерта «Науки о природе и науки о культуре» Плеханов критикует воззрения этого субъективного идеалиста. Риккерт без всяких оснований считает исторический материализм попыткой «превращения всей истории в экономическую историю, а затем и в естествознание». Маркс в категорической форме утверждал, что «естественнонаучный» материализм совершенно недостаточен для понимания общественных явлений. Риккерт и подобные ему ученые плохо знают исторический материализм в силу того, что их умственный кругозор ограничен предрассудками, свойственными классу буржуазии, поэтому упомянутые ученые попадают в тупой переулок произвольных и бесплодных теоретических построений. К такого рода построениям относится и теория Риккерта. Последний противопоставляет естествознание истории, или, пользуясь его выражением, науки о природе — наукам о культуре. Риккерт игнорирует тот факт, что между естественными науками имеются и такие, которые, оставаясь естественными, являются в то же время и историческими. Такова, например, геология, которая изучает историю земли [300]. «У Риккерта

обобщающему естествознанию противопоставляется история, изображающая данные процессы развития в их индивидуальном виде. Но, кроме истории (в широком смысле), есть еще социология, которая занимается «общим» в такой же мере, как и естествознание. История становится наукой лишь постольку, поскольку ей удается объяснять изображаемые ею процессы с точки зрения социологии. Поэтому она относится к социологии совершенно так же, как геология относится к «обобщающему» естествознанию. А из этого следует, что Риккертово *противопоставление* наук о культуре наукам о природе лишено всякого серьезного основания» [301].

Плеханов имеет большие заслуги в критике воззрений кантианцев и неокантианцев. В письме Потресову от 27 июня 1899 г. В. И. Ленин, касаясь неокантианства, пишет, что прочитал и перечитал с великим удовольствием «Очерки по истории материализма» Плеханова, прочитал его же статьи против Бернштейна и Конрада Шмидта, а также книгу «Хозяйство и право», автором которой является Штаммлер, восхваленный русскими кантианцами Струве и Булгаковым. В. И. Ленин заявляет, что по прочтении всех этих сочинений он решительно встал на сторону мониста Плеханова [302].

В плехановской критике воззрений кантианцев имеются определенные недостатки. Подчас он противопоставляет неокантианской философии не столько диалектический материализм, сколько материализм вообще. Он несколько преувеличивает роль материалистических моментов в теории познания Канта. В «Философских тетрадях» В. И. Ленин, обращая внимание на недостатки плехановской критики кантианства, пишет: «Плеханов критикует кантианство (и агностицизм вообще), более с вульгарно-материалистической, чем с диалектически-материалистической точки зрения, *поскольку* он лишь с порога *отвергает* их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь* и *переходы* всех и всяких понятий» [303].

* * *

В России 90-х гг. XIX в. в роли неокантианцев выступали «легальные марксисты», среди которых наиболее

видными были П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, М. И. Туган-Барановский и Н. А. Бердяев. «Легальный марксизм» возник в среде либеральной буржуазной интеллигенции, стремившейся использовать отдельные положения экономического учения Маркса для обоснования развития капитализма в России. «Легальные марксисты» боролись с народничеством с позиций либеральной буржуазии. По словам В. И. Ленина, «это были буржуазные демократы, для которых разрыв с народничеством означал переход от мещанского (или крестьянского) социализма не к пролетарскому социализму... а к буржуазному либерализму» [304]. «Легальные марксисты» отрицали социализм как науку, ревизовали все основные положения марксизма, подменяли исторический материализм «экономическим материализмом». В. И. Ленин отметил, что струвизм выражал стремление буржуазных теоретиков «взять из марксизма все, что приемлемо для либеральной буржуазии... и отбросить «только» живую душу марксизма, «только» его революционность» [305].

Плеханов в течение некоторого времени воздерживался от борьбы против неокантианцев в лице Струве и других «легальных марксистов». Это объясняется его переоценкой роли либеральной буржуазии в освободительном движении. В. И. Ленин в своем письме А. Н. Потресову от 2 сентября 1898 г. говорит о своем удивлении тем, что Плеханов «не высказывался в русской литературе и не высказывался решительно против неокантианства, предоставляя Струве и Булгакову полемизировать о частных вопросах этой философии, как будто бы она уже вошла в состав воззрений русских учеников» [306]. В письме Потресову от 27 июня 1899 г. В. И. Ленин писал: «Перечитал я... статьи Струве и Булгакова в «Новом Слове» и нашел, что с неокантианством действительно необходимо посчитаться серьезно... Не понимаю только одного, как *мог* Каменский (Плеханов.— *Г. Л.*) оставить без ответа статьи Струве и Булгакова в «Новом Слове» против Энгельса! Не объясните ли Вы мне этого?» [307].

Сам Плеханов объяснял свою задержку с выступлением против «легальных марксистов» стремлением использовать их в борьбе против царизма. Впоследствии (1901) Плеханов признал свою ошибку. Согласно его утверждению, он надеялся на то, что брентанизм Струве скоро будет побежден его марксизмом. Он верил также

в способность автора «Критических заметок» правильно понять Маркса [308]. «Теперь оказывается, что мы ошиблись в обоих случаях: марксизм уже теперь уступает во взглядах г. П. Струве свое место своему старому соседу — брентанизму, а, кроме того, наш «критик» обнаружил совершенное непонимание самых коренных, самых важных положений исторического материализма. В этом последнем отношении он очень далеко ушел назад, что объясняется, конечно, влиянием того же брентанизма. Ввиду всего этого нам остается лишь открыто признаться в своей ошибке» [309].

В письме к Мартову от 25 октября 1908 г. Плеханов высказал сожаление по поводу того, что он не обрушился на Струве прежде, когда тот выдавал себя за марксиста. Он не сделал этого потому, что уступил настояниям А. Н. Потресова [310]. Кстати, о разговоре с Потресовым в 1895 г. Плеханов сообщил уже в августе 1900 г. на заседании будущей редакции газеты «Искра». Намекая на Потресова, Плеханов заявил, что в 1895 г. ему было «приказано» «не стрелять» в Струве [311]. Этим заявлением он пытался оправдать свое в то время примиренческое отношение к ревизионистским выступлениям «легальных марксистов».

В 1899 г. Струве опубликовал в немецком буржуазном журнале статью под названием «Марксова теория социального развития». Он утверждал, что учение Маркса о пролетарской революции и диктатуре пролетариата лишено основания и пытался доказать, что при капитализме имеет место не обострение классовых противоречий между буржуазией и пролетариатом, а их постепенное ослабление и притупление. Для обоснования своего мнения Струве отстаивал ряд положений неокантианства, подменял диалектику эволюционизмом. Эти высказывания Струве Плеханов критикует в трех статьях, опубликованных под общим заглавием «Критика наших критиков». Плеханов обращает внимание на то, что тема о притуплении противоречий между капиталистами и рабочими стала одной из самых модных в буржуазной экономической литературе [312]. Он вслед за Марксом доказывает, что в экономическом отношении рабочий класс стал еще беднее буржуазии, так как его доля в национальном продукте относительно уменьшилась [313].

Свое мнение о несостоятельности понятия «социальная революция» Струве пытался подкрепить утверждением, что в природе не бывает скачков, а интеллект относится к ним отрицательно. Высмеивая это утверждение, Плеханов пишет: «А г. П. Струве взялся показать нам, что природа скачков не делает и что интеллект их не терпит. Как же это так? Или, может быть, он имеет в виду только свой собственный интеллект, который действительно *не терпит скачков* по той простой причине, что он, как говорится, *«терпеть не может» диктатуры пролетариата»* [314]. Опровергая суждения Струве, Плеханов убедительно показывает, что и в природе и в обществе имеет место переход количественных изменений в качественные посредством скачка [315]. Струве, как и другие «легальные марксисты», пытался доказать, что замену капиталистических отношений производства социалистическими можно осуществить эволюционным путем [316]. Плеханов разоблачает несостоятельность такого рода утверждений: «Заведомо несбыточный идеал для нас не идеал, а просто безнравственные *пустяки. Наш идеал,* идеал революционной социал-демократии, это — *действительность будущего*» [317]. Отвергая утверждение Струве, что социализм реален лишь в той мере, в какой он может быть осуществлен при господстве капитализма, Плеханов высказывает мнение, что социал-демократы, хотя и ведут борьбу за ближайшие цели рабочего класса, но тем самым добиваются осуществления и конечных целей. «Отстаивать будущность движения — это и значит бороться за его «конечную цель» и бороться именно теперь — сегодня, завтра, послезавтра, в каждую данную минуту. Если будущность движения понята правильно, а ее правильно понимают те, которые сумели выяснить себе ход современного экономического развития, то в отстаивании конечной цели нет решительно ни одного атома утопии... «Конечная цель» здесь так же *«реальна»*, как реально современное экономическое развитие» [318].

Струве и его единомышленники, беспрестанно говоря о «критике», чрезвычайно предрасположены к совершенно некритическому усвоению учений новейших представителей буржуазной политической экономии. Между упомянутыми «критиками» и профессиональными защитниками буржуазии все более наглядным становится единство взглядов. Это объясняется тем, что миссия Струве и его последователей заключается в устранении из теории

Маркса всех тех положений, которые могут служить пролетариату духовным оружием в его революционной борьбе с буржуазией [319]. «Диалектика, материализм, учение об общественных противоречиях как о стимуле общественного прогресса, теория стоимости вообще и теория прибавочной стоимости — в частности, социальная революция, диктатура пролетариата — все эти необходимые составные части марксова научного социализма, без которых он утрачивает все свое существенное содержание, объявляются *второстепенными частностями,* не соответствующими нынешнему состоянию науки, тенденциозными, утопичными... Из Маркса-*революционера* «критика» ухитряется сделать *Маркса — почти консерватора*» [320].

* * *

Плеханов критикует воззрения субъективных идеалистов, основателей эмпириокритицизма — Рихарда Авенариуса (1843—1896) и Эрнста Маха (1838—1916). Так, в предисловии ко второму изданию брошюры Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1905) Плеханов осуждает тех, кто считает возможным соединить исторический материализм с философией Маха и Авенариуса. Если последовательно держаться воззрений Маха и Авенариуса, то неизбежным становится приход к солипсизму, т. е. принятию идеалистической теории, согласно которой существует только человек и его сознание, а объективный мир существует лишь в сознании индивида. Мах, протестуя против отождествления его философии с субъективным идеализмом Беркли, лишь обнаруживает свою непоследовательность. Он пытается доказать, что тела или вещи представляют собой только мысленные символы наших ощущений (точнее, групп, комплексов ощущений), причем они не существуют вне нашего сознания. При таком утверждении от солипсизма и субъективного идеализма можно отделаться лишь посредством вопиющей непоследовательности. Не случайно один из учеников Маха, Г. Корнелиус, считает, что наука не может разрешить для человека вопроса о том, существует ли какая-нибудь психическая жизнь, кроме его собственной [321]. «Это неоспо-

римо с точки зрения махизма; но если существование чуждой мне психической жизни остается для меня сомнительным, если, как мы видели, тела вообще суть только символы ощущений, то остается помириться с солипсизмом, чего не решается, однако, сделать Корнелиус» [322].

Конкретизируя высказанные мысли, Плеханов пишет далее, что для философии Авенариуса и Маха главным затруднением является тот вопрос, который Фихте называет множественностью индивидуумов. Чтобы справиться с ним, эта философия должна либо признать истину материализма, либо очутиться в тупом переулке солипсизма [323]. В статье «Иосиф Дицген» Плеханов высмеивает мыслителей, которые «дополняют» Маркса: то Кантом, то Махом, то Дицгеном [324]. В работе «Основные вопросы марксизма» Плеханов отмечает: «До сих пор не было сделано попытки «дополнить Маркса» Фомою Аквинским. Но нет ничего невозможного в том, что, несмотря на недавнюю энциклику папы против модернистов, католический мир выдвинет когда-нибудь из своей среды мыслителя, способного на этот теоретический подвиг» [325]. Еще и еще раз Плеханов показывает несостоятельность всякого рода попыток «обосновать марксизм», соединить его с тем или иным философом: Кантом, Махом, Авенариусом, Оствальдом, Дицгеном [326]. Велика ошибка тех, кто утверждает, что Мах близок к Марксу. Для обоснования своей точки зрения Плеханов обращает внимание на то, что Мах и его последователи сначала превращают мышление «в самостоятельную, не зависящую от чувствующего *тела* сущность, которая у них называется элементом, и затем объявляют, что в этой сущности дано решение противоречия между бытием и мышлением, субъектом и объектом» [327].

В статье «Двадцать пятая годовщина смерти Карла Маркса», написанной в начале 1908 г., Плеханов обращает внимание на то, что марксизм представляет собой систему не только экономических и социально-политических, но также философских взглядов. Однако философская сторона марксизма игнорировалась даже многими из тех мыслителей, которые хотели бы остаться его верными последователями. В силу этого обстоятельства были попытки соединить марксизм то с воззрениями Канта, то с философией Маха, то с некоторыми другими идеалистическими системами. Предпринимать эти попыт-

ки — значит не понимать, что все стороны миросозерцания Маркса тесно связаны между собой. Нельзя произвольно устранить одну сторону и заменить ее воззрениями, не менее произвольно вырванными из другого миросозерцания. Философы, пытавшиеся совершить над марксизмом эту операцию, неизменно оказывались плохими марксистами [328]. Не может быть марксистом тот, кто отрицает философскую основу марксизма [329].

Особенно подробно анализирует Плеханов воззрения махистов в своей работе «Воинствующий материализм». Он относит Маха к числу субъективных идеалистов [330], подчеркивая, что Мах сам в предисловии к русскому переводу «Анализа ощущений» признавал свое родство с английским идеалистом Юмом [331]. По мнению Плеханова, махизм есть лишь берклианство, но слегка переделанное и заново перекрашенное под цвет естествознания XX в. [332] Мах даже выражает свои мысли почти теми же словами, что и епископ Беркли. «Не тела вызывают ощущения, *а комплексы элементов* (комплексы ощущений) образуют тела. Если физику тела кажутся чем-то постоянным, действительным, а «элементы» — их мимолетным преходящим отражением, то он не замечает того, что все «тела» суть лишь логические символы для *комплексов элементов* (комплексов ощущений)». Такие суждения Маха носят чисто идеалистический характер [333]. «Того, кто, подобно Маху,— пишет Плеханов,— считает тела простыми логическими символами для комплексов ощущений, должна постигнуть участь, неизбежно постигающая всех субъективных идеалистов: он придет к солипсизму или, пытаясь избавиться от солипсизма, запутается в безвыходных противоречиях» [334].

Первая глава книги Маха «Анализ ощущений» посвящена «антиметафизическим предварительным замечаниям». Именно эти предварительные замечания, по мнению Плеханова, свидетельствуют о том, что Мах еще далеко не порвал с идеалистической метафизикой. В его понимании весь мир представляет собой комплекс взаимосвязанных ощущений, а его «Я» является частью этого комплекса. В соответствии с этим Мах считает, что понятие «вещь в себе» играет в философии совершенно лишнюю роль [335]. Опровергая суждения австрийского идеалиста, Плеханов пишет: «Но если «Я» составляет лишь часть мира, то ясно, что только ничтожная часть мирового комплекса ощущений принадлежит «Я», остальная же и несравненно большая часть существует *«вне* Я», является по отношению к нему внешним миром, *«не-*Я». Что же у нас получается? Получается «Я» и *«не-*Я», т. е. субъект и объект, т. е. та самая антиномия, которая, по справедливому замечанию Энгельса, составляет основной вопрос всей новой философии и над которой Мах хотел возвыситься, проникшись величавым презрением к «метафизике» [336]. Но раз дана антиномия субъекта и объекта, ее необходимо разрешить. Для этого следует выяснить взаимные отношения двух составных элементов упомянутой антиномии. Мах, объявляя весь мир одним комплексом связанных между собой ощущений, полагает, что в этом и заключается ответ на вопрос об отношении «Я» к внешнему миру и внешнего мира — к «Я». Точка зрения Маха по данному вопросу является необоснованной [337]. «Предположим, что те ощущения, из которых состоит «Я», в самом деле «связаны» с теми, которые входят в состав внешнего мира. Но это предположение не содержит в себе даже и намека на *характер* этой связи» [338].

Плеханов приводит следующую цитату из «Анализа ощущений» Маха: «Независимое научное исследование легко затемняется в том случае, если воззрение, годное для особой тесно ограниченной цели, заранее делается основой *всех* исследований. Это происходит, например, тогда, когда мы рассматриваем все переживания как «действия» внешнего мира, доходящие до сознания. Этим уже дан целый клубок метафизических трудностей, распутать который совершенно как будто невозможно. Но он тотчас же исчезает, когда мы рассматриваем все дело в математическом, так сказать, смысле, т. е. когда мы уясняем себе, что для нас ценно только установление *функциональных отношений,* выяснение *зависимости, существующей между нашими переживаниями».* Плеханов считает эти взгляды идеалистическими от начала и до конца. В случае принятия точки зрения Маха придется предположить, что люди слышат голос какого-нибудь человека не потому, что он говорит и действует на них посредством движения воздуха, а потому, что они имеют такое «переживание», благодаря которому их собеседник кажется им говорящим. Это предположение Маха лишено смысла в такой же мере, как и установление им

функциональных отношений, т. е. выяснение зависимости, существующей между нашими переживаниями. Тот, кто соглашается по данному вопросу с Махом, не имеет никакого права признавать независимое от этих переживаний бытие других людей. Такое признание привело бы к созданию целого клубка «метафизических затруднений» [339]. «Но это еще не все: те же самые соображения убеждают нас в том, что мы не можем, не погрешив против логики, признать существование тех «элементов», которые не принадлежат к нашему «Я» и составляют *«не-Я»*, внешний мир. Вообще нет ничего, *кроме наших переживаний*. Все остальное — выдумка, «метафизика». Да здравствует солипсизм!» [340]

Далее Плеханов продолжает, что Маху не удалось теоретически справиться с солипсизмом. Австрийский физик не сознает, что его «философия» переполнена самыми вопиющими противоречиями. В качестве натуралиста он, хотя и бессознательно, постоянно вынужден принимать материалистическую точку зрения. Каждый раз, когда Мах так поступает, он оказывается в противоречии с идеалистической основой своей собственной философии. Живущий в Махе естествоиспытатель склоняется к материализму, так как *не*-материалистическое естествознание невозможно. Между тем живущий в том же Махе философ склоняется к идеализму. Непоследовательность Маха является следствием того факта, что в его груди живут две души. Мах до конца не переварил тех философских понятий, с которыми решил оперировать. Дело мало изменилось бы к лучшему даже в том случае, если бы он оказался серьезно подготовленным к роли философа. Субъективный идеализм, приверженцем которого он являлся, неизбежно привел бы его или к солипсизму, или к ряду логических противоречий и к примирению с метафизическим способом мышления [341]. «Философии Маха нет. И это очень важно для нас, русских марксистов, к которым вот уже несколько лет пристают с «философией» Маха и которым настоятельно советуют соединить эту несуществующую философию с учением Маркса» [342].

В работе «О так называемых религиозных исканиях в России» Плеханов отмечает, что «элементам», играющим такую важную роль в философии Маха, свойственна невещественная природа, как и богу современных

христиан [343]. В этой же работе Плеханов приводит следующие слова Маха: «Мы, естествоиспытатели, порой относимся с неодобрением к понятию «душа», часто подсмеиваемся над этим понятием. Но вещество есть абстракция того же точно сорта, не хуже и не лучше той абстракции. Мы знаем о душе столько же, сколько о веществе». Плеханов показывает ошибочность этого утверждения Маха. Дух является абстракцией совсем другого рода. Представление о духе может возникнуть лишь в результате усилия отвлечься от представления о материи. Это абстракция второго порядка, она отрицает реальную основу, на которой вырастает абстракция первого порядка, т. е. вещество [344]. Позитивизм Маха, как и Авенариуса и Петцольда, отрицает механические объяснения природы [345]. В статье «Трусливый идеализм» Плеханов критикует новейший «позитивизм» Маха, Авенариуса и Петцольда за отождествление движения с ощущением [346].

* * *

Одним из видных представителей русского махизма был А. А. Богданов (1873—1928). Он участвовал в народническом движении, а с 1896 г. был членом социал-демократической партии. В 1903 г. Богданов примкнул к большевикам и избирался в ЦК на третьем, четвертом и пятом съездах РСДРП. Уже в это время обнаружились теоретические разногласия между В. И. Лениным и Богдановым, что, однако, не помешало тогда их сотрудничеству. В письме Горькому от 25 февраля 1908 г. В. И. Ленин писал: «Летом и осенью 1904 г. мы окончательно сошлись с Богдановым, как *беки* (большевики — *Г. Л.*), и заключили тот молчаливый и молчаливо устраняющий философию, как нейтральную область, блок, который... дал нам возможность совместно провести в революцию... тактику революционной социал-демократии» [347]. «В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин отмечает, что философию Богданова едва ли правильно считать законченной и неподвижной системой. С 1899 по 1908 г. Богданов прошел четыре стадии философского блуждания. Сначала он был «естественноисторическим» материалистом («Основные элементы исторического

взгляда на природу», 1899). Вторая ступень — увлечение модным в конце 90-х гг. XIX в. энергетизмом Оствальда («Познание с исторической точки зрения», 1901). Затем Богданов перенимает основные положения субъективного идеализма Маха («Эмпириомонизм. Статьи по философии», кн. 1—3, 1904—1906). Четвертая стадия связана с попытками Богданова устранить некоторые противоречия махизма и создать подобие объективного идеализма [348].

Взгляды Богданова Плеханов подвергает критике и в работе «Materialismus militans» («Воинствующий материализм»), состоящей из трех статей (писем). Первые две были опубликованы в 1908 г., третья — в 1910 г. Все три статьи имеют подзаголовок «Ответ г. Богданову». Ранее Плеханов не придавал такого серьезного значения философским шатаниям Богданова, не выступал с тщательным и подробным анализом ошибочных теорий и положений махистов, а ограничивался лишь отдельными критическими замечаниями в их адрес. В письме Горькому от 25 февраля 1908 г. В. И. Ленин сообщил, что во время совместной работы с Плехановым в редакции «Искры» и «Зари» они говорили о воззрениях Богданова. «С Плехановым, когда мы работали вместе, мы не раз беседовали о Богданове. Плеханов разъяснял мне ошибочность взглядов Богданова, но считал это уклонение не отчаянно большим... Плеханов смотрел тогда на Богданова как на союзника в борьбе с ревизионизмом, но союзника, ошибающегося постольку, поскольку он идет за Оствальдом и далее за Махом» [349]. В. И. Ленин считал, что Плеханов должен более активно и аргументированно вскрывать ошибочность философии Богданова, Базарова и их последователей. Спустя месяц он вновь пишет Горькому: «Плеханов *всецело* прав против них (махистов.— *Г. Л.*) по существу, только не умеет или не хочет или ленится сказать это *конкретно,* обстоятельно, просто, без излишнего запугивания публики философскими тонкостями» [350].

Первые две статьи Плеханова были напечатаны в меньшевистской газете «Голос социал-демократа». Когда редакторы «Голоса» пытались сократить вторую статью, Плеханов в октябре 1908 г. обратился к ним с письмом, в котором решительно выступал против какого-либо ее сокращения. «Я не знаю, сколько именно букв в

моей статье, но я знаю, что сокращать ее нельзя... Войдите же в мое положение: меня просили — прямо настаивали — начать полемику с Богдановым. Я долго отнекивался: Дан свидетель. Наконец, я берусь за перо, уничтожаю эту бестию, и теперь мне говорят: «надо сократить или отложить». Видали ли Вы кота с мышью во рту? Попробуйте посоветовать ему «сократить» или «отложить» его добычу: он только зарычит. Так и я: ни сокращать, ни откладывать не могу, теперь во мне говорит чувство охотника, от которого может уйти дичь... Богданов должен умереть сейчас и «sans phrases» [без разговоров]» [351].

В первом письме к Богданову в работе «Воинствующий материализм» Плеханов высказывает мысль, что в идейном отношении всякая неясность приносит большой вред. Особенно вредна она в России в то время, когда под влиянием реакции и под предлогом пересмотра теоретических ценностей идеалисты разных мастей справляют в русской литературе настоящие оргии, когда некоторые из них объявляют свои взгляды марксизмом самого нового образца. Теоретическое размежевание с этими идеалистами крайне необходимо. Это может быть неприятно тому или иному идеалисту, особенно из разряда тех, которые пытаются пропагандировать свои идеалистические взгляды под флагом марксизма [352]. Обращаясь к Богданову, Плеханов пишет: «Не будучи марксистом, Вы во что бы то ни стало хотите, чтоб мы, марксисты, считали Вас своим *товарищем.* Вы напоминаете мне ту мать у Глеба Успенского, которая писала своему сыну, что так как он живет вдали от нее и не спешит на свидание с ней, то она пожалуется на него в полицию и потребует, чтобы начальство дало ей возможность «обнять» его «по этапу». У Успенского мещанин, к которому обращена была эта материнская угроза, заливался при воспоминании о ней слезами. Мы, русские марксисты, плакать по таким поводам не станем. Но это нам не помешает решительно заявить Вам, что мы хотим во всей полноте воспользоваться нашим правом на размежевание и что «обнять» нас «по этапу» не удастся ни Вам ни кому (бы то ни было) другому» [353]. В том же письме Плеханов отмечает, что он и Богданов являются представителями двух прямо противоположных миросозерцаний. Поскольку речь идет о защите миросозерцания, то Богда-

нов по отношению к нему есть не товарищ, а самый решительный противник [354].

Плеханов пишет, что по отношению к сознательным пролетариям все возможности религии уже исчерпаны. Необходимо, однако, иметь в виду, что, кроме сознательных пролетариев, имеются еще полусознательные и совсем бессознательные. По отношению к этим элементам религиозная проповедь может оказаться немаловажным отрицательным фактором. Наконец, есть еще множество интеллигентов, бессознательно увлекающихся всякими модными течениями и весьма склонных к разного рода мистицизму. Для таких людей выдумки вроде новой религии Луначарского являются настоящей находкой. Довольно многие из этих господ не порвали полностью с пролетариатом, вследствие чего они могут заразить его своими мистическими увлечениями [355]. «Современные увлечения всякими модными антиматериалистическими «измами» являются симптомом приспособления «миросозерцания» нашей интеллигенции к «комплексу» идей, свойственных современной буржуазии. Но, пока что, многие интеллигентные противники материализма еще мнят себя идеологами пролетариата и иногда не без успеха пытаются оказать на него свое влияние» [356]. В силу этого обстоятельства, по утверждению Плеханова, марксисты должны дать решительный отпор не только «новому евангелию от Анатолия», но и не новой уже «философии от Эрнста (Маха)», более или менее приспособленной Богдановым для российского обихода [357].

В третьем письме к Богданову Плеханов снова обосновывает необходимость острой критики лидеров махизма в России: «Очень ошибаются те наши иностранные единомышленники, которые думают, подобно моему другу Каутскому, что нет надобности ломать копья из-за той «философии», которая у нас распространяется Вами и Вам подобными теоретическими ревизионистами. Каутский не знает русских отношений. Он упускает из виду, что теоретическая буржуазная реакция, которая производит теперь настоящее опустошение в рядах нашей передовой интеллигенции, совершается у нас под знаменем философского идеализма и что вследствие этого особенный вред грозят принести нам такие философские учения, которые, будучи идеалистическими по всему своему существу, в то же время выдают себя за последнее слово

естествознания, чуждого всяких метафизических предпосылок. Борьба с такими учениями не только не излишня, но прямо обязательна, как обязателен протест против *реакционной* «переоценки ценностей», добытых продолжительными усилиями русской *передовой* мысли» [358].

Плеханов критикует Богданова и других русских махистов за их утверждение, что материальные тела существуют не объективно и независимо от сознания людей, а якобы только в человеческом ощущении и сознании. Махисты повторяют старое идеалистическое положение английского епископа Беркли о том, что не тела вызывают ощущения, а комплексы ощущений составляют тела. Плеханов убедительно показывает, что понимание материальных предметов как комплекса ощущений носит идеалистический характер и находится в явном противоречии с основными выводами естествознания [359].

Богданов упрекал Плеханова в том, что он «отрицательно» характеризует материю как не опыт. Отвергая этот упрек, Плеханов отстаивает точку зрения, что опыт предполагает взаимодействие между субъектом и находящимся вне его объектом. Плеханов отмечает, что он попал бы в противоречие с самим собой, если бы вздумал отрицательно определять объект словами *«не* опыт». Если бы он даже решился применить неудачное выражение «вещи в себе существуют вне опыта», то оно вовсе не означало бы его утверждения, что вещи в себе недоступны для нашего опыта. Это выражение означало бы только то, что они существуют даже тогда, когда человеческий опыт не распространялся на них по той или другой причине. Плеханов обращает внимание и на следующий факт. Было время, когда на нашей планете не было людей. Но земля тем не менее существовала вне и независимо от человеческого опыта. Когда же появился опыт, то она существовала уже не только вне его, но и в нем. Таким образом, объект не перестает существовать и тогда, когда субъекта еще нет или когда уже прекратилось его существование. Философы, утверждающие, что без субъекта нет объекта, смешивают два совершенно различных понятия: существование объекта «в себе» и его существование в представлении субъекта. Нет никаких оснований отождествлять эти два вида существования [360]. «Смешение объекта «в себе» с объектом, как он существует для субъекта, и служит источником той пу-

таницы, с помощью которой «ниспровергают» материализм идеалисты всех цветов и оттенков» [361].

Плеханов показывает абсолютную несостоятельность теории познания Богданова. Он считает идеалистическим убеждение русского махиста, что невозможно познать вещи лишь через посредство тех впечатлений, какие они производят на нас. Это убеждение заимствовано Богдановым у Маха, который в свою очередь перенял его у Канта, унаследовавшего эту точку зрения от Платона [362]. *«Никакого другого знания предмета, кроме знания его через посредство тех впечатлений, какие он на нас производит, нет и быть не может.* Поэтому, если я признаю, что материя нам известна только через посредство ощущений, ею в нас вызываемых, то это вовсе не значит, что я объявляю материю чем-то «неизвестным» и непознаваемым. Напротив, это значит, что она, во-первых, познаваема, а во-вторых, познана человечеством в той самой мере, в какой ему удалось ознакомиться с ее свойствами благодаря впечатлениям, полученным им от нее в длинном процессе своего зоологического и исторического существования» [363].

Итак, Плеханов констатирует, что люди могут знать предмет только благодаря тем впечатлениям, какие он на них производит. В случае отвлечения от этих впечатлений люди ничего не смогут сказать о предмете, кроме того, что он существует. Поэтому Богданов, настаивающий, чтобы ему определили предмет вне всякой зависимости от производимых им впечатлений, выдвигает архинелепое требование. По своему логическому бессмыслию это требование равноценно вопросу об отношении объекта к субъекту в то время, когда он ни в каком отношении к нему не находится [364]. «И Вы... задаете мне именно этот нелепый вопрос, требуя, чтоб я сказал вам, какова материя тогда, когда она не вызывает в нас никаких ощущений, т. е. чтоб я сказал Вам, какой цвет имеет роза, когда на нее никто не смотрит, какой она имеет запах, когда ее никто не нюхает и т. д. Нелепость Вашего вопроса в том и заключается, что он самой постановкой своей исключает всякую возможность разумного на него ответа» [365].

Развивая высказанные мысли, Плеханов отмечает, что вещь в себе имеет цвет только тогда, когда на нее смотрят, запах — только тогда, когда ее нюхают, и т. д.

Перестав смотреть на нее или нюхать ее, люди не лишают ее способности снова вызвать у них ощущение цвета, запаха и т. д. «Эта способность и есть ее свойство как вещи в себе, т. е. свойство, *независимое* от субъекта» [366]. Как утверждает Плеханов, в философии слово «свойства» имеет двоякий смысл: свойства данной вещи проявляются в ее отношениях к другим вещам, но этим не исчерпывается понятие о них. Одна вещь проявляется в своих отношениях к другим так, а другая — иначе, потому что эта другая вещь сама по себе не такова, как первая [367]. «Хотя вещь в себе имеет цвет только тогда, когда на нее смотрят, но если роза имеет при наличности этого условия красный цвет, а василек — голубой, то ясно, что причины этого различия надо искать в различии их свойств, которыми обладают те вещи в себе, одну из которых мы называем розой, а другую васильком, независимо от смотрящего на них субъекта» [368]. Плеханов доказывает, что вещь, действуя на людей, вызывает в них ряд ощущений, на основании которых составляется их представление о ней. С возникновения этого представления удваивается существование вещи. Она существует и в себе, и в нашем представлении. Совершенно так же ее свойства существуют и сами по себе, и в нашем представлении [369].

Махисты утверждали, что эти суждения Плеханова носят дуалистический характер. Плеханов отвечает, что в дуализме можно было бы его упрекнуть только в том случае, если бы субъект со своими представлениями отрывался им от объекта. Но такого отрыва он не допускает. По Плеханову, существование субъекта предполагает определенную стадию развития объекта. Это значит, что субъект сам представляет собой одну из составных частей объективного мира. Субъективные переживания — не что иное, как самосознание объекта. Человеческий организм существует не только «в себе» и не только «для других», т. е. в сознании других организмов, но и «для себя» [370]. Обращаясь к Богданову, Плеханов пишет: «Вы... существуете не только как данная масса материи и не только в голове блаженного Анатолия (А. В. Луначарского.— *Г. Л.*), считающего Вас глубоким мыслителем, но и в своей собственной голове, сознавая ту массу материи, которая Вас составляет, именно Богдановым, а не кем-либо другим» [371]. Отсюда вытекает,

по словам Плеханова, что его мнимый дуализм обнаруживает себя как несомненный монизм. Более того, он является единственным возможным монизмом, поскольку противостоит идеалистическому мировоззрению, провозглашающему, что объект есть лишь «переживание» субъекта [372].

Богданов неоднократно заявлял, что не считает себя махистом в философии. Согласно его уверениям, он заимствовал у Маха только представление о нейтральности элементов опыта по отношению к «физическому» и «психическому». Во всем же остальном у него нет с Махом ничего общего. Богданов также утверждал, что он является приверженцем марксизма. Считая это утверждение Богданова ложным, Плеханов доказывает, что не может быть марксистом тот, кто отрицает материалистическую основу миросозерцания Маркса и Энгельса. Богданов чрезвычайно далек от марксизма, он возбуждает симпатии всех тех, которые хотят сохранить за собой звание марксиста, но одновременно стремятся приспособить свое миросозерцание ко вкусам буржуазных идеологов. Нет никаких оснований согласиться с Богдановым, что у него очень мало общего с Махом в ряде важнейших, с точки зрения «эмпириомонизма», положений. Даже там, где Богданов считает себя независимым от своего учителя, он только ухудшает заимствованное у него учение. Богданов при этом остается совершенно верным духу этого учения. Поэтому «эмпириомонизм» Богданова приводит к явному абсурду то, что оставалось у Маха абсурдом в потенции [373].

Весьма убедительно показывает Плеханов несостоятельность богдановского определения характера и критерия объективности явлений. Богданов считает объективными те данные опыта, «которые имеют одинаковое жизненное значение для нас и для других людей... Объективность физического ряда — это его *общезначимость*. «Субъективное» же в опыте — это то, что не обладает общезначимостью, что имеет значение лишь для одного или нескольких индивидуумов... Вообще физический мир — это социально-согласованный, социально-гармонизированный, словом, *социально-организованный опыт*... Домовой, который меня душит по ночам, обладает для меня характером объективности, быть может, ничуть не в меньшей степени, чем камень, о который я ушибаюсь;

но высказывания других людей отнимают эту объективность» [374].

Плеханов иронически замечает, что для тучных замоскворецких купчих, любящих плотно закусить на сон грядущий, домовой обладает ничуть не меньшей объективностью, нежели те камни, которыми вымощены улицы Замоскворечья. В этой связи Плеханов ставит вопрос: объективен ли домовой? Богданов уверяет, что нет, так как «высказывания других людей отнимают эту объективность» у домового. В настоящее время имеется действительно немало людей, считающих, что не существует ни чертей вообще, ни домовых в частности. Однако была чрезвычайно продолжительная эпоха, когда никто не отрицал «объективность» домового [375]. «Что же из этого следует? — пишет Плеханов.— Неужели то, что домовому свойственно было объективное существование? Рассуждая с помощью Вашего «высшего критерия объективности», необходимо сказать, что — да. А этого одного совершенно достаточно, чтобы увидеть, как высоко нелеп этот «высший» критерий, и отбросить всю Вашу теорию объективности как самое неудачное построение самого неловкого схоласта» [376].

С точки зрения богдановского «высшего критерия объективности» представляется в совершенно новом свете вся история земли. Согласно теории Богданова, физический мир — это социально-организованный опыт. Отсюда вытекает, что существование людей предшествовало существованию нашей планеты. Люди начали «высказываться», социально организовывать свой опыт, благодаря чему возник физический мир, включающий нашу планету. Разумеется, «философия», объявляющая физический мир созданием людей, есть самая чистая идеалистическая философия. Поэтому только эклектик способен пытаться согласовать такую философию с учением Маркса и Энгельса [377]. Плеханов обращается к Богданову: «Вы подумали, что соединив Маха с Марксом, Вы подойдете к теории познания с совершенно новой стороны и возвестите нам «глаголы неизреченные». Вы сочли себя призванным исправить и дополнить как учение Маркса — Энгельса, так и учение Маха — Авенариуса. Но это было недоразумение... уже без кавычек. Вы, во-первых, довели до абсурда Маха, во-вторых, воочию по-

казали, как жестоко ошибаетесь Вы, считая себя «добрым марксистом» [378].

У Богданова время и пространство создаются процессом социальной организации человеческого опыта. Богданов пишет: *«Согласуя свои переживания с переживаниями других людей, создал человек абстрактную форму времени...* Итак, что же означают в конце концов абстрактные формы пространства и времени? Они выражают *социальную организованность опыта».* Плеханов высмеивает эти утверждения, показывает их абсолютную несостоятельность. По его мнению, тот, кто принимает точку зрения Богданова, должен неизбежно прийти к странному и ошибочному выводу, что было время, когда времени не было. Плеханов вслед за Марксом и Энгельсом показывает, что пространство и время являются основными формами всякого бытия. Бытие вне времени представляет собой такой же великий абсурд, как и бытие вне пространства [379]. Плеханов обращается к Богданову со следующими словами: «Вы наклеили оба эти абсурда на «философию» Маха и на этом, нельзя сказать, чтобы очень прочном, основании вообразили, что *«эмпириокритицизм»* преобразился благодаря Вашим просвещенным усилиям в *эмпириомонизм»*... Нечего сказать, хороший Вы мыслитель! Нечего сказать, хороша Ваша самостоятельность!» [380]

Придерживаясь своего «эмпириомонизма», как пишет Плеханов,— Богданов не отличает *«форм* созерцания» от его *предметов.* Он считает несомненным, что *«мы»* мыслим людей и животных в *«нашем»* времени и пространстве, но сомневаемся в том, чтобы *«они»* мыслили себя в том же времени и пространстве. Являясь закоренелым и неисправимым идеалистом, Богданов даже не подозревает, что его могут спросить: существуют ли в каком-нибудь времени и пространстве животные, не мыслящие себя ни в каком времени и пространстве? Кроме того, возникает новый вопрос: как быть с растениями? Хотя им никак нельзя приписать какие-нибудь формы созерцания, они тоже существуют во времени и пространстве. История земли свидетельствует о том, что растения существовали раньше появления людей. Следовательно, Богданов ошибочно утверждает, что время и пространство существуют только потому, что их мыслят живые существа. Он отказывается признать бытие времени независимо от чьего бы то ни было мышления. Для него объективный, физический мир есть лишь представление [381].

Констатируя, что Богданов выводит физический, объективный мир из «высказывания» людей, Плеханов спрашивает, откуда взялись у него люди. По мнению Плеханова, признавая существование других людей, Богданов допускает непоследовательность, разбивающую всю основу его суждений в области философии. У него нет никакого логического права отказываться от солипсизма. Дело в том, что, с точки зрения Богданова и его учителя Маха, тот или другой человек, та или иная особь, представляют собой определенный «комплекс ощущений» [382]. «Но если та или иная особь представляет собой для меня, по смыслу этой теории, лишь «комплекс ощущений», то спрашивается, какое логическое право имею я утверждать, что особь эта существует *не только* в моем представлении, основанном на моих «ощущениях», *но также и вне его,* т. е. что ей свойственно самостоятельное существование, независимое от моих ощущений и восприятий? По смыслу Махова учения об «опыте» я этого права не имею. Согласно этому учению, если я утверждаю, что вне меня существуют другие люди,— выхожу за пределы опыта, «высказываю» *сверхопытное положение»* [383].

В этой связи Плеханов обращает внимание на то, что сам Богданов называет сверхопытные положения метафизическими. Это дает Плеханову повод утверждать, что Богданов является метафизиком чистейшей воды, хотя он сам этого и не подозревает. Богданов уверяет своих читателей в том, что он, Мах и Авенариус всегда остаются в пределах опыта и с презрением относятся к «метафизикам». По мнению же Плеханова, у всякого серьезного философа нападки Богданова на «метафизиков» могут вызвать только ироническую улыбку. Плеханов также показывает, что Богданов стоит на позициях солипсизма, хотя он это формально отвергает [384].

Богданов доказывал, что «опустошенная Кантом вещь в себе стала познавательно-бесполезной». Он при этом считал, что высказывает глубокую, никем ранее не обнародованную мысль. Плеханов высмеивает претензии Богданова на глубину и оригинальность мысли [385] и пишет: «Нетрудно понять, что очень небольшую цену имеет высказанная Вами здесь истина. Кант учил, что вещь

в себе недоступна для познания. А если она недоступна для познания, то всякий, даже незнакомый с эмпириомонизмом, без труда догадается, что она познавательно-бесполезна: ведь это одно и то же. Что же следует отсюда? Совсем не то, что Вы... думаете. А именно — не то, что вещь в себе не существует, а только то, что Кантово учение о ней было ошибочно»[386]. Плеханов заявляет, что Богданов игнорирует возможность трактовать вещь в себе не так, как она трактуется в учении Канта. Между тем не подлежит сомнению, что если те или иные особи существуют не только в голове того или другого человека, то они представляют собой по отношению к нему вещи в себе. Поскольку дело обстоит таким образом, то людям приходится считаться с вопросом о взаимном отношении субъекта и объекта. Этот вопрос пытается решить и Богданов в своей теории объективности. Однако он исключил из объективного мира всех вообще людей, следовательно, и тех или иных особей, на которых ссылается, отговариваясь от солипсизма[387]. В этой связи Плеханов снова обращается к Богданову: «На это Вы опять не имели ни малейшего логического права, потому что объективным миром для каждого отдельного человека является весь внешний мир, к которому принадлежат, между прочим, и все другие люди в той мере, в какой они существуют не только в представлении этого человека. Вы позабыли об этом по той весьма простой причине, что точка зрения усвоенного Вами учения об опыте есть точка зрения солипсизма»[388].

Богданов считал, что Мах и Авенариус проявляют определенную двойственность суждений, когда признают «психическое» и «физическое» за два отдельных ряда. Богданов стремился устранить эту двойственность. С этой целью он объявил «физическое» инобытием «психического». По мнению Плеханова, тем самым Богданов заменил дуализм монизмом, но это — монизм идеалистический. Мах, как физик, иногда сбивался на материализм. Богданов же сделал его философию идеалистической от альфы до омеги. Когда Богданов дополнял философию Маха, он, возможно, не догадывался о том, что видоизменяет чужое, притом старое, идеалистическое учение. Но идеализм остается идеализмом независимо от того, сознает ли его природу тот, кто его проповедует. Придерживаясь идеалистических взглядов на окружа-

ющий мир, Богданов неправильно трактовал понятие материи. Об этом свидетельствует хотя бы следующее его заявление: «Словом, следует признать наиболее вероятным, что организованный живой белок есть физическое выражение («или отражение») непосредственных переживаний *психического* характера». Плеханов подчеркивает, что химик и физиолог, в случае принятия этой точки зрения, должны были бы создать идеалистические «дисциплины» и возродить «спекулятивное» естествознание Шеллинга[389].

Плеханов цитирует следующие выражения Богданова: *«Объективный* физиологический процесс есть «отражение» комплекса непосредственных переживаний, а не наоборот... Другими словами: *физиологическая жизнь есть отражение жизни непосредственной в социально-организованном опыте живых существ»*. По мнению Плеханова, только окончательно зарапортовавшийся идеалист может отстаивать такие взгляды и суждения[390]. Кроме непримиримо противоречивых измышлений, Богданов ничего не прибавил к «философской» доктрине «эмпириокритицизма». В его «эмпириомонистических» высказываниях много ученых терминов и мнимой премудрости. Однако после ознакомления с работами Богданова удивленный читатель чувствует, что попадает в туманную глубину самой бессодержательной метафизики[391].

В заключительной части работы «Воинствующий материализм» Плеханов высказывает сожаление по поводу того, что сочинения Богданова читали и принимали всерьез не только обскуранты, но и люди передового образа мыслей. Плеханов считает это крайне плохим знаком, показателем того, что страна переживает время беспримерного умственного упадка. Люди, принявшие Богданова за мыслителя, способного дать философское обоснование марксизму, не имели никаких сведений ни по линии философии, ни по линии марксизма. Невежество всегда приносит вред всем, а в первую очередь тем, кто хочет идти вперед. Опасное значение невежества увеличивается для этих людей в периоды общественного застоя, когда они обязаны с особенной энергией бороться с помощью духовного оружия. Между тем оружие, созданное Богдановым, совсем непригодно для передовых людей. Оно приносит им не победу, а поражение. Более то-

го, сражаясь этим оружием, они сами становятся рыцарями реакции, прокладывающими путь для мистицизма и всякого рода суеверий [392].

* * *

Одним из учеников Маха и Авенариуса был немецкий философ Иосиф Петцольд (1862—1929). Свои взгляды он называл «релятивистским позитивизмом». Петцольд отвергал материализм как философское направление, пытался истолковать теорию относительности в духе эмпириокритицизма, выступал против научного социализма. В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин отметил, что Петцольд «может служить прекрасным образчиком реакционной схоластики махизма» [393]. Он подчеркивал, что «перед нами... пример выдающегося эмпириокритика, незаметным образом скатившегося в кантианство и проповедующего самые реакционные учения под чуточку измененным соусом» [394].

В статье «Трусливый идеализм» (1910) Плеханов критикует основные мысли Петцольда, высказанные им в «Проблеме мира с точки зрения позитивизма». Главная мысль произведения Петцольда такова: «Нет мира *в себе,* есть только мир *для нас.* Его элементами являются не атомы и не какие-либо другие абсолютные существа, а цветовые, звуковые, тактильные, пространственные, временные и т. п. «ощущения». Несмотря на это, вещи не только субъективны, представляют не только явления сознания,— напротив, мы должны мыслить части окружающей нас среды, составленные из этих элементов, существующими так же, как и в момент восприятия, и тогда, когда мы их уже не воспринимаем» [395].

Если согласиться с утверждением Петцольда, то придется сказать: нет ничего объективного, все вещи субъективны, мир есть только наше представление. Но, с другой стороны, Петцольд считает, что вещи не только субъективны, они не только явления сознания. Это значит, что есть не только «мир для нас», но и «мир в себе». Но если имеется мир в себе, то неправ Петцольд, заявивший, что такого мира не существует. Чтобы выйти из затруднительного положения, немецкий философ советует мыслить предметы существующими, как и в момент восприятия, даже и тогда, когда мы их уже не воспринимаем. Однако такой совет не спасает положения. Ведь вопрос заключается в том, существуют ли вещи независимо от нашего восприятия. По Петцольду выходит, что бытие вещей не прекращается даже тогда, когда люди перестают их воспринимать. Это значит, что вещь имеет такое бытие, которое не прекращается даже и тогда, когда вещь уже не существует «для нас». Но такое бытие представляет собой «бытие в себе». Петцольд же уверял, что бытия в себе нет. Возникает вопрос: какому Петцольду верить? Тому ли, который утверждает, что «нет мира в себе», или же тому, который считает, что имеется такой мир, поскольку он существует независимо от нашего восприятия [396]. Итак, «нет мира *в себе,* есть только мир *для нас,* есть не только мир *для нас,* есть также *мир в себе.* Такова антиномия, в которой запутался Петцольд» [397].

Стремясь установить, где именно совершилось «логическое грехопадение» Петцольда, Плеханов считает необходимым рассмотреть в отдельности то, что немецкий мыслитель говорит в пользу каждой из двух сторон упомянутой антиномии. Тезис Петцольда о том, что «нет мира *в себе,* а есть только мир *для нас*», вытекает из его утверждения о несостоятельности учения о субстанции. В его понимании представление о субстанции противоречит опыту. Ни в одной вещи невозможно обнаружить ничего, что составляло бы ее внутреннюю сущность и оставалось бы в ней постоянным при любых изменениях, обусловленных ходом времени. Характеризуя развитие античной философии, Петцольд доказывал, что представление о субстанции неизбежно ведет к дуализму. Он полагал, что после Протагора познание мира могло развиваться далее только при условии полного отказа философов от представления о субстанции. Плеханов доказывает, что отрицание Петцольдом существования субстанции ведет к утверждению, что нет мира в себе, а есть только мир для воспринимающих субъектов. Этим субъектам Петцольд, подобно своим учителям — Маху, Авенариусу и Шуппе, не придает субстанциального значения [398]. «Но если нет «Я» как субстанции, которая *испытывает* ощущения, и нет вещи в себе как субстанции, *причиняющей* эти ощущения, то что же у нас остается? У нас остаются именно только эти ощущения, которые превращаются таким образом в основные элементы ми-

ра. Кто отрицает понятие о субстанции, тот логически приходит к «махизму» [399].

Тезису «нет мира *в себе,* есть только мир *для нас*» Петцольд противопоставляет антитезис: «Есть не только *мир для нас,* есть также *мир в себе*». Петцольд отказывается признать правильной мысль Канта, что разум диктует свои законы природе. По его выражению, «тот, кто считает, что вещи определяются мышлением, предается телом и душой в лапы черта трансцендентности, во власть той метафизики, которую Кант хотел во что бы то ни стало устранить из всех наук и к которой он все же и сам попал в объятия». Петцольд приводит и другие доводы в пользу своего антитезиса, согласно которому нелепо считать, что вещи определяются мышлением. Далее Плеханов спрашивает: если доказан антитезис, то как же быть с тезисом? Если мир существует также и в себе, т. е. если он существует *не только для нас,* то как может Петцольд утверждать, что он существует *только для нас?* [400] Отвечая на поставленный вопрос, Плеханов пишет: «Мы знаем теперь, как доказывается тезис и как доказывается антитезис; мы знакомы с обеими сторонами антиномии, но мы не видим выхода из нее, мы не видим даже и намека на синтезис, и эта безвыходность нашего положения является горьким упреком по адресу нашей логики. Надо во что бы то ни стало найти выход!» [401]

Стремясь найти выход из антиномии, Плеханов приводит следующую цитату из книги Петцольда: «Вся трудность мыслить комплексы элементов оптического и тактильного порядка (как красное, синее, круглое, угловатое, призматическое, конусообразное, твердое, мягкое, жесткое и т. д.), существующими помимо их восприятия, проистекает из трудности отделаться от представления об абсолютном бытии и проникнуться идеей относительности существования. Великая идея Протагора еще до самого недавнего времени пользовалась лишь весьма незначительным влиянием. Да и Юм со своими идеями потерпел крушение, не найдя дороги к принципиальному релятивизму. У него (как уже у Гоббса) мы находим лишь некоторые начатки релятивизма, и лишь *Эрнст Мах* и *Авенариус* снова открыли глубоко погребенную истину и возвели ее на степень главного фактора своего мировоззрения». Приведенная цитата говорит о том, что

выход из антиномии надо искать не со стороны антитезиса, а со стороны тезиса. Ведь с точки зрения Петцольда мир существует также независимо от нас, но это его существование ни в коем случае не может быть признано бытием в себе [402]. «Он существует *не только для нас;* но это его существование *не только для нас* тождественно с его существованием *только для нас*» [403].

Таким образом, у Петцольда тяжба между тезисом и антитезисом прекращается во славу тезиса. На место дуализма между бытием в себе и бытием для нас становится тот монизм, в котором уже отсутствует различие между бытием в себе и бытием для нас. Этот монизм сильно смахивает на крайний субъективный идеализм. Поэтому Петцольда следует отнести к идеалистам [404]. «Но его идеализм не сознает самого себя и боится своей собственной сущности. Это бессознательный и трусливый идеализм» [405]. Этот трусливый идеализм, как замечает Плеханов, считает себя монизмом, так как он полагает, что ему удалось устранить «дуализм» бытия в себе и бытия для нас. Однако этот мнимый дуализм он «устранил» путем признания того, что независимое от нашего представления существование предмета есть лишь его существование в представлении других людей. В понимании Петцольда цветущая яблоня, например, существует независимо от меня. Об этом свидетельствует тот факт, что она существует не только в моем представлении, но и в представлении других «Я». Такое понимание Петцольда Плеханов считает ошибочным. По его мнению, если предмет существует в представлении каждого из этих «Я», не имея никакого «бытия в себе», то ему присуще столько же существований, сколько имеется «Я». Итак, вместо монизма получается нечто вроде пародии на плюрализм [406]. К сказанному Плеханов добавляет: «И «мы» опять не замечаем этого «оборота», потому что «наш» идеализм не только труслив, но и бессознателен» [407].

Бессознательному идеализму Петцольда присущи недостатки, свойственные всякому идеализму. К ним присоединяются еще и недостатки, вызванные его бессознательностью. Сознательный идеализм не отказывается от решения основного вопроса философии — вопроса о взаимном отношении субъекта и объекта. Бессознательный же идеализм Петцольда, именующий себя новым позитивизмом, уклоняется от его рассмотрения. Для немецкого

философа этот вопрос не имеет смысла, так как он отказывается от представления о субстанции. Однако обойти вопрос о взаимном отношении субъекта и объекта невозможно. Серьезные философские вопросы, подобно вещам, существуют независимо от желания людей считаться с ними, или игнорировать их [408]. «Петцольд безнадежно путается в противоречиях и... его «позитивизм», обещающий нам коренным образом устранить самый вопрос о взаимном отношении объекта и субъекта, совершенно неожиданно для себя наталкивается на этот важный вопрос и разбивается об него вдребезги» [409].

Показывая противоречивость суждений Петцольда, Плеханов считает необходимым напомнить читателям, посредством каких доводов немецкий философ защищал свой тезис. Петцольд утверждал, что представление о субстанции противоречит опыту, так как «мы можем разложить вещи на целый ряд исключительно переменных качеств, на языке психологии — ощущений... но никогда... не сумеем мы обнаружить части, не определяемые своими качествами». Приведенные слова Петцольда свидетельствуют о том, что он еще придерживается устарелой и схоластической теории познания. Для материалистов, переросших эту схоластическую теорию, речь идет вовсе не о том, получится ли какой-нибудь остаток после «разложения» вещи на ее «качества». Материалисты считают такую постановку вопроса просто нелепой. Качество вещи не является ее составной частью. Так, в результате разложения воды на ее составные части мы получим кислород и водород. Эти части нельзя назвать ее качествами. Качествами или свойствами вещи материалисты называют ее способность определенным образом изменяться и вызывать соответствующие изменения в других вещах, связанных с ней. Способность воды замерзать при определенной температуре относится к числу ее свойств. Способность льда вызывать в нас ощущение холода является его свойством. В понимании Петцольда все свойства тел «разлагаются» на ощущения. Он утверждает так потому, что стоит на идеалистической точке зрения, хотя и боится в этом признаться. Петцольд игнорирует тот факт, что ощущение представляет собой только субъективную сторону процесса, начинающегося при воздействии данного тела на другое тело [410].

Идеалисты пытаются доказать, что человек знает

только свои ощущения и представления. Что же касается вещей в себе, то они остаются недоступными для познания. Плеханов убедительно показывает абсолютную несостоятельность идеалистов в этом вопросе. По его мнению, знать данную вещь, значит иметь правильное представление об ее свойствах. Представление же о свойствах вещи всегда основано на тех ощущениях, которые люди испытывают, подвергаясь ее воздействию. Знание, как и ощущение, всегда субъективно, так как процесс познания есть процесс возникновения определенных представлений в субъекте. Но настаивать на том, что наше знание субъективно, значит спускаться до уровня тавтологии. Вопрос заключается не в том, субъективно ли знание,— это само собой разумеется. Вопрос в том, могут ли представления о свойствах вещи соответствовать действительным ее свойствам? Чтобы ответить на этот вопрос необходимо помнить, что наши представления о вещи создаются на основе ощущений, испытываемых нами во время соприкосновения с нею. Уже тот факт, что субъекты существуют в действительности, свидетельствует не только о «субъективности» свойственных им знаний, но и об их истинности [411]. «Ту же мысль можно выразить иначе: *тот самый факт, что существуют мыслители, утверждающие непознаваемость внешнего мира* (т. е. мира, лежащего за пределами ощущений), *ручается нам за его познаваемость*» [412].

Воспитанный под влиянием идеалистических предрассудков, Петцольд отверг существование вещей в себе. Но он признал существование «других людей», что по существу означает признание существования вещей в себе, так как каждый данный человек есть человек в себе и в то же время человек для другого. Тут нет никакого дуализма, никакого ненужного удвоения. Петцольд запутался в противоречиях именно потому, что не имел никакого представления о материалистической теории познания. Ему была известна только идеалистическая гносеология, согласно которой знание, имеющее в своей основе ощущения, не есть настоящее знание. Петцольд без всяких оснований полагал, что все внешние чувства дают нам ложную картину мира и служат источником заблуждений. В соответствии с этим он ополчился на учение о бытии в себе, усматривая в этой борьбе главную задачу философии. Петцольд ошибался, приписывая

мыслителям, признающим такое бытие, стремление найти какой-то фантастический абсолютный мир. Его ошибка была вызвана тем, что он плохо знал материалистическую гносеологию. Петцольд обратился к Протагору и заимствовал его тезис: «человек — мера вещей». Это положение подкупило его своей обманчивой простотой и очевидностью. Однако тезис Протагора не вывел Петцольда из лабиринта неразрешимых противоречий [413].

Петцольд упрекает философию Парменида в том, что ею не ставился вопрос, «находится ли мир видимости, имеющийся налицо и подчиненный известной закономерности, в какой-нибудь связи с действительным миром единого сущего, и если находится, то какова существующая между ними связь?». Плеханов считает, что упомянутый Петцольдом вопрос действительно является весьма важным. Дело, однако, заключается в том, что сам Петцольд не сумел даже подойти к этому вопросу. Он тоже не понимает, что ощущения и представления людей находятся в закономерной связи с внешним миром. Петцольд убежден в том, что бытие «в себе» недоступно для наших внешних чувств. Это как раз то, что он ставит в вину Парменид: убеждение в отсутствии всякой связи между бытием «в себе» и бытием «для нас». Петцольд усмотрел дуализм там, где его в действительности не было. С целью устранения этого мнимого дуализма он считал необходимым отрицать «бытие в себе». А это было равнозначно примирению с идеализмом [414]. Петцольд «хотел идти вперед, а отступил назад и, чрезвычайно довольный собою, вообразил, что это его отступление едва ли не «окончательно» решает труднейший философский вопрос. Все доводы, приводимые Петцольдом в защиту своего тезиса, построены на том заимствованном у идеалистов положении, что «бытие в себе» не может быть доступным для наших внешних чувств. И чем чаще повторяет он это положение, тем яснее обнаруживается кровное родство «нового» позитивизма с идеализмом чистейшей воды. Правда, Петцольд боится признать это родство, но боязнь не довод и даже не смягчающее обстоятельство. Сделавшись трусливым, идеализм ведь не перестал быть идеализмом» [415].

Петцольд утверждал, что материалисты *отождествляют* ощущение и мысль с движением в мозгу. Плеханов доказывает, что это не соответствует действительности.

Если кто-нибудь и повинен в отождествлении движения с ощущением, то это Мах, Авенариус и Петцольд. Все же выдающиеся материалисты говорили, что душевные явления и движение представляют собой две стороны одного и того же процесса, совершающегося в организованном теле [416]. «С этим можно согласиться; с этим можно не согласиться. Но нельзя не признать, не впадая в самую вопиющую несправедливость, что в этом нет ни отождествления одного ряда явлений с другим, ни признания возможности объяснить или описать один ряд явлений с помощью представлений или понятий, «развитых» для объяснения или описания — другого» [417]. Петцольд плохо знает материализм, вследствие чего он делает ошибки и попадает в смешное положение всякий раз, когда приступает к его критике [418].

Петцольд упрекал Спинозу в том, что он оставил нетронутой «главную» проблему теории познания. «Ведь если для нашего философа материя и дух больше уже не различные субстанции, а лишь атрибуты одной и единственной субстанции бога, то для нашей проблемы это является лишь простым переименованием старых понятий. Остается по-прежнему неизвестным, каким образом материальные мозговые процессы вызывают нематериальные душевные, и обратно, или каким образом устанавливаются между обоими, не имеющими, также и по признанию Спинозы, ничего между собой общего, моментами закономерные отношения, и для разъяснения всего этого совершенно безразлично, называть ли эти моменты субстанциями или лишь атрибутами». Плеханов считает эти упреки неосновательными и полагает, что разница в названиях не имеет значения только в том случае, если она не предполагает разницы в соответствующих понятиях. У Спинозы же новое название находится в соответствии с новыми понятиями. Устранив учение о двух субстанциях, Спиноза выбросил из области философии тот анимизм, которому платит богатую дань всякий идеализм. Нет также никаких оснований упрекать Спинозу в том, что он не выяснил, каким образом материальные мозговые процессы вызывают возникновение нематериальных душевных. Ведь Спиноза доказывал, что процессы второго рода *не вызываются* процессами первого рода, а только *сопровождают* их. У Спинозы душа и тело представляют собой одну и ту же вещь, которая рассмат-

ривается то под атрибутом мышления, то под атрибутом протяжения. Атрибут мышления *не вызывается* атрибутом протяжения, а представляет собой лишь обратную сторону одной и той же вещи, одного и того же процесса [419].

Немецкий философ считал, что «уже у Спинозы мы встречаемся с идеей, которой позже Лейбниц дал наименование предустановленной гармонии». Учением о предустановленной гармонии Петцольд называл тезис Спинозы о взаимном отношении атрибутов мышления и протяжения. Плеханов считает ошибочными суждения Петцольда. По его мнению, Спинозу потому и третировали богословы всех стран, что в его философии не было места для существа, которое могло бы установить «гармонию». Что касается повторения духовного явления вслед за физическим, то это не является «метафизической» выдумкой Спинозы. Человек выпивает бутылку водки, что означает физическое явление. Он пьянеет, вследствие чего ему в голову лезет всякий вздор. Это есть душевное явление. Несколько дней спустя человек снова выпивает бутылку водки и опять пьянеет. Повторяется физическое явление, а вместе с ним и духовное [420]. «Кто же этого не знает? А вот что значат слова «и обратно», которыми сопровождаются у Петцольда только что приведенные мною строки, этого я, признаюсь, не понимаю. В примере с пьяницей надо, должно быть, представить себе дело так: опьянеет человек, и полная бутылка окажется пустою. Иначе «и обратно» лишается смысла» [421].

Касаясь отношения «внутреннего мира» к внешнему, Петцольд пишет: «Оба мира образуются из безразличных элементов в процессе взаимного дифференцирования и соотношения. А этим уже сказано и то, что они состоят в отношениях взаимной функциональной зависимости, но в то же время обладают общим независимым корнем». Приводя эту цитату из сочинения Петцольда, Плеханов отмечает, что между упомянутыми двумя мирами существует отношение, называемое обычно отношением объекта к субъекту. Понятие об этом отношении сильно запутывается «новым» позитивизмом. Петцольд не выясняет, *почему* устанавливаются известные соотношения между «внутренним» и «внешним» мирами. Однако в вышеприведенных строках Петцольда есть и намек на правильное положение. Названные два мира действительно имеют общий корень. Эта мысль приближается к учению Спинозы о том, что мышление и протяжение представляют собой два атрибута одной и той же субстанции. Петцольд только тогда не ошибается, когда повторяет отвергаемое им материалистическое учение Спинозы, которое получает у него крайне запутанный вид [422].

Из учения Спинозы Петцольд делает определенный «вывод». Он «заключается в том, что души двух людей А и Б не могут ничего сообщить друг другу, являются совершенно изолированными одна от другой. Лишь тела их, а именно головные мозги обоих, находятся через посредство выразительных движений (в частности — движений органов речи) во взаимной связи... Никогда ни одно изо всех этих проявлений не коснется души обоих субъектов; лишь головные мозги ведут беседу, души ничего об этом не знают». Чтобы поверить тому, что высказал Петцольд, нужно быть лишенным всякого представления о философии Спинозы. Если бы, по учению Спинозы, «мозги» могли вести между собой такие беседы, о которых ничего не знали бы «души», то он был бы не монистом, а дуалистом. Это значит, что перед нами находились бы две независимые одна от другой субстанции, причем к одной из них — к «душе» — приурочивались все психические явления, а другая — тело — признавалась бы неспособной ни ощущать, ни мыслить. Поэтому стало бы непостижимым, каким образом могут «вести беседу» такие материальные вещи, как мозги [423]. «Чтобы выйти из затруднения, оставалось бы только допустить, что материя может мыслить, т. е. оставалось бы только вернуться к учению того самого Спинозы, для опровержения которого придуман был «вывод» насчет беседующих между собою «мозгов» и «изолированных» душ» [424].

Петцольд чувствует, что его вывод противоположен учению Спинозы. Он хочет поправить дело следующими строками: «Если же, несмотря на это, одновременно с мозговыми происходят и душевные процессы, соответствующие мозговым процессам,— а потому и друг другу,— то причиной тому является та предустановленная гармония, то математическое волшебное слово, которое в надлежащий момент замещает собой недостающее понятие и делает из столь различных по смыслу предпосылок вещей, как душа и тело, лишь стороны одной и той же ве-

щи». Плеханов замечает, что Петцольд приписывает Спинозе учение о предустановленной гармонии без всяких оснований. Что же касается до склонности к материалистическим волшебным словам, то ею отличаются «новые» позитивисты, к которым относится и Петцольд[425]. Спиноза же, «несмотря на геометрический метод своего *изложения*... очень редко прибегал к «математическим словам» в своих *рассуждениях,* как это известно всякому, прочитавшему его «Этику». Зачем валить с больной головы на здоровую?» [426] Свою работу Плеханов заканчивает повторением высказанной им ранее мысли, что в книге Петцольда излагается очень жалкая философия трусливого идеализма. Плеханов подчеркивает, что эта философия «как нельзя лучше соответствует нашему жалкому времени. Гегель справедливо сказал, что всякая философия есть лишь идейное выражение своего времени. Русский народ выразил, если хотите, ту же самую мысль, но только в гораздо более общей форме, сказав: по Сеньке и шапка!» [427]

* * *

В буржуазной философии эпохи империализма получил большое влияние интуитивизм — идеалистическое течение, смыкавшееся с мистицизмом. Рациональному познанию действительности интуитивисты противопоставляют интуицию, которую понимают как особую способность непосредственного постижения истины без предварительного логического мышления. Одним из наиболее видных представителей интуитивизма был французский философ Анри Бергсон (1859—1941). Воззрения Бергсона Плеханов анализирует в рецензии на его книгу «Творческая эволюция». Обладая обширными и разносторонними знаниями, Бергсон обнаруживает склонность к идеализму. Это сводит на нет результат его, по-своему интересных, исследований. Во взглядах Бергсона можно обнаружить материалистический элемент. Так, в его книге содержится мысль о том, что развитие сознания обусловливается нуждами бытия. Если это замечание приложить к объяснению развития общественной мысли, то получится теория исторического материализма. Бергсон действительно близко подходит к этой тео-

рии, но ему знакома лишь та вульгарная разновидность исторического материализма, представителем которой был П. Лакомб. Исторического материализма Маркса Бергсон не знал, вследствие чего он не придал значения смене производственных отношений в процессе развития человеческого общества [428].

Плеханов считает правильным утверждение Бергсона о том, что у человека способность понимать есть просто прибавление к его способности действовать. Он признает справедливость и следующего замечания Бергсона: «Действие не может происходить в нереальности». Плеханов принимает точку зрения Бергсона, что человек не мог бы действовать на внешнюю природу, если бы она оставалась недоступной для его познания. Если бы Бергсон из своей философии захотел сделать материалистические выводы и проследить их до логического конца, он пролил бы яркий свет на важные вопросы теории познания. Но Бергсон не хочет делать такие выводы, так как является убежденным идеалистом. Склонность к идеализму не дает Бергсону принять те самые положения, которые ему удается сделать на основе своих материалистических посылок. Так, объявив способность человека понимать простым добавлением к его способности действовать, он в дальнейшем заявляет, что в действительности не существует ни вещей, ни действий. После этого Бергсону не остается ничего другого, как апеллировать к сознанию, которое выступает у него в роли «основного начала». Правда, Бергсон оговаривается, что речь здесь идет не о том «сокращенном» сознании, которое функционирует в каждом человеке. Но такая оговорка еще более запутывает дело [429]. «Сверхиндивидуальное сознание есть миф, ссылка на который может удовлетворить *религиозное чувство* верующего человека, но решительно не в состоянии обосновать *философию,* в самом деле *чуждающуюся догматизма*» [430].

По Бергсону интеллект способен познать действительность только с ее внешней стороны. Но это не есть настоящее познание. Настоящее познание, т. е. познание действительности с ее внутренней стороны, может дать только такая философия, которая апеллирует к интуиции. Такими суждениями Бергсон широко открывает дверь для фантазии. Попытка взглянуть на процесс возникновения действительности с его внутренней стороны

осуждена на полную неудачу. Из нее ничего, кроме мистического тумана, выйти не может [431].

В одном из отрывков варианта статьи «Анри Бергсон» Плеханов отмечает, что французский мыслитель избегает материалистических выводов. Бергсон, «сам делающий неопровержимое возражение против учения Канта о непознаваемости вещей в себе, утверждает, что Кант дал исчерпывающую критику материализма. Он, сам указывающий на то, что сознание есть продукт активности, объявляет, что законы физического мира «не имеют объективной реальности» [432]. Плеханов подчеркивает, что Бергсон, вернувшись к идеализму из своих материалистических экскурсий, пишет метафизическую сказку [433].